Does Not Circulate

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

TROISIÈME ANNÉE

1922

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

299

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

JUL 14 1933

DEC 23 1959

L'HABITATION DU S.-ESPRIT EN NOUS
ET LA VIE INTÉRIEURE

Le premier élément essentiel de la vie intérieure, nous dit l'auteur de l'*Imitation*, est la pensée habituelle de Dieu vivant en nous : « ambulare cum Deo intus (1) ». Les grands mystiques l'ont compris : la contemplation amoureuse de la Sainte Trinité est une de leurs occupations principales, et volontiers, comme saint François Xavier, ils rediraient constamment : « O sanctissima Trinitas! » Il semble même qu'à notre époque cette dévotion aux trois divines Personnes vivant en nous, se répande de plus en plus, et soit goûtée non pas seulement par les âmes contemplatives, comme Sœur Elisabeth de la Trinité (2), mais encore par beaucoup d'âmes ferventes; non seulement dans le cloître ou au milieu des labeurs apostoliques, mais jusque dans les occupations absorbantes du monde, ainsi que l'attestent un grand nombre de directeurs (3).

Il ne faut pas nous en étonner : saint Paul et saint Jean font de cette doctrine la base de notre vie surnaturelle ; les Pères grecs et latins du quatrième et du cinquième siècle

(1) *De Imit. Christi*, II, 6.

(2) *Sœur Elisabeth de la Trinité, 1880-1886, Souvenirs.* Voir aussi les autobiographies de Lucie-Christine, de Sœur Gertrude, de Sœur Marie-Anselme, etc.

(3) Nous en avons aussi la preuve dans le succès merveilleux de deux opuscules publiés récemment, l'un par le P. Plus, S. J., *Dieu en nous*, 1919, l'autre par le P. Bernadot, O. P., *De l'Eucharistie à la Trinité*, 1919.

l'inculquent aux fidèles (1) ; les Scolastiques avec saint Thomas et saint Bonaventure, en donnent l'exposé didactique ; l'Ecole française du dix-septième siècle en fait le fondement de sa spiritualité (2) ; et, tout dernièrement, le cardinal Mercier, dans une retraite prêchée à ses prêtres sous la domination allemande, leur rappelait que cette vérité est la base de la vie intérieure (3). C'est donc répondre à un besoin des âmes que de mettre en lumière les rapports profonds qui existent entre l'habitation des trois divines personnes en nous et la vie intérieure.

Pour y mieux réussir, nous décrirons : 1° *la manière spéciale* dont les trois divines personnes vivent en nous ; 2° *l'union intime* qui en résulte *entre notre âme et Dieu* ; 3° les *actes* qui jaillissent comme spontanément de notre cœur au souvenir de cette union.

I. — *La manière spéciale dont Dieu vit en nous.*

Dieu, nous dit saint Thomas (4), est naturellement dans les créatures de trois manières différentes : par sa *puissance*, en ce sens que toutes les créatures sont soumises à son empire ; par sa *présence*, en tant qu'il voit tout, jusqu'aux plus secrètes pensées de notre âme « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus » ; par son *essence*, puisqu'il agit partout et que partout il est la plénitude de l'être et la cause

(1) C'est surtout en parlant du Saint-Esprit qu'ils le font ; PETAU a réuni leurs principaux textes dans le livre VIII *De Dogmatibus theologicis*.

(2) G. LETOURNEAU, l'*Ecole française du XVIIe siècle*, 1913. — Voir dans la *Journée chrétienne*, de M. OLIER la belle prière du matin « à l'honneur de la très-sainte Trinité », que le P. CHAIGNON, S. J., reproduit à la fin de chacun des volumes de son *Nouveau Cours de Méditations sacerdotales*.

(3) CARDINAL MERCIER, *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1919, p. 335-469.

(4) « Sic ergo est in omnibus per potentiam inquantum omnia ejus potestati subduntur ; est per præsentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi. » (*Sum. theol.*, I, q. 8, a. 3).

première de tout ce qu'il y a de réel dans les créatures, leur communiquant sans cesse non seulement le mouvement et la vie, mais l'être lui-même : « in ipso enim vivimus, movemur et sumus (1) ».

Mais sa présence en nous par la *grâce* est d'un ordre bien supérieur et plus intime. Ce n'est pas seulement la présence du Créateur et du Conservateur qui soutient les êtres qu'il a créés ; c'est la présence de la Très-Sainte et Très-Adorable Trinité telle que la foi nous la révèle. C'est une présence à la fois *physique* et *morale* qui établit entre Dieu et notre âme des rapports très intimes et très sanctifiants. En réunissant tous les traits épars dans nos saints Livres, nous pouvons dire que, par la grâce, Dieu est présent en nous comme *père*, comme *ami*, comme *collaborateur*, comme *sanctificateur*, et qu'ainsi il est vraiment le principe même de notre vie intérieure, sa cause *efficiente* et *exemplaire*.

1° Dans *l'ordre de la nature*, Dieu est notre *créateur* et notre *souverain maître*, et nous ne sommes que ses *serviteurs*, sa *propriété*, sa *chose*. Mais dans *l'ordre de la grâce*, il est *notre Père* et nous sommes ses *enfants adoptifs* ; privilège merveilleux qui est la base de notre vie surnaturelle. C'est ce que répètent constamment saint Paul et saint Jean : « Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba (Pater). Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei (2) ». Dieu nous adopte donc pour ses enfants, et cela d'une façon beaucoup plus parfaite que les hommes ne le font par l'adoption légale. Ceux-ci peuvent bien sans doute transmettre à des fils adoptifs leur nom et leurs biens, mais non leur sang et leur vie. « L'adoption légale, dit avec raison le cardinal Mercier (3), est une fiction. L'enfant adopté est

(1) *Act.*, XVI, 28.
(2) *Rom.* VIII, 15-16.
(3) *La Vie intérieure*, éd 1919, p. 405.

considéré par les parents adoptifs *comme s'il était* leur enfant et reçoit d'eux l'héritage auquel aurait eu droit le fruit de leur union; la société reconnaît cette fiction et en sanctionne les effets; néanmoins l'objet de la fiction ne se transforme pas en réalité... La grâce de l'adoption divine n'est pas une fiction... elle est une réalité. Dieu accorde à ceux qui ont foi à son Verbe la filiation divine, dit saint Jean : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus (1) ». Cette filiation n'est pas nominale, elle est effective : « Filii Dei nominamur et sumus ». Nous entrons en possession de la nature divine, « divinæ consortes naturæ ».

Sans doute cette vie divine n'est en nous qu'une participation, « consortes », une similitude, une assimilation qui fait de nous non pas des *dieux*, mais des êtres *déiformes*. Il n'en est pas moins vrai que c'est, non une fiction, mais une *réalité*, une *vie nouvelle*, non pas égale, mais semblable à celle de Dieu, et qui, au témoignage de nos Saints Livres, suppose une *nouvelle génération* ou *régénération* : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto... per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti... regeneravit nos in spem vivam... voluntarie enim genuit nos verbo veritatis (2) ». Toutes ces expressions nous montrent que notre adoption n'est pas purement nominale, mais vraie et réelle, bien que très distincte de la filiation du Verbe incarné. C'est pour cela que nous devenons héritiers de plein droit du royaume céleste, cohéritiers de celui qui est notre frère aîné : « hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi... ut sit ipse primogenitus in multis fratribus (3) ». N'est-ce pas le cas de redire la parole si touchante de saint Jean : « Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus (4) ».

(1) *Joan*, I, 12.
(2) *Joan.*, III, 5; *Tit.*, III, 5; *I Petr.*, I, 3; *Jac.*, I, 18.
(3) *Rom.*, VIII, 17; VIII, 29.
(4) *Joan.*, III, 1.

Dieu aura donc pour nous le dévouement, la tendresse d'un père. Il se compare lui-même à une mère qui ne peut jamais oublier son enfant : « Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui (1) ». Certes il l'a bien montré, puisque, pour sauver ses enfants déchus, il n'a pas hésité à donner et à sacrifier son Fils unique : « Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam (2) ». C'est ce même amour qui le porte à se donner tout entier, dès maintenant et d'une façon habituelle, à ses enfants adoptifs, en habitant dans leur cœur : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum venienus et mansionem apud eum faciemus (3) ». Il habite donc en nous comme un Père très aimant et très dévoué.

2° Mais il vient aussi à titre d'*ami*. L'amitié ajoute aux relations de père et de fils une certaine égalité, « amicitia æquales accipit aut facit », une certaine intimité, une réciprocité qui entraîne les plus douces communications. Or ce sont bien là les relations que la grâce met entre Dieu et nous : à la dernière Cène, Jésus déclare à ses apôtres que désormais ils ne seront plus ses serviteurs, mais ses amis, parce qu'il n'aura plus de secrets pour eux : « Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus ejus; vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis (4) ». Ce sera une douce familiarité qui présidera désormais à leurs rapports, cette familiarité qui existe entre amis quand ils prennent un repas en tête-à-tête : « Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad

(1) *Isa.*, XLIX, 15.
(2) *Joan.*, III, 16.
(3) *Joan.*, XIV, 23.
(4) *Joan.*, XV, 15.

illum, et cænabo cum illo, et ipse mecum (1) ». Admirable intimité que nous n'eussions jamais osé ambitionner si l'Ami divin n'avait pas pris lui-même les devants! Et cependant cette intimité s'est réalisée et se réalise encore chaque jour, non pas seulement chez les saints, mais dans les âmes intérieures qui consentent à ouvrir la porte de leur âme à l'hôte divin. C'est ce que nous atteste l'auteur de l'Imitation quand il décrit les fréquentes visites de l'Esprit-Saint aux âmes intérieures, les douces conversations qu'il entretient avec elles, les consolations et les caresses dont il les comble, la paix qu'il fait régner en elles, l'étonnante familiarité avec laquelle il les traite : « Frequens illi visitatio cum homine interno, dulcis sermocinatio, grata consolatio, multa pax, familiaritas stupenda nimis (2) ». Du reste la vie des mystiques contemporaines, de la vénérable sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, de sœur Gertrude-Marie, de Gemma Galgani et de tant d'autres nous montrent que ces paroles de l'Imitation se réalisent tous les jours. Il est donc bien vrai que Dieu vit en nous comme un ami intime.

3° Il n'y reste pas oisif; il y agit comme le plus puissant des *collaborateurs*. Sachant bien que de nous-mêmes nous ne pouvons cultiver cette vie surnaturelle qu'il met en nous, il supplée à notre impuissance en collaborant avec nous par la grâce actuelle. Avons-nous besoin de lumière pour percevoir les vérités de la foi qui désormais guideront nos pas? C'est lui, le Père des lumières, qui viendra éclairer notre intelligence sur notre fin dernière et les moyens de l'atteindre, lui qui nous suggèrera ces bonnes pensées inspiratrices des bonnes actions. Avons-nous besoin de force pour vouloir sincèrement orienter notre vie vers notre fin, pour le vouloir énergiquement et constamment? C'est lui qui nous donnera ce concours surnaturel qui nous

(1) *Apoc*, III, 20.
(2) *Imit*, l. II, c. 1, v. 1.

permet de vouloir et d'accomplir nos résolutions, « operatur in vobis et velle et perficere (1) ». S'il s'agit de combattre nos passions ou de les discipliner, de vaincre les tentations qui parfois nous obsèdent, c'est lui encore qui nous donnera la force d'y résister et d'en tirer parti pour nous affermir dans la vertu : « Fidelis est Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum (2) ». Quand, fatigués de faire le bien, nous serons portés au découragement et aux défaillances, il s'approchera de nous pour nous soutenir et assurer notre persévérance : « qui cæpit in vobis opus bonum, ipse perficiet usque in diem Christi Jesu (3) ». En un mot, nous ne serons jamais seuls, même alors que, privés de consolation, nous nous croirons abandonnés : la grâce de Dieu sera toujours avec nous, pourvu que nous consentions à travailler avec elle : « gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi : non ego autem, sed gratia Dei mecum (4)... Dei enim sumus adjutores (5) ». Appuyés sur ce tout puissant collaborateur, nous serons invincibles : « omnia possum in eo qui me confortat (6) ».

4° Ce collaborateur est en même temps un *sanctificateur* : en venant habiter notre âme, il la transforme en un temple saint orné de toutes les vertus : « Templum Dei sanctum est : quod estis vos (7) ». Le Dieu qui vient en nous par la grâce, ce n'est pas en effet le Dieu de la nature, mais le Dieu vivant, la Trinité sainte, source infinie de vie divine et qui ne demande qu'à nous faire participer à sa sainteté, « ad eum veniemus » ; parfois sans doute

(1) *Philip.*, II, 13.
(2) *I Cor.*, X, 13.
(3) *Philip.*, I, 6.
(4) *I Cor.*, XV, 10.
(5) *I Cor.*, III, 9.
(6) *Pbilip.*, IV, 13.
(7) *I Cor.*, III, 17.

cette habitation est attribuée au Saint-Esprit, par *appropriation*, parce qu'elle est une œuvre d'amour ; mais, comme elle est une œuvre *ad extra*, elle est commune aux trois divines personnes. Voilà pourquoi saint Paul nous appelle indifféremment les temples de Dieu et les temples du Saint-Esprit : «Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis ? (1). »

Il y vient pour nous communiquer une participation à sa vie : « Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ (2) ». La *grâce habituelle* met en nous *un principe vital surnaturel* qui divinise pour ainsi dire la substance même de notre âme, ou, pour parler plus exactement, la rend *déiforme* « divinæ consortes naturæ » ; pour permettre à nos facultés de faire des actes surnaturels, il les perfectionne par les *vertus* infuses et les *dons* du Saint-Esprit : « caritas Dei diffusa est in cordibus vostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (3) ». Et, pour mettre en œuvre cet organisme surnaturel, il nous distribue en temps opportun ses *grâces actuelles*. Par là tout se trouve sanctifié et divinisé en nous, notre substance par la grâce habituelle, nos facultés par les vertus et les dons, nos actes par la grâce actuelle. Le Dieu de la Trinité vivant et agissant en nous est donc bien le principe de notre sanctification, la source de notre vie intérieure. C'est ce que nous comprendrons mieux encore en étudiant l'union intime que cette habitation crée entre Dieu et notre âme.

II. — *Union produite par la grâce entre Dieu et notre âme.*

Puisque Dieu vit en nous comme un père très aimant, comme un ami intime et un précieux collaborateur, qui

(1) *I Cor.*, III, 16.
(2) *II Petr.*, I, 4.
(3) *Rom.*, V, 5.

nous sanctifie et nous divinise dans la mesure où nous pouvons l'être, il est évident qu'il en résulte pour notre âme une union très étroite avec cet hôte divin. C'est avant tout une *union morale* qui crée entre lui et nous les rapport les plus affectueux et les plus sanctifiants : parce qu'il se donne si complètement à nous, nous aimons à faire nôtres, à épouser pour ainsi dire, ses pensées, ses sentiments, ses volitions, à nous rapprocher de l'idéale perfection dont il est le plus parfait exemplaire : « Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester cælestis perfectus est (1) » ; nous ne formons plus avec lui qu'un cœur et qu'une âme, « cor unum et anima una ». C'est ce qui résulte de tout ce que nous avons déjà dit.

Mais n'y a-t-il pas quelque chose de plus, quelque chose de *physique* dans cette union ?

1° Les *comparaisons* employées par les Pères sembleraient l'indiquer.

a) Un grand nombre d'entre eux nous disent que l'union de Dieu avec l'âme est semblable à celle de l'âme et du corps : « Il y a deux vies en nous, dit saint Augustin, la vie du corps et celle de l'âme, la vie du corps, c'est l'âme, et la vie de l'âme, c'est Dieu « sicut vita corporis anima, sic vita animæ Deus (2) ». Ce ne sont là évidemment que des analogies ; tâchons de dégager la vérité qu'elles contiennent. L'union entre le corps et l'âme est *substantielle*, si bien qu'ils ne forment plus qu'une seule et même nature, une seule et même personne. Il n'en est pas ainsi de l'union entre notre âme et Dieu : nous conservons toujours notre nature et notre personnalité, et demeurons ainsi essentiellement distincts de la divinité. Mais, de même que l'âme donne au corps la vie dont il jouit, ainsi Dieu, sans être la forme de l'âme, lui donne sa vie surnaturelle, vie non pas égale, mais *véritablement*

(1) *Matth.*, V, 48

(2) *Enarrat. in psal. 70*, sermo 2, n 3. P. L. 36, 893.

et *formellement* semblable à la sienne ; et cette vie constitue une union très réelle entre notre âme et Dieu. Selon une comparaison fréquemment employée par les Pères, le Saint-Esprit imprime en nous l'image de Dieu comme un sceau imprime son image sur la cire ; ils ajoutent que, comme le fer plongé dans la fournaise devient semblable au feu, ainsi notre âme plongée dans la fournaise de la divinité lui devient semblable.

Ces comparaisons montrent bien que notre union avec Dieu n'est pas simplement morale, mais suppose une réalité concrète que Dieu nous communique et qui sert de trait d'union entre lui et nous ; assurément cette relation nouvelle n'ajoute rien à Dieu, mais elle perfectionne notre âme et la rend déiforme ; l'Esprit Saint est ainsi non la cause formelle, mais la cause *efficiente* et *exemplaire* de notre sanctification.

b) Cette même vérité se dégage de la comparaison faite par quelques auteurs (1) entre l'*union hypostatique* et l'union de notre âme avec Dieu. Assurément la différence entre les deux est essentielle : l'union hypostatique est *substantielle* et *personnelle*, puisque la nature divine et la nature humaine, bien que parfaitement distinctes, ne forment plus en Jésus-Christ qu'une seule et même personne, tandis que l'union de l'âme à Dieu par la grâce nous laisse notre personnalité propre, essentiellement distincte de la personnalité divine et ne nous unit à Dieu que d'une façon *accidentelle* : « Elle se fait, en effet, par l'intermédiaire de la grâce sanctifiante, « accident » surajouté à la substance de l'âme ; or, dans le langage scolastique, l'union d'un accident et d'une substance s'appelle une union « accidentelle (2) ».

Il n'en est pas moins vrai que l'union de l'âme à Dieu est bien une union *de substance à substance* (3), que

(1) Bellamy, *La Vie surnaturelle*, p. 184-191

(2) Cardinal Mercier, *La Vie intérieure*, éd. 1919, p. 392.

(3) C'est au fond la pensée du cardinal Mercier, quand il ajoute (*l. c.*):

l'homme et Dieu sont en contact aussi intime que le fer et le feu qui l'enveloppe et le pénètre, que le cristal et la lumière. Pour tout résumer en un mot, l'union hypostatique fait un homme-Dieu, l'union de la grâce fait des *hommes de Dieu* ; et de même que les actions du Christ sont divino-humaines ou théandriques, ainsi celles du juste sont *déiformes*, faites en commun par Dieu et par nous, et à ce titre méritoires de la vie éternelle qui n'est autre chose qu'une union immédiate avec la divinité. On peut donc dire, avec le P. de Smedt (1), « que l'union hypostatique est le type de notre union avec Dieu par la grâce et que celle-ci en est l'image la plus parfaite qu'une pure créature puisse reproduire en elle. »

Concluons avec le même auteur, que l'union de la grâce n'est pas purement morale, mais qu'elle contient un élément physique qui nous permet de l'appeler *physico-morale* : « La nature divine est véritablement et dans son être propre unie à la substance de l'âme par un lien spécial de manière que l'âme juste possède en elle la nature divine comme lui appartenant, et, par conséquent possède un caractère divin, une perfection d'ordre divin, une beauté divine, infiniment supérieure à tout ce qu'il peut y avoir de perfection naturelle dans une créature quelconque existante ou possible (2) ».

2° Si, laissant de côté les comparaisons, nous étu-

« En un sens, cependant, cette union est *substantielle*, car, d'une part elle se fait de substance à substance, sans l'interposition d'aucun accident naturel, et, d'autre part, elle met l'âme en communication directe avec la substance divine, elle met cette substance immédiatement à sa portée comme un bien dont elle a la faculté de jouir, de disposer. » Ainsi s'expliquent les expressions des *Mystiques* qui, avec saint Jean de la Croix, parlent de ces attouchements divins « qui ont lieu *de la substance de l'âme à la substance de Dieu*, dans le commerce d'une intime connaissance amoureuse. » (*Nuit*, l. II, ch 23) Le P. Poulain, dans les *Grâces d'Oraison*, ch VI (Citations), a recueilli un grand nombre de textes des *Contemplatifs* sur ce sujet.

(1) *Notre Vie surnaturelle*, p 51.

(2) *Op. cit.*, p. 49.

dions le *côté doctrinal* de la question, nous arrivons à la même conclusion. Dans le ciel, les élus voient Dieu face à face à face, sans intermédiaire ; c'est l'essence divine elle-même qui joue le rôle d'espèce impresse : « in visione quo Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quo intelliget (1) » Il y a donc entre eux et la Divinité une union vraie, réelle, qu'on peut appeler *physique*, puisque Dieu ne peut être vu et possédé qu'à la condition d'être présent à leur esprit par son essence et ne peut être aimé que s'il est effectivement uni à leur volonté comme objet d'amour : « amor est magis unitivus quam cognitio (2) ». Or, la grâce n'est autre chose qu'un commencement, un germe de la gloire : « gratia nihil est quam inchoatio gloriæ in nobis (3) ».

Donc l'union commencée sur terre entre notre âme et Dieu par la grâce est au fond du même genre que celle de la gloire, réelle et en un certain sens physique comme elle. Ainsi conclut le P. Froget, dans son beau livre de *L'Habitation du Saint-Esprit* (p. 159), en s'appuyant sur de nombreux textes de saint Thomas : « Dieu est donc réellement, physiquement, substantiellement présent au chrétien qui a la grâce ; et ce n'est pas une simple présence matérielle, c'est une vraie possession accompagnée d'un commencement de jouissance ».

Cette même conclusion découle encore de l'analyse de la grâce elle-même. Selon l'enseignement du Docteur Angélique, basé sur les textes même de la Sainte Ecriture que nous avons cités, la grâce habituelle nous est donnée pour jouir non seulement des dons divins, mais des personnes divines elles-mêmes : « Per donum gratiæ gratum facien-

(1) S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. 92, a. 1 ad 8.

(2) *Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 28, a. 1 ad 3.

(3) *Sum. theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. 24, a. 3 ad 2. Telle est aussi la pensée de Léon XIII, dans son Encyc. *Divinum illud munus* : « Hæc autem mira conjunctio, quæ suo nomine inhabitatio dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepat quæ cælites Deus beando complectitur. » Cavallera, *Thesaurus doctrinæ cathol.*, n. 546.

tis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut *ipsâ divinâ personâ fruatur* (1) ». Or, ajoutera-t-on un peu plus tard, pour jouir d'une chose, il faut la présence de cet objet, et par conséquent pour jouir de l'Esprit-Saint, sa présence est nécessaire aussi bien que le don créé qui nous unit à lui (2). Et comme la présence du don créé est *réelle* et *physique*, celle du Saint-Esprit n'est-elle pas du même genre?

Ainsi donc les déductions de la foi aussi bien que les comparaisons des Pères nous autorisent à dire que l'union de notre âme avec Dieu par la grâce n'est pas seulement morale, qu'elle n'est pas non plus substantielle au sens propre, mais qu'elle est tellement réelle qu'on peut l'appeler *physico-morale*. Comme elle demeure en même temps voilée et obscure, et qu'elle est *progressive*, en ce sens que nous en percevons d'autant mieux les effets que nous cultivons davantage la foi et les dons du Saint-Esprit, les âmes ferventes, qui soupirent après l'union divine, se sentent vivement pressées d'avancer chaque jour dans la pratique des vertus, afin de posséder plus parfaitement ce Dieu qui seul par sa présence et son amour peut faire leur bonheur : c'est ce qu'il nous reste à expliquer.

III. — *Des actes qui accompagnent la pensée de Dieu vivant en nous.*

1° Quand on pense fréquemment à ce Dieu trois fois saint qui vit en nous, le premier sentiment qui jaillit comme spontanément du cœur, c'est celui de l'*adoration :* « Glorificate et portate Deum in corpore vestro (3) ». Com-

(1) *Sum. theol.*, I, q. 43, a. 3 ad 1.

(2) « Ad fruendum eo quo fruendum est, requiritur præsentia fruibilis et etiam dispositio debita fruentis: unde requiritur præsentia Spiritus Sancti et ejus donum, scilicet amor quo inhæreatur ei ». Ps. Bonaventura, *Compendium Theol. verit.*, l. I, c. 9.

(3) *I Cor.*, VI, 20.

ment, en effet, ne pas glorifier, bénir, remercier cet hôte divin qui transforme notre âme en un véritable sanctuaire? Quand Marie eut reçu en son chaste sein le Verbe incarné, sa vie ne fut plus qu'un acte perpétuel d'adoration et de reconnaissance : « Magnificat anima mea Dominum... fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen ejus » ; tels sont aussi, bien qu'à un degré moindre, les sentiments d'une âme qui prend conscience de l'habitation du Saint-Esprit en elle : elle comprend qu'étant le temple de Dieu, elle doit sans cesse s'offrir comme une hostie de louange à la gloire des trois divines personnes. Au commencement de ses actions, en faisant le signe de la croix « in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti », elle leur consacre chacune de ses actions; en les terminant, elle reconnaît que tout ce qu'elle a fait de bien doit leur être attribué : « Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto ». Elle aime à redire les prières liturgiques qui célèbrent leurs louanges : le « Gloria in excelsis Deo », qui exprime si bien tous les sentiments de religion à l'égard des divines personnes et surtout du Verbe incarné; le « Sanctus », qui proclame leur sainteté ; le « Te Deum » qui est l'hymne de la reconnaisnaissance. En face de cet hôte divin, si bienveillant sans doute, mais qui ne cesse d'être Dieu, elle reconnaît humblement son entière dépendance de Celui qui est son premier principe et sa dernière fin, son incapacité à le louer comme il le mérite, et, dans ce sentiment, elle s'unit à l'Esprit de Jésus qui seul peut rendre à Dieu la gloire à laquelle il a droit : « Spiritus adjuvat infirmitatem : nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (1) ».

2° Après avoir adoré Dieu et proclamé son néant, l'âme se laisse aller aux sentiments de *l'amour* le plus confiant. Tout infini qu'il soit, il s'abaisse vers nous comme le père le plus aimant vers son fils et nous invite à l'aimer : « Præ-

(1) *Rom.*, VIII, 26.

be, fili, cor tuum mihi (1) », cet amour, il a le droit de l'exiger impérieusement ; mais il préfère nous le demander doucement, affectueusement, pour qu'il y ait, pour ainsi dire, plus de spontanéité dans notre réponse, plus d'abandon filial dans notre recours à lui : « Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet (2) ». Comment ne pas répondre à tant de prévenances délicates, à des sollicitudes si maternelles par un amour confiant ? Ce sera un amour *pénitent*, pour expier nos trop nombreuses infidélités dans le passé et dans le présent ; un amour *reconnaissant*, pour remercier cet insigne bienfaiteur, ce collaborateur dévoué qui travaille notre âme avec tant d'assiduité ; mais surtout un amour d'*amitié* qui nous fera converser doucement avec le plus fidèle et le plus généreux des amis, et épouser tous ses intérêts, procurer sa gloire, faire bénir son saint nom. Ce ne sera donc pas un simple sentiment affectueux, ce sera un amour *généreux*, allant jusqu'au sacrifice, à l'oubli de soi, au renoncement à la volonté propre par la soumission aux préceptes et aux conseils divins : « non mea voluntas, sed tua fiat. »

3° Cet amour nous conduira donc à *l'imitation* de l'adorable Trinité, dans la mesure où elle est compatible avec la faiblesse humaine. Fils adoptifs d'un Père très saint, temples vivants du Saint-Esprit, nous comprenons mieux la nécessité de respecter et notre corps et notre âme. C'était la conclusion que l'Apôtre inculquait à ses disciples : « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est quod estis vos (3) ». L'expérience prouve qu'il n'est pas, pour les âmes généreuses, de motif plus puissant que celui-là pour les détourner du péché et les exciter à la pra-

(1) *Prov.*, XXIII, 26.
(2) *Ps.* LIV, 23 ; cf. *Matth.*, VI, 26 ; *I Petr.*, V, 7.
(3) *I Cor.*, III, 16-17.

tique des vertus ; ne faut-il pas en effet purifier et orner sans cesse un temple où réside le Dieu trois fois saint ? Du reste, quand Notre-Seigneur veut nous proposer un idéal de perfection, il ne va pas le chercher en dehors de la sainte Trinité : « Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est (1) ». De prime abord, cet idéal semble trop élevé ; mais quand on se rappelle que nous sommes les fils adoptifs du Père, et qu'il vit en nous pour y imprimer son image et collaborer à notre sanctification, on comprend que noblesse oblige et que c'est un devoir de nous rapprocher sans cesse des divines perfections. C'est surtout pour pratiquer la charité fraternelle que Jésus nous demande d'avoir devant les yeux ce modèle parfait qu'est l'indivisible unité des trois divines personnes : « Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint (2) ». Prière touchante, dont saint Paul se fera un jour l'écho, en suppliant ses chers disciples de ne pas oublier qu'étant un seul corps et un seul esprit, n'ayant qu'un seul et même Père qui habite en tous les justes, ils doivent conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix (3).

Nous pourrions compléter cette énumération et montrer comment toutes les vertus découlent du culte de la Sainte Trinité vivant en nous. Ce que nous avons dit suffit à nous convaincre que cette dévotion est vraiment la base, le fondement, le principe de la vie intérieure. Quand on pense souvent à cette grande vérité, que saint Paul et saint Jean rappellent constamment aux fidèles de leur temps, à savoir que notre âme est la maison de Dieu, le temple où il daigne habiter comme père, comme ami, comme collaborateur, qui ne se sent porté, à l'exemple de Sainte Catherine

(1) *Matth.*, V, 48.
(2) *Joan.*, XVII, 21.
(3) « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Unum corpus et unus spiritus .. Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus. » (*Ephes.*, IV, 3-6.

de Sienne, à se retirer fréquemment dans cette *petite cellule*, pour lui rendre nos devoirs de religion et d'amour, pour lui offrir nos actions comme autant d'hosties de louange, pour le prier avec une confiance toute filiale, pour essayer de nous rapprocher de lui, en imitant, dans la mesure du possible, ses perfections et surtout son inépuisable charité ? C'est à quoi s'essayent aujourd'hui un grand nombre d'âmes ferventes : leur vie intérieure en devient plus profonde, plus unie à Dieu et au Verbe incarné : « Vivere summe Deo in Christo Jesu (1) », leur apostolat plus fécond. C'est là aussi qu'elles trouvent la paix et le bonheur dans la mesure où on peut en jouir sur terre ; et volontiers, au milieu même de leurs épreuves et de leurs sacrifices, elles redisent la parole de Sœur Elisabeth de la Trinité : « J'ai trouvé mon ciel sur la terre, puisque le ciel c'est Dieu et Dieu est en mon âme; le jour où j'ai compris cela, tout s'est illuminé pour moi. »

La Solitude, Issy. Adolphe TANQUEREY, S. S.

(1) OLIER, *Pietas Seminarii.*

NOTES ET DOCUMENTS

« LA VIE DANS LE CHRIST »
DE
NICOLAS CABASILAS (1).

Nicolas Cabasilas passe pour un des plus grands auteurs mystiques byzantins. Evêque de Thessalonique dans la seconde moitié du quatorzième siècle, personnage diplomatique influent, chargé d'importantes missions ecclésiastiques, il fut l'ami du basileus Jean Cantacuzène, et, au moins dans la partie la plus brillante de sa vie, l'ennemi des Paléologues ; comme son oncle, Nil Cabasilas, à qui il succéda sur le siège de Thessalonique, comme Grégoire Palamas, dont il paraît avoir été un adepte, il détestait les Latins et leurs défenseurs à Byzance ; par son action politique et littéraire, il favorisa les moines de l'Athos et défendit la contemplation « *hésychaste* » (2) c'est-à-dire *quiétiste*, au sens le plus fort du mot.

(1) Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. — Les six premiers livres ont été publiés en 1604 par Jacques Pontanus (J. Spanmüller S. J., de Bruck en Bohême), d'après le *Cod. Vindob. 210.* — L'ouvrage entier (7 livres) a été publié d'après le même *Codex* (Greifswald, 1849) par W. Gass, qui devait ignorer l'édition de 1604. — Migne (1865), que nous citons, a repris l'édition de Pontanus qu'il a complétée par celle de Gass. (P. G. 150, col. 493-726).

Sur *Nicolas Cabasilas*, cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e éd. (1896), p. 159 ; Hauck. *Realencyclopädie* ; Jugie, *Echos d'Orient*, t. 13 (1910), p. 338-343 (*L'éloge de Matthieu Cantacuzène*) ; juillet 1919, p. 375-389. (*La doctrine mariale de N. C.*)

(2) Nous préparons sur Cabasilas et l' « hésychasme » une étude historique plus étendue.

Il nous a paru utile d'étudier dans un de ses écrits les moins inconnus : « *La Vie dans le Christ* », sa doctrine mystique. Nous ne prétendons évidemment pas exposer dans ce travail l'enseignement fort riche et un peu touffu du grand docteur orthodoxe, mais seulement en détacher quelques éléments qui nous ont paru plus essentiels et caractéristiques de sa piété.

A la première lecture de « *La Vie dans le Christ* », on est agréablement surpris de « trouver un homme ». Les auteurs byzantins sont presque toujours subtils et experts à se servir de leur langue ; mais souvent aussi ils sont ennuyeux par leur prolixité, leur emphase, le vide de leur pensée, leur servilité à l'égard des Pères grecs; s'ils se contentaient de puiser dans les ouvrages du quatrième et du cinquième siècles les doctrines traditionnelles, on ne pourrait que les en louer ; mais leur style n'est souvent qu'un pastiche, leur doctrine qu'un plagiat de celle du « bienheureux Jean » (Chysostome), de « l'admirable Basile », et surtout du « divin Denys » (1) ; en particulier, l'influence du pseudo-Aréopagite, de ses épithètes et de ses périphrases éblouissantes, n'a pas peu contribué à dessécher dans les écrivains de la fin du Bas-Empire la fraîcheur du style et de la pensée.

Nicolas Cabasilas paraît avoir été exempt de ces défauts, au moins en partie : une pensée jeune et personnelle vivifie son style encore un peu trop engoncé dans les opulentes formules de Denys ; il sait rafraîchir les vieilles comparaisons : « lumière du soleil » et grâce de Dieu, « combats athlétiques » et ascèse chrétienne... ; on lui découvre plus de légèreté, plus de tendresse aussi ; une intelligence plus profonde de la réalité surnaturelle, et de la réalité en général ; la personne du Sauveur lui apparaît en des attitudes moins hiératiques, plus humaines et plus divines. Sans faire fi de la tradition patristique, il en use avec sobriété, il n'en est pas esclave ; « *La Vie dans le Christ* » ne contient guère qu'une citation de saint Jean Chrysostome (2), et une

(1) Cf. Ch. Diehl. *Byzance* (Flammarion, 1919), p. 277.
(2) P. G. 150, 564 B - 565 A (44 lignes).

autre de Denys (1) ; encore celle-ci n'est-elle pas littérale (2). Par contre, l'Evangile et la première Epitre de saint Jean, les Epitres de saint Paul sont les sources auxquelles il a puisé le plus fréquemment et avec bonheur.

La « *Vie dans le Christ* » est divisée en sept livres d'inégale étendue. Le premier énonce assez longuement le sujet de tout l'ouvrage : la Vie dans le Christ est donnée par le Baptême, le Saint-Chrême (Confirmation) et l'Eucharistie. Les trois livres suivants (II, III, IV) exposent le rôle de chacun de ces sacrements dans notre vie spirituelle. Le livre V^e^ est l'explication symbolique de la consécration d'un autel. Le livre VIe est un recueil de sujets de méditation qui garderont en nous la Vie divine engendrée par les Sacrements. Enfin le dernier livre est la description des joies d'un saint possédé par l'amour pur.

Pour bien saisir la portée de l'ouvrage, il faut se souvenir que Nicolas Cabasilas est un liturgiste, et donc un symboliste. Toute liturgie chrétienne, et en particulier la liturgie byzantine, est une suite de symboles ; la liturgie dite de saint Jean Chrysostome, que notre auteur avait commentée longuement (3), lui avait révélé le sens profond des cérémonies sacrées et leur relation avec notre vie intérieure : il était prêt à étudier le rôle des sacrements, des « mystères » comme disent les Grecs — de ces rites visibles qui donnent la grâce invisible.

Les développements purement liturgiques ne manquent pas dans la « *Vie dans le Christ* » par exemple, la description des rites du baptême (528 B-533 B), de la consécration d'un autel (l. V en entier).

Les idées qui nous semblent résumer la doctrine de l'ouvrage sont les suivantes :

(1) 592 B.

(2) Son autre grand ouvrage, « *l'Exposition de la Liturgie* », est plus riche de citations (P. G. 150 c. 367-492. Cf. spécial. 432 B-433 B) surtout quand il s'attaque aux Latins ; son style aussi devient alors plus ampoulé, plus semblable au style de ses contemporains.

(3) Nous admettrions volontiers que l' Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας est antérieure à « *la Vie dans le Christ* », bien que nous n'en possédions que des indices : l'amorce de certains développements, sur la médiation du Christ (477 A.), sur l'assimilation inverse de l'homme à sa nourriture eucharistique (452 C. D)...

la compénétration du monde futur et du monde présent;
les sens et facultés spirituelles;
les relations intimes du chrétien avec le Christ;
l'œuvre de l'homme dans l'union au Christ;
l'amour pur.

I. — *Compénétration du monde futur et du monde présent.*

La vie dans le Christ naît en ce monde et y prend sa source, et elle s'achève dans le monde futur, lorsque nous arrivons au grand jour... Aujourd'hui, elle est obscurcie par la chair, la brume et la corruption d'ici-bas, qui ne peut recevoir l'incorruptibilité (493 A).

Dès ici-bas, tout un monde nous environne, mystérieux et intérieur, non pas un monde d'ombres, mais un monde de réalités, d'autant plus réelles et vivantes que l'esprit est plus réel que la matière; la chair nous cache ces réalités; l'esprit y vit et s'y trouve chez lui. Le monde futur n'est donc pas seulement futur, la vie que l'on y mènera ne sera pas une vie tout autre que celle d'ici-bas, la mort ne sera pas une coupure : l'avenir vit déjà dans le présent et s'y montre à ceux qui savent l'y voir.

Le monde d'ici-bas engendre « l'homme nouveau » :

De même que l'embryon (1), tant qu'il reste dans la vie obscure et confuse (νηχτῷ : litt. : « qui nage »), est préparé par la nature à sa vie dans la lumière, et est façonné, comme d'après un modèle, selon la vie qui lui est destinée; ainsi les Saints... [Mais il y a une différence :] l'embryon ne peut avoir connaissance de cette vie, — les bienheureux ont dès maintenant beaucoup de révélations sur le monde futur. C'est que les embryons n'ont pas encore cette vie, elle est pour eux rigoureusement (ἀκριβῶς) future, aucune lumière ne parvient dans les lieux où ils demeurent, rien de ce qui constitue notre vie. — Mais pour nous, il n'en est pas ainsi : le monde futur s'est déjà comme répandu et mêlé au monde présent; le soleil futur s'est déjà levé amoureusement sur nous; le baume céleste s'est répandu

(1) Cette comparaison de « l'embryon » se trouve déjà dans la « Passion des VII Dormants ». Nous devons cette remarque, ainsi que plusieurs autres, à un Bollandiste, que nous ne saurions trop remercier.

(ἐξεκενώθη : litt. : s'est vidé) dans les lieux mal odorants, et le pain des anges a été donné aux hommes (496 B. 6).

Les Orientaux aiment les parfums. Le Saint-Chrême, composé d'une trentaine d'éléments, pénètre intimement l'Eglise grecque. Cette sensation vague, subtile, un peu immatérielle, un peu sensuelle aussi, possède pour l'Oriental un symbolisme analogue à celui que certains de nos contemporains découvrent dans la musique religieuse : une effusion, un écoulement, un embaumement. Le Christ, le « nom » du Christ, était déjà depuis longtemps pour les chrétiens « une huile répandue (1) ». — Un des termes par lesquels saint Paul définit l'Incarnation : « Il s'est vidé », rappelle à Cabasilas, par une association d'images, « l'effusion » dans le monde du baume divin. Il va même plus loin :

De même que si l'albâtre devenait parfum, et, par un artifice quelconque, se transformait en huile parfumée, le parfum ne serait plus incommunicable au-dehors, et ne resterait plus à l'intérieur, en lui-même, — ainsi, notre nature ayant été divinisée par le Corps du Sauveur, il n'y a plus rien qui sépare Dieu de la race humaine, rien qui nous empêche de participer à ses grâces, sinon le péché. Il y avait deux murs : le mur de la nature, et le mur de la volonté corrompue par le mal ; l'Incarnation du Sauveur a renversé le premier, son crucifiement a renversé le second ; aussi, après le baptême,... nous approchons du parfum et de la participation de l'Esprit... rien n'arrête plus l'Esprit dans son effusion sur toute chair (572 BC).

Il n'y a donc plus de distance entre le monde surnaturel et nous, ni même entre Dieu et nous, depuis que « le Christ est devenu la limite commune des deux natures (divine et humaine) : deux choses distantes n'ont pas de limite commune » (2). « Nous ne changeons pas de lieu » pour vivre en Dieu, « mais seulement de vie, de principe de vie » (504 A).

« Nous ne sommes pas mus vers Dieu ; nous ne sommes pas montés vers Lui ; c'est Lui qui est descendu ; nous

(1) Il y a beaucoup de réminiscences du Cantique des Cantiques, dans Nicolas Cabasilas.

(2) 572 A : « Le mur qui nous séparait est devenu parfum. » *Cant.* 2°,

ne l'avons pas cherché, nous avons été cherchés par Lui. » Et que l'on ne voie pas ici seulement une condescendance divine, mais bien un « mélange » réel, une immixtion intime de Dieu-Esprit dans notre vie (1).

Par où le surnaturel entre-t-il dans notre vie? Quelles sont les « fenêtres », les « portes » par lesquelles entre le « Soleil d'en haut »? Ce sont les Sacrements.

Dans une maison, lorsque les rayons du soleil entrent, la lumière de la lampe ne retient plus sur elle les regards... l'éclat du soleil l'emporte et s'en empare ; ainsi l'éclat de la vie future, entrant en ce monde par les sacrements et habitant dans les âmes, l'emporte sur la vie de la chair, sur la beauté de ce monde... (2).

Portes plus utiles et plus admirables que les portes du paradis : celles-ci se sont refermées sur l'homme chassé par Dieu ; celles-là au contraire s'ouvrent pour lui et ne le laissent plus sortir. Ou plutôt, il n'y a plus de portes du ciel : une déchirure s'est produite pour laisser descendre Dieu : « plus de clôture, plus de voile ». Celui qui a réconcilié, réuni et pacifié le monde d'en-haut et le monde d'ici-bas, qui a détruit la barrière qui les divisait, ne peut se renier lui-même (512 BC).

Certaines gravures liturgiques byzantines représentent le prêtre à l'autel entouré d'anges : c'est un ange qui remplit l'office de diacre, ou bien c'est un ange qui soulève le diacre portant l'Evangile, un autre ange prépare le calice, et aide le prêtre à disposer l' « astérisque » : tout le ciel semble descendu à l'église, et entourer l'iconostase de solennité et de mystère ; tel est aussi le sentiment que laissent certaines pages

(1) Un auteur russe, Berdiaiew, dans le numéro que la Revue « *Poul* » (le chemin) a consacré à Soloviev en 1911, trouve un symbole du mysticisme occidental dans le style gothique qui s'élance vers Dieu : « Dans le temple catholique, il fait froid... l'on y tend vers Dieu. . Dieu est extérieur au sujet ; au contraire, dans le temple orthodoxe... il fait chaud... l'homme n'y tend pas vers Dieu. . C'est Dieu qui descend jusqu'aux hommes... le Christ... est un fait intérieur. » Sans vouloir juger ces impressions, qu'il ne faudrait pas trop se hâter de qualifier de superficielles, il nous a semblé curieux de les rapprocher de la doctrine d'un byzantin du quatorzième siècle.

(2) 504 C. « *Portes* » cf. 508 A ; 512 B, etc.

de Nicolas Cabasilas; certaines formules, telles que « mélange, immixtion », peuvent paraître exagérées, et se rapprocher d'un certain illuminisme; cependant le contexte et l'ouvrage entier ne semblent pas justifier ce reproche : comme nous le verrons, la personne du Sauveur, du Christ de l'Evangile, y est trop vivante, elle pénètre trop une pensée nourrie de la théologie de saint Paul et de saint Jean, pour que des formules peu familières à la littérature religieuse de l'Occident méritent condamnation.

II. — *Sens et facultés spirituelles.*

Pour percevoir le monde céleste dans le monde d'ici-bas, il faut être doué de sens spirituels. Cette doctrine est familière, depuis saint Paul, à toute la littérature chrétienne; Cabasilas la précise et l'adapte à sa pensée propre.

Ceux que le monde futur recevra sans les puissances et les sens qui sont nécessaires pour y vivre (τὰς δυνάμεις καὶ τὰς αἰσθήσεις) (1), ne jouiront d'aucun bonheur : ils habiteront ce monde bienheureux et immortel comme des morts et des malheureux. La lumière peut briller, le soleil peut émettre ses rayons les plus purs ; mais l'œil n'est pas formé ; le parfum de l'esprit se répand abondamment et remplit tout ; mais, sans odorat, impossible de le saisir (496 AB).

Cette image d'un intrus vivant dans le monde bienheureux et y restant un étranger peut paraître hardie ; elle n'est pourtant que le symbole de la peine du dam : savoir qu'il y a près de soi une réalité désirable et satisfaisante pour l'âme, et ne la pouvoir saisir; être un aveugle qui tâtonne, se blesse et tombe ; — et encore (sans doute une souffrance aiguë pour les Orientaux) ne pouvoir sentir l'arome du baume répandu... : telle est la souffrance des réprouvés.

Le baptême est la naissance à la Vie d'en haut : c'est lui qui dépose dans l'âme ces facultés, qui façonne nos yeux spirituels et informe notre regard des visions surnaturelles. Pour expliquer la connaissance céleste, Nicolas Cabasilas raisonne ainsi (552 B-557 D) :

(1) Cf. 537 D ; 541 A ; 548 B C. ; 552 ; 553 ; 561 C.; 565, etc.

Il se demande comment les martyrs ont pu arriver à connaître assez le Christ pour l'aimer jusqu'à en mourir; ce sont « les traits et les charmes » du Christ qui les y ont amenés, répond-il. Par quel moyen? — L'amour naît de la connaissance : plus on connaît, plus on aime ; le baptême a donné aux martyrs une « épignose », un « sens de Dieu ». Dieu leur a donné une certaine « expérience » (πεῖρα) de Lui-même, plus parfaite que celle qui naît de l'enseignement oral (διδασκαλία). Il y a deux manières de connaître la réalité (1). l'une par l'ouïe, qui ne nous donne pas de « toucher la chose même » (2) ; elle ne nous en donne, par les mots, qu'une image ; il ne peut en être autrement : « car il est impossible de trouver dans les êtres rien de semblable à cette réalité, rien qui puisse nous servir d'exemple pour arriver à la connaître. » L'autre manière de saisir le réel est « l'expérience », qui nous « jette dans les réalités mêmes (3) ». La première ne nous livre qu'une image obscure, trouble; nous essayons de nous figurer cette réalité supérieure par ce qu'elle a de commun avec les autres ; mais « comment pourrions-nous bien connaître celui qui n'a rien de commun avec les autres êtres, rien dont nous puissions trouver le modèle, rien dont il soit lui-même le modèle ?... » Aussi l'amour qui naît de cette connaissance n'est pas proportionné à son objet. Mais ceux qui ont désiré le Christ jusqu'à « sortir de leur nature », qui l'ont désiré plus qu'il n'est possible aux hommes de désirer, ceux-là, l'Epoux lui-même les a blessés. Il leur a fait voir un rayon de lui-même. Qu'on en juge par les preuves qu'ils ont données de leur amour : pour aimer au point d'en mourir, il faut connaître celui qu'on aime, il faut l'avoir *vu*, l'avoir touché, avoir été façonné par Lui : or, ni la Loi, ni l'enseignement oral, ne pouvaient amener à cette connaissance; l'expérience même du Dieu fait chair n'y suffisait pas : les Apôtres l'ont vu, ont assisté à sa vie et à sa mort; pourtant, avant leur baptême (la Pentecôte), ils n'ont rien produit de nouveau. Mais « quand ils eurent été baptisés, quand le Paraclet fut descendu dans leurs âmes, ils devin-

(1) τῶν πραγμάτων = *rerum*. Cabasilas aime à désigner par ce terme le monde surnaturel.

(2) οὐκ αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἁπτόμεθα.

(3) τοῖς πράγμασιν ἐντυχεῖν.

rent nouveaux, ils reçurent une vie nouvelle. » Pendant la vie du Christ, il étaient tout près du Soleil, mais « ils ne percevaient pas sa lumière, parce qu'ils n'avaient pas encore reçu le baptême spirituel. »

Tous les saints en sont là : ils sont transformés dans le baptême par celui qui chasse « l'insensibilité » (ἀναισθησίαν) qui « crée un cœur de chair », qui y inscrit la Loi et le Législateur : « le Législateur s'y inscrit lui-même ». Suivent trois brefs récits de martyre pour démontrer la soudaineté de la naissance spirituelle (nous dirions : l'action du baptême *ex opere operato*) : l'acteur Porphyre fut converti par un baptême reçu sur la scène, dans une parodie des mystères chrétiens ; « les spectateurs riaient : pour lui il n'y avait plus ni rire ni théâtre, mais en réalité une naissance, une transformation : le Sacrement lui-même ». — Gélase s'est converti de la même manière. Ardalion fut aussi baptisé et crucifié sur la scène, « parce qu'il avait dit qu'il aimait le Christ, il l'aima : son amour, comme un feu, descendit de ses lèvres jusque dans son cœur. » Au contraire de ce qui arrive ordinairement : l'amour monte du cœur aux lèvres.

Telle est l'expérience (1) du Christ que le baptême dépose dans l'âme, tel est aussi l'amour qu'il crée en nous ; il ne nous donne pas seulement une « connaissance rationnelle et abstraite (2) » de Dieu ; mais les baptisés ont trouvé dans cette eau « quelque chose de plus grand, de plus proche de la réalité » (565 A) (3) : une « perception immédiate » (4) de Dieu, sa lumière touche invisiblement notre âme.

Qu'il y ait dans ces expressions quelque hyperbole, que l'on y fasse la part que l'on voudra aux défauts ordinaires des écrivains byzantins : l'enflure et le manque de goût ; — l'on découvre cependant chez Cabasilas un désir, peu commun à son époque et dans son milieu, de dépasser les for-

(1) πεῖρα : cf. encore 625 B.

(2) οὐ μεχρὶ τοῦ διανοηθῆναι καὶ λογίσασθαι.

(3) μεῖζον καὶ τοῦ πράγματος ἔγγιον.

(4) αἴσθησιν ἄμεσον 565 B. — Le terme « perception » traduit peut-être imparfaitement le mot du texte grec ; il nous suffit d'observer qu'il ne s'agit pas là d'une « perception » intellectuelle, mais seulement de la présence réelle d'un objet à un sujet connaissant. « Sensation » serait plus exact, mais un peu matériel.

mules, de briser l'enveloppe des mots usés, de décrire, autant qu'il est possible, la réalité de la connaissance surnaturelle. Son scepticisme à l'égard de la connaissance rationtionnelle peut paraître exagéré, et — comme diraient les scolastiques — notre connaissance de « l'être » est sans doute, pour lui, moins « analogue » qu' « équivoque »; peut-être éloigne-t-il trop l'être de Dieu de notre connaissance intellectuelle; l'on peut discuter pour savoir si cette « expérience religieuse » pour nous servir d'une expression en faveur de nos jours, est bien le partage de tous les baptisés (1); il n'en reste pas moins que sa distinction entre l'expérience et la connaissance abstraite, si platonicienne qu'elle puisse paraître, en est une analyse exacte, et que, sans âpreté polémique, il a souligné la supériorité de la première sur la seconde (2).

Quelle est cette réalité supérieure? Qui percevons-nous? De qui éprouvons-nous l'amour infiniment tendre? De Dieu sans doute; mais du Dieu-Sauveur, du Christ, Dieu fait Homme.

III. — *Relations intimes du Christ avec le Chrétien.*

Il serait téméraire, et un peu prétentieux, d'affirmer que jamais auteur n'a mieux parlé du Verbe Incarné, n'a été

(1) Ce passage peut satisfaire quelques scrupules : « L'illumination du baptême entre aussitôt dans l'âme de ceux qui le reçoivent, mais elle ne se montre à quelques-uns qu'après de longues années, à ceux qui ont purifié les yeux de leur âme par beaucoup de souffrances et de travaux pour l'amour du Christ. » 577. D.

(2) D'ailleurs cette contemplation de Dieu n'est jamais parfaite sur terre : « Maintenant les bienheureux sont parfaits dans leur volonté, mais non encore dans leur esprit ; on peut trouver chez eux un amour parfait, mais non pas une contemplation parfaite. S'il est vrai que le bien à venir leur est déjà présent quand ils vivent encore dans leur corps, et qu'ils ont déjà une expérience de la récompense, cette expérience n'est *ni continue, ni perpétuelle, ni parfaite* : cette vie ne le permet pas. S. Paul dit : Nous nous réjouissons en espérance, et nous marchons dans la foi, non dans la vision, nous ne connaissons que partiellement. Et pourtant il avait vu le Christ; mais il ne le contemplait pas toujours. Ce « toujours », l'avenir seulement le verra ». 724 A. B. cf. encore 565 D. 568 A. B. — La différence entre la contemplation « in via » et la vision béatifique, ne peut, nous semble-t-il, être plus nettement affirmée.

plus fécond en paraboles pour décrire la douceur et l'amour du Christ ; certaines de ses comparaisons nous ont paru cependant si personnelles, si sincères, qu'elles nous ont rappelé, — peut-être à tort — des passages de « l'Introduction à la Vie dévote ». Il est vrai que l'éternelle fraîcheur de l'Evangile renouvelle sans cesse la pensée de ceux qui le lisent sans orgueil ni pédanterie.

Nous avons déjà remarqué que Cabasilas ne se représente pas l'union du monde humain au monde divin comme une ascension de l'homme vers Dieu, mais plutôt comme une descente de Dieu vers l'homme : « Nous n'avons pas cherché Dieu : nous avons été cherchés par Lui » (1). Cette idée de la « recherche de l'homme par Dieu », inspire tous ses développements sur l'Incarnation : le bon Pasteur a recherché la brebis perdue, « il s'est courbé par terre, il a retrouvé la drachme perdue, il ne nous a pas élevés au ciel, il a incliné et abaissé le ciel vers nous » (2).

« Pour sauver le genre humain, il n'a pas envoyé un ange, mais il est venu lui-même ; il lui fallait connaître les hommes pour qui il venait (3) ; il n'est pas resté dans une région d'où il aurait mandé ses fidèles, mais il a cherché lui-même, en parcourant les pays, ceux à qui il ferait part de ses paroles... Il a passé le seuil de ceux qui avaient besoin de ses bienfaits ; il a guéri les malades en s'approchant d'eux et en les touchant de la main,.. Il aurait pu guérir Lazare de loin, il a voulu venir tout près... Il est allé délivrer lui-même les âmes des enfers... Il s'est fait plus intime à nous-mêmes que nos membres... plus nécessaire que notre cœur (617 C-620 B).

Si l'on songe à l'étiquette de la cour byzantine, que Cabasilas devait bien connaître, lui, l'ami d'un basileus, à son cérémonial compliqué — un cérémonial dont celui de Versailles ne peut sans doute donner qu'une faible idée —, à toutes les précautions que prenait l'autocrator pour se rendre mystérieux et un peu surnaturel aux yeux de ses peuples ; l'on comprend mieux l'émotion d'un byzantin devant la condescendance du grand Basileus des cieux :

(1) 504 A.
(2) *Ibid.* A. B.
(3) ἔδει μαθεῖν τοὺς ἀνθρώπους, ὑπὲρ ὧν ἀφίκετο.

De même qu'Il n'a pas voulu être cherché par les égarés, mais qu'Il les a cherchés Lui-même. Il leur a montré le chemin ; et quand, ensuite, ils ne pouvaient plus marcher, Il les prenait sur ses épaules et les portait ; quand ils tombaient, Il les relevait ; quand ils se ralentissaient, Il les excitait, quand ils s'éloignaient, Il les rappelait ; en un mot, Il n'a pas cessé de s'inquiéter de leur salut... (624 D).

Le livre VIe est, comme nous l'avons dit, un recueil de sujets de méditations. La « recherche » de l'homme par Dieu, l' « extase » de Dieu hors de Lui par amour pour nous, son « vide », sa « Kénose » pour se rapprocher de nous et ne pas nous effrayer, sa Passion dont Il se glorifie encore : voilà ce que Cabasilas propose au Chrétien pour occuper son esprit.

De même que l'amour humain met les amants hors d'eux-mêmes... ainsi son amour pour les hommes a vidé Dieu (1). Ce n'est pas en restant chez Lui, qu'Il appelle l'esclave qu'Il aime, mais Il descend le chercher Lui-même ; le riche arrive à l'hôtellerie du pauvre, Il s'avance, et, par Lui-même, Il exprime son désir, et demande du retour (τὸ ἴσον) ; rebuté, Il ne s'en va pas ; le mépris ne l'irrite pas ; repoussé, Il assiège la porte, Il fait tout pour montrer son amour, Il supporte la souffrance, Il meurt. Deux choses révèlent l'amant... combler son ami de bienfaits.... et vouloir souffrir pour lui... cette seconde marque d'amour est beaucoup plus grande que la première, mais elle était interdite à Dieu, puisque Dieu est absolument impassible . comme Il aimait l'homme, Il pouvait le combler de bienfaits ; mais souffrir.... Il ne pouvait y arriver, ni même s'en approcher ; son amour était surabondant, mais Il n'avait pas de signe pour le montrer ; et pourtant il ne fallait pas qu'Il fût ignoré de ses amis, il fallait qu'Il nous donnât l'expérience de la plus grande affection, et qu'Il nous montrât qu'Il nous aimait dû plus extrême des amours ; c'est pourquoi Il a machiné (μηχανᾶται) et exécuté cette « Kénose » ; Il s'est fait tel qu'Il pût souffrir et sentir la douleur... (644 D. 645 B).

Au ciel encore, redevenu impassible, dans son corps spiritualisé, Il a gardé ses plaies, Il les « montre avec joie aux anges », « Il est heureux de montrer qu'Il a bien souffert », Il a tout dépouillé de son corps matériel, sauf

(1) ὁ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔρως τὸν θεὸν ἐκένωσεν.

ses plaies... « Il est allé s'asseoir, avec les cicatrices qu'Il a héritées de la faiblesse humaine, sur le trône royal... » (1).

Dieu ne nous a pas seulement recherchés : il s'est uni à nous. Il est devenu tout en nous ; Il nous a « informés » de telle sorte que nous ne puissions pas agir sans nous « servir » de Lui.

Tout ce dont les Saints peuvent avoir besoin, le Sauveur l'est : Il engendre, Il élève, Il nourrit ; Il est leur lumière, leur respiration ; Il leur façonne un œil pour Lui ; Il l'illumine par Lui-même ; Il se fait voir Lui-même (2) : Nourricier et nourriture, c'est Lui qui donne le pain de vie, et c'est Lui-même qu'Il donne ; Il est la Vie des Vivants, le baume de ceux qui respirent, le vêtement de ceux qui veulent se vêtir. C'est par Lui que nous pouvons marcher, c'est Lui la route, et Il est encore le terme et le repos au bout de la route (500 C-D).

La théologie de la grâce, du Corps mystique du Christ, des Sacrements, n'enseigne pas autre chose ; la surprise que l'on peut éprouver à la lecture de certaines pages de Cabasilas, est le renouvellement de la surprise que tout chrétien a dû éprouver quand il a pénétré pour la première fois dans le secret de l'amour du Christ pour lui.

(1) « Amour fou » ἔρωτα μανικόν 648 A. Cf. encore 664 D. ; 665 A ; 673 B). C. — Il n'est pas étonnant, — et l'on devait s'y attendre, — bien qu'il s'agisse d'un byzantin du quatorzième siècle, que le « Cœur » du Sauveur ne soit pas absent de ces méditations. Il n'y est cependant l'objet que d'allusions assez fuyantes, et seulement en connexion avec la doctrine du « Corps mystique » du Christ : « Le Maître ne nous a pas seulement tendu la main : Il s'est donné tout entier à nous... nos membres sont les membres du Christ... ces pieds, ces mains dépendent de son *Cœur* » (648 B). « Puisque nous ne pouvons vivre sans être attachés à son *Cœur*, et comme nous ne pouvons être attachés à son *Cœur* sans vouloir les mêmes choses que Lui » (644 B). « La puissance de la Sainte Table attire la vraie vie de ce Bienheureux *cœur* (τῆς μακαρίας... καρδίας) ». 593 D. — Observons que le Nom propre du Christ « Jésus » n'est prononcé qu'une seule fois dans tout l'ouvrage, dans la conclusion, 726 D, Il n'est partout ailleurs désigné que sous le nom de « Christ et de Sauveur » (Σωτήρ). Ce respect pour le Nom de Jésus, que l'Occident avait déjà chanté avec S. Bernard, n'est pas particulier à notre auteur, mais lui est commun avec d'autres écrivains de son époque, par exemple Palamas.

(2) πλάττει μὲν αὐτοῖς ὀφθαλμὸν ἑαυτῷ, φωτίζει δὲ ἑαυτῷ πάλιν, παρέχει δὲ ὁρᾶν ἑαυτόν.

Notre union (ἕνωσις) avec le Christ est au-dessus de toute union (1) : l'Ecriture se sert de toutes sortes de comparaisons qui n'approchent pas de la réalité de ce contact (συναφεία) : maison et habitant ; vigne et rameaux ; mariage ; — la comparaison même des membres du corps tombe bien en-deçà de la réalité (2). Cette union est plus grande que celle de nous-mêmes à nous-mêmes. Nous ne nous servons pas sans cesse de tous nos membres ; par exemple, pour entendre, nous n'avons besoin ni de l'œil ni de la main ; mais le Sauveur, nous nous en servons à tout instant : Il est toujours et de toute manière avec nous, et ne nous laisse user d'aucun autre moyen que de Lui, ni prêter attention à autre chose qu'à Lui. Cette « nécessité admirable », cette « tyrannie amoureuse » nous tire vers Lui, et nous attache à Lui seul ; Il n'est pas seulement un compagnon, nous avons le même corps, le même sang que Lui.

Cabasilas rajeunit les vieilles comparaisons athlétiques (3), que, depuis saint Paul, les Pères n'avaient cessé d'exploiter, parfois avec moins de bonheur : « nous n'avons pas combattu, mais nous chantons ses combats, nous nous approprions ses blessures et sa mort (4) » ; nous le tirons à nous. Il n'a pas besoin de ses couronnes et du fruit de sa victoire : Il nous les donne ; et, bien mieux, ce qu'Il nous donne, ce n'est pas une couronne, mais « le Vainqueur se donne Lui-même à nous, tout couronné (5) ».

Et cette jolie trouvaille, qui n'est que le commentaire du « Je suis la Voie » : « Le Christ se trouve à l'entrée de toutes les routes de la Vie (6) », de manière que nous ne puissions passer sans passer par Lui. Nous le respirons (7), Il ne nous laisse que le travail de « supporter ses dons », de « souffrir ses grâces... »

(1) 497 C ; 500 B.
(2) παμπληθὲς ἐίσω πίπτει. 497 D.
(3) Cf. 517 ; 608-609 A.
(4) 516 D.
(5) 517 B.
(6) 520 A.
(7) Encore ce parfum du S. Chrême ! Si l'on ne connaissait que ce texte, on pourrait accuser Cabasilas de découvrir une « présence réelle » dans le Baume de la Confirmation. Mais cette accusation serait certainement injuste.

La soif des âmes humaines a besoin d'une eau infinie; et ce monde étant limité, comment pourrait-il leur suffire? Le Christ est là; et le désir de l'âme est adapté au Christ seul, comme l'œil à la lumière, l'oreille au son. Le Christ est le repos (κατάλυμα) de l'âme humaine; tout ce qu'elle désire s'y trouve (1).

Tout le livre IV est consacré à l'Eucharistie. Notre auteur la conçoit comme une participation, une « complantation » (συμφυία) (2) non pas seulement de notre corps dans le corps du Christ, mais de notre âme dans son âme. L'Eucharistie est le couronnement de la grande démarche de Dieu vers nous commencée à l'incarnation. Ce sacrement est une union (3), un « mariage célébré par beaucoup d'hymnes » (4), une « lumière pour ceux qui sont déjà purifiés », une « purification pour ceux qui se purifient encore ». (5) Enfin c'est une nourriture qui s'assimile celui qui la mange, au contraire des aliments d'ici-bas (6); cette idée d' « assimilation inverse » n'est pas nouvelle dans la théologie de l'Eucharistie : Cabasilas en a su tirer parti.

Et, sans doute, dans les pages que nous avons citées, et dans celles qui vont suivre, le lecteur découvrira-t-il quelque préciosité, une certaine subtilité dans l'usage des paradoxes que les dogmes chrétiens facilitent et imposent même; mais s'il veut se reporter au texte même de l'auteur, dont nos extraits et nos traductions soulignent l'apparente étrangeté, s'il veut se laisser guider par les éclairs de pensée qui sillonnent un développement parfois diffus, mais toujours facile et même agréable, il sera moins ébloui par le choc des mots qu'il ne sera pénétré par la piété sincère (et pourquoi pas ?) d'une âme byzantine.

Nous ne sommes guère accoutumés à considérer l'Eucharistie comme une adoption de notre nature; nous réservons ce symbole, depuis les Epîtres de saint Paul, au Sa-

(1) 561 A.
(2) 592 D.
(3) 593 D. etc.
(4) ὁ γάμος ὁ πολυύμνητος.
(5) 596 A.
(6) 597 B; 600 C; 601 D.

crement de baptême, qui est une « renaissance ». Cabasilas va plus loin (600 C-601 D) :

L'adoption humaine, dit-il, n'est qu'un mot : on ne participe qu'au *nom* de celui qui adopte ; ici on participe aux réalités mêmes (τῶν πραγμάτων) du Fils, à son sang, à son corps, à sa vie. Que faut-il pour être vraiment père ? Donner sa chair et son sang à un autre individu. Le Sauveur nous donne sa chair et son sang. Mais il y a une différence entre la paternité naturelle et la paternité du Sauveur : le sang de l'enfant appartient d'abord aux parents : ce qui *était* sang des parents *devient* sang de l'enfant, et n'appartient plus aux parents ; mais le sang dont nous vivons maintenant *est* le sang du Christ ; notre chair, la chair que nous confère le Sacrement, est le Corps du Christ : communs sont les membres, commune la vie. Commune d'une vraie communauté : ce n'est pas un bien qui passe de l'un à l'autre, mais il reste dans l'un et dans l'autre : le Christ a encore son sang, ses membres, et tout nous est commun. Les parents des enfants de la terre peuvent s'en aller et mourir, les enfants restent ; mais, pour nous, si le Christ s'en va, il ne nous reste plus qu'à mourir. Notre filiation surnaturelle constitue vraiment notre être surnaturel ; si elle s'éteint, nous nous éteignons avec elle.

« *Ce qui est au Christ est plus à nous que ce qui est à nous-mêmes* » (613 C).

Il est uni à notre âme et à notre corps même ; uni aux âmes des martyrs.

Il est aussi, d'une certaine manière, avec leur poussière morte (leurs reliques) ; Il y est mêlé ; et s'il y a, parmi les êtres visibles, des êtres où l'on peut trouver le Sauveur et le saisir, ce sont leurs ossements. C'est pourquoi dans le rituel de la consécration d'un autel, il est prescrit de leur rendre à peu près les mêmes honneurs qu'aux Saintes Espèces ; et, comme ils sont le vrai temple de Dieu, dont le temple construit de main d'homme n'est qu'une imitation, il convenait de les associer et de perfectionner ce temple matériel par le vrai temple, *comme la Loi nouvelle parfait la Loi ancienne* (536 B. C).

Ces deux mots, glissés là on ne sait trop pourquoi, sans commentaire, laissent entrevoir une synthèse de vie spirituelle : la divinisation de l'individu humain, la consécration

d'un autel ne sont qu'un symbole de la transformation du monde par Dieu fait Homme, en même temps qu'ils en sont le but et la fin.

Le Christ nous a revêtus de Lui, mais comme un vêtement intime, plus intime que nos os mêmes.

Le Mauvais a pu écorcher les martyrs du Christ par les mains des tyrans, couper leurs membres, broyer leurs os, enlever leurs viscères, arracher leurs entrailles ; mais voler ce vêtement, dépouiller du Christ les bienheureux, il y a tellement échoué qu'il les en a revêtus plus intimement qu'auparavant (648 C. 649 A).

Qu'on nous permette encore une traduction de ce passage qui nous semble résumer toute la doctrine de Cabasilas sur le Sauveur (664 D. 665 A) :

D'abord Il est descendu du ciel pour nous chercher, et voulant que nous entendions une voix familière, que nous voyions un visage familier, il a agi de telle manière... qu'Il fût à la fois notre parent et le meilleur des hommes. Puis, pour obtenir une amitié plus étroite, Il a encore ajouté ceci : Chacun s'aime soi-même et aime son parent ; mais chacun s'aime d'autant plus soi-même qu'il est plus intime à lui-même que son parent ; or, pour occuper encore une meilleure place dans notre amour... pour que nous ne nous réjouissions pas en Lui comme en un parent, mais que nous l'aimions tous comme nous nous aimons nous-mêmes, Il ne s'est pas contenté d'être notre parent en participant à notre nature, mais Il nous a fait part de son corps même, de son sang, de son esprit, — afin que l'hyperbole proverbiale de l'amitié devînt ici une réalité, et que chacun de ceux qui lui sont unis devînt « un autre lui-même » (ἄλλος αὐτός).

Ainsi bon Maître, parent, frère, époux, vêtement, notre corps, notre vie... il nous semble que l'auteur a épuisé tout le trésor de l'Ecriture, toute sa puissance d'invention, toute sa tendresse pour nous présenter le Seigneur. Les mosaïques, les ivoires byzantins nous paraissent souvent — peut-être à tort — bien froids, bien raides ; ils ne nous offrent la Vierge et le Christ que sous des traits conventionnels ; et l'on s'attend souvent — nous nous y attendions nous-mêmes — à observer les mêmes caractères dans la littérature religieuse du Bas-Empire, mourante sous le fardeau de ses trésors, étouffée par l'amas des livres des Pères et des

écrivains ecclésiastiques. Il nous semble pourtant que le Christ a trouvé en Cabasilas un peintre, non pas d'une imagination très colorée, ni d'une passion très ardente, mais pieux et aimant. Le Christ *vit* pour lui ; et, si nous avons hésité à lui donner le titre de « mystique », nous ne pourrons sans doute lui refuser celui de « spirituel », si l'on entend par là un homme — ou un auteur -- pour qui le monde invisible est un monde réel, un monde d'êtres vivants, que les phrases ne peuvent exprimer si elles ne sont renouvelées par l'amour et l'effort intérieur de celui qui les prononce.

IV. — *L'œuvre de l'homme.*

Les deux derniers livres de la « Vie dans le Christ » traitent de la part de l'homme dans son union avec le Christ.

> Cette œuvre est en partie l'œuvre de Dieu, en partie l'œuvre de notre travail propre... nous n'avons qu'à accepter la grâce, à ne pas livrer notre trésor, à ne pas éteindre la lampe allumée... (1).

C'est ainsi que Cabasilas comprend notre travail propre dans la vie spirituelle : les sacrements nous donnent la grâce, Dieu se donne à nous : à nous de ne pas le chasser, à nous de le garder. Il nous y aidera.

Cabasilas est un partisan de l'hésychasme : ses relations avec Grégoire Palamas, son amitié avec Jean Cantacuzène, sa conférence avec Nicéphore Grégoras (2) en sont la preuve. Et pourtant rien, nous semble-t-il, dans l'ouvrage dont nous nous occupons, ne trahit la moindre parenté avec la théologie palamite : nulle trace de la « lumière du Thabor », de la « quiétude » décrite par Grégoire le Sinaïte ou Palamas, de la méthode d'oraison en usage parmi leurs disciples : au contraire, tandis que ceux-ci condamnent ce

(1) 501 BC ; Cf. 640-641 B. On verra plus loin qu'il ne faudrait pas exagérer la signification de ces textes : « l'acceptation » qu'ils commandent est active et laborieuse

(2) P. G. 148. 1328-1433.

qu'ils appellent les « pensées » (λογισμοί) (1) et considèrent comme parfait celui qui a pu s'en dégager, Cabasilas consacre, comme nous l'avons dit, une bonne partie de son œuvre à exposer les « pensées » qui doivent nourrir la méditation du Chrétien. Je veux bien que son livre soit destiné *aussi bien* aux séculiers et aux laïcs qu'aux moines (2), alors que les docteurs de l'hésychasme s'adressent exclusivement à des moines ; on ne trouve pourtant pas chez lui cette défiance de la pensée humaine qui caractérise tous les quiétismes; on pourrait même trouver que la partie « discursive » de ses méditations est un peu abondante. Par ailleurs, il développe, à la fin du livre VIIe, une doctrine de l' « amour pur » que nous analyserons plus loin, sans y découvrir la moindre étrangeté...

... C'est donc une grâce de plus que Dieu nous confère en nous permettant d'achever son travail par le nôtre : c'est « une marque de son amour ineffable : Il fait Lui-même tout ce qui peut nous délivrer, et Il nous laisse apporter librement quelque chose de nous-mêmes ; Il confie notre salut au baptême ; mais Il veut que nous nous y avançions, afin que cet acte nous tienne lieu de tout le reste, et qu'Il nous soit redevable même de la grâce méritée par ses bienfaits » (3).

Notre premier pas, notre première détermination doit être de ne pas « lutter contre la volonté du Christ » ; il s'agit d'être uni à Lui ; comment Lui être uni en Lui refusant « la plus grande et la plus belle de nos puissances : la volonté (γνώμη) ? ». « Il nous faut participer à la volonté de Celui qui nous rend participants de son sang (4) ».

« Idem velle, idem nolle... » avait dit Salluste ; si nous avons le même cœur que le cœur du Christ, il nous faut avoir les mêmes désirs, les mêmes affections que Lui, et nous y exercer (ἀσκῆσαι) (5). C'est pourquoi il faut méditer,

(1) Ce mot, dans la littérature ascétique grecque, signifie presque toujours « tentation de pensée ». Dans la littérature hésychaste, il est devenu à peu près l'équivalent de « pensée », la « *pensée* » étant essentiellement *mauvaise*.

(2) Cf. 641 B ; 657 D.

(3) 540 B.

(4) 641 CD.

(5) 644 AB.

afin de remplir toujours son cœur de bonnes idées, et de n'y pas laisser le champ libre aux mauvaises.

Il y a beaucoup de sujets de méditation (μελέτης ὕλην), mais les plus agréables et les plus utiles, ce sont les Sacrements (et toutes les grâces qui s'y rattachent) : ce que nous étions avant d'être initiés, ce que nous sommes devenus depuis ; notre esclavage d'autrefois, notre liberté et royauté d'aujourd'hui ; les biens que les Sacrements nous ont procurés, les biens qu'ils nous réservent ; surtout Celui qui nous donne toutes ces richesses (ἁπάντων τούτων ὁ χορηγός) ; sa beauté, sa bonté, son amour pour notre race, et quel amour ! Quand ces pensées s'emparent de l'intelligence et occupent l'âme, il est difficile à l'esprit de se tourner ailleurs, et de porter son désir autre part... (644 C-D).

Cabasilas dit quelque part (1) que les longues prières, les longs cantiques ne sont plus de mise dans la Nouvelle Loi; ils étaient nécessaires dans l'Ancienne Loi, pour annoncer les grandes réalités futures ; aujourd'hui « les réalités apparaissent assez d'elles-mêmes ; il n'est plus nécessaire de les annoncer... Le Pontife, qui connaît les actes mêmes du Bienfaiteur, ne dit aucune des prières anciennes;... il n'énumère pas les marques de son amour ; elles sont devant nos yeux... » Il ne faudrait pas prendre ces paroles trop à la lettre ; notre auteur a sans doute le sens de la réalité surnaturelle, bien supérieure à toutes nos prières ; mais il est loin, nous l'avons vu, de dédaigner la prière, même vocale. Nous avons seulement cité ce passage pour montrer combien, à son gré, toute notre spiritualité doit s'attacher à la réalité symbolique, mais vivante, de l'action divine dans les Sacrements ; il veut que l'on prenne conscience de cette réalité et qu'on se l'approprie de plus en plus... que l'on médite.

Mais il sait tout ce qu'il en coûte de changer les habitudes de la pensée ; notre pensée est premièrement portée vers la matière, et s'attache, dès son premier éveil, à des objets sensibles : « ces pensées sont nos compagnes, du même âge que nous... » — tandis que les objets spirituels ne nous frappent que bien plus tard, et entrent dans une place occupée, et, même par une méditation attentive, il sera difficile de

(1) 633 C 634.

remplacer l'apparence par la réalité, le plaisir par le bien. De plus, les pensées bonnes, si elles sont paresseuses, sont facilement vaincues par les mauvaises, qui sont actives d'elles-mêmes ; une méditation soigneuse est nécessaire (περιέργου δεῖται μελέτης) (1).

« De même que le propre de l'homme est de penser, le propre de la pensée est de contempler le Christ... » ; il faut le regarder puisqu'Il est seul notre modèle, *nous efforcer* de Le comprendre pour savoir comment travailler (2).

Quelques lignes plus loin (3), nous rencontrons ceci : « Invoquons Dieu à toute heure... il n'est besoin d'*aucune préparation* pour la prière, ni de lieu, ni d'invocation spéciale ; il n'y a pas de lieu où Il ne se trouve, où Il ne soit avec nous ; Il est plus près de ceux qui Le cherchent que leur propre cœur » ; il faut seulement se présenter à Dieu comme un « esclave suppliant ».

Ces deux passages ne se contredisent pas formellement ; il sont pourtant différents. Il y a, nous semble-t-il, chez Cabasilas deux sentiments distincts, qu'il n'a sans doute jamais cherché à concilier, un sentiment très vif de l'action réelle de Dieu sur l'âme, de sa « recherche », de son effort d'union, — et un sentiment non moins vif de l'asservissement de notre esprit et de notre volonté à la matière. L'on dira peut-être que ces deux sentiments lui sont communs avec tous les auteurs spirituels ; mais chez lui ils paraissent s'opposer d'autant plus qu'il avait décrit d'abord avec plus de tendresse les démarches du Sauveur vers nous ; il avait semblé réduire beaucoup la difficulté de notre réponse et de notre travail pour retrouver Dieu ; et voilà qu'il réveille énergiquement l'activité mentale, et même l'activité extérieure ; il flagelle l'orgueil et exhorte à l'humilité : « Nous nous estimons grands, mais par cette estime même, nous sentons que nous éloignons le Christ (4) ; » il stigmatise comme une autre espèce d'orgueil la « peur de Dieu » et le désespoir

(1) 653 D ; 656 B.

(2) 677 CD : πειρᾶσθαι, καταμανθάνειν, καρτερία, πονεῖν... : on remarquera la force de ces expressions, et que le directeur n'enseigne pas la paresse spirituelle.

(3) 681 B.

(4) 664 BC.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

qui suit le péché ; « Nous avions une haute estime de nous-mêmes, et nous voyons que nous étions dans l'erreur puisque nous avons failli;... nous nous chagrinons, nous pleurons, nous avons le cœur rempli d'amertume, brisé ; la vie n'est plus possible pour ceux qui commettent de pareilles fautes (1) ». C'est bien l'ironie légère et compatissante du directeur qui soutient une âme prématurément fatiguée. Pourtant, le directeur reste bon, il regarde le Sauveur qui « excuse ses bourreaux, comme un bon père qui a pitié de ses enfants et adoucit leur précepteur (2) » ; il compatit aux souffrances du Christ, et y apprend à compatir aux souffrances spirituelles des autres.

Si le fait d'avoir souffert quelque douleur nous rend compatissants pour ceux qui souffrent aujourd'hui des mêmes maux, parce que nous comprenons leur souffrance... quel mal n'avons nous pas souffert ? n'avons-nous pas été exilés de notre vraie patrie ?... aussi serons-nous miséricordieux... nous ferons part à notre prochain de cette compassion que nous a témoignée notre commun Maître (673 D).

On voit déjà comment les deux sentiments dont nous parlions à l'instant peuvent s'harmoniser en Cabasilas, — peut-être à son insu — dans la bonté, et surtout dans l'amour de Dieu; la paix, « que le Seigneur a tant estimée qu'Il a donné son sang pour nous l'obtenir (3) » naît de l'amour, de l'*amour pur*, puisé dans la méditation et la contemplation du Sauveur.

V. — *L'amour pur.*

L'amour des autres, c'est l'amour du « bien en soi ».

L'amour du « bien en soi », c'est l'amour de Dieu.

L'amour de Dieu, c'est la plus haute manière de s'aimer soi-même en se sacrifiant, en se divinisant.

Enfin, la vraie vie, c'est l'amour.

Ces quatre propositions, un peu géométriques, pourraient résumer la conclusion de la « *Vie dans le Christ* » (4).

(1) 652 C ; 653 C.
(2) 669 BC.
(3) 677 A.
(4) 701 C ; 726.

On voit du premier coup d'œil ce que de tels axiomes renferment de platonisme plus ou moins dionysien (1). Mais ce platonisme est pénétré de l'esprit de l'Evangile, c'est-à-dire que le « bien en soi » ne tarde pas à se confondre dans la pensée de l'auteur avec le Dieu des Chrétiens, et surtout avec le Verbe fait chair ; le « bien en soi » est devenu une personne humaine, « folie pour les Grecs » !

Ce platonisme est aussi tout orienté vers la vie spirituelle : tous ces développements ont pour but de rechercher ce qui cause la paix, la joie d'un saint, sa joie « extatique » c'est-à-dire la joie qui le fait sortir de lui ; c'est pour expliquer et établir cette joie dans l'âme de son lecteur que Cabasilas accumule les spéculations théologiques et philosophiques ; nous allons le suivre, en essayant de ne nous servir que de ses formules.

La nature du bien est de se communiquer ; quiconque aime son prochain, tout son prochain, montre qu'il aime le « bien en soi », et qu'il en participe, car un homme ne peut être bon pour les autres sans être bon en lui-même : il est d'abord son propre compagnon à lui-même, et ce n'est qu'en se dépassant lui-même qu'il peut se préoccuper d'autrui ; l'homme bon se donne donc à tous comme il se donne à lui-même, se réjouit et s'afflige pour les autres comme pour lui-même (704 C-705 D).

L'homme qui aime le « bien en soi » dans les autres aime Dieu : il se réjouit des œuvres de Dieu qu'il rencontre à tout instant dans les autres et en lui-même, puisqu'il est lui-même l'œuvre de Dieu. La joie qu'il éprouve alors et qui naît de son amour, est, en quelque manière, infinie, car il faut mesurer la joie à son objet ; la puissance de désir correspond à l'objet désiré, et si cet objet est infini, le désir pourra-t-il être limité ?

S'il est limité par nature, rien de créé cependant ne lui convient ;

(1) Il nous est difficile de distinguer ce qui, dans l'œuvre de Cabasilas, dérive immédiatement de Platon, et ce qu'il a reçu par l'intermédiaire du pseudo-Aréopagite ; certaines discussions, telles que, par exemple, la recherche du vrai mal (689 A ; 692 C), nous paraissent trahir une lecture des « Dialogues » eux-mêmes ; d'autres passages au contraire, — et plus nombreux — semblent dériver de Denys. Cf. par ex. 705 B ; 709 C.

tout est en-dessous et en-deçà de lui, il regarde au-delà de tous les biens qu'il peut rencontrer et même de tous les biens en général, et il recherche toujours l'absent, méprisant toutes les choses présentes (705 D-708).

Si la nature de ce désir est limitée, son élan du moins ne l'est pas ; c'est qu'il est fait pour Dieu. Si l'âme est immortelle, et relativement infinie, c'est qu'elle a besoin de Dieu, de l'Infini, pour se réjouir pleinement; elle ne se réjouit jamais pleinement hors de Dieu, car elle s'arrête toujours à ce dont sa nature finie peut jouir, ignorant tout le reste et n'en jouissant pas. C'est pourquoi le saint se réjouit de la joie infinie de Dieu, et transporte en lui sa volonté et son désir : il se réjouit de Dieu, non pas en tant qu'il en jouit, mais en tant que Dieu jouit de ses biens; il est riche et heureux de la richesse et du bonheur de Dieu, et oublie qu'il est pauvre et malheureux ; il s'approprie le bien de Dieu, il s'approprie Dieu même, le seul Etre aimable en soi; il sort de lui; ayant porté ailleurs sa vie et son désir, il s'ignore lui-même; l'amour humain connaît de ces transports, mais l'amour divin dépasse l'amour humain de toute la distance qui sépare Dieu de l'homme (1).

Ainsi le Saint s'aime lui-même en se perdant en Dieu. Qu'est-ce qui nous fait aimer si fort notre âme? C'est la volonté d'être, et d'être heureux. Or être heureux n'est autre chose qu'aimer Dieu. Il est donc évident qu'en aimant Dieu, nous aimons notre âme. Les hommes se trompent, ils n'honorent pas leurs âmes comme il faudrait, selon la raison ; le saint sait où trouver l'être, il sait se servir de lui-même : il aime Dieu pour Lui seul, et son âme, et l'être, et toute chose, à cause de Lui. S'il aime son âme comme son bien propre (οἰκεῖόν τι) il sait que le Sauveur lui est plus propre que son âme même (οἰκειότερος); c'est par Lui que son âme et l'être même lui est apparenté (συγγενές); car si nous nous recherchons nous-mêmes, c'est que nous sommes distants de nous-mêmes, et Dieu seul peut nous unir à nous-mêmes en s'unissant à nous (709 B-313 B). Saint Jean Baptiste trouvait bon que Jésus s'attachât les regards de tous,

(1) 708 D ; 709 B.

prêchât au monde entier... et comme l'épouse écoute son époux, il lui suffisait de l'écouter debout dans la foule : la voix de son Bien-aimé le dédommageait de toute sa peine. Saint Paul aimait son bonheur, non pas pour lui-même, mais pour Celui pour qui il l'aurait repoussé, s'il avait fallu (717 D-720 B).

Ainsi le saint envahit le royaume de Dieu ; c'est un violent : il n'attend pas qu'on lui donne le royaume, qu'on vienne le chercher ; de lui-même il s'en empare, et se couronne lui-même (713 A. B). Dieu ne fait rien contre la volonté du saint, puisque sa volonté est celle de Dieu (716 D).

Tel est l'amour pur, l'amour vrai que la grâce dépose dans l'âme des initiés ; ce qu'elle fait en eux, l'expérience qu'elle leur donne, ceux-là la connaissent qui l'ont reçue ; — ce que l'on peut dire, c'est qu'elle donne la perception des biens divins, la saveur de grandes réalités, l'espoir de plus grandes encore, et, par l'expérience des réalités présentes, une foi ferme en celles qui n'apparaissent pas encore (720 D. 721 A).

Ne pourra-t-on pas dire que cet amour du Christ est la vie même dans le Christ : vie en partie cachée, dans son essence et ses efforts intérieurs, et en partie visible, par les œuvres que cet amour inspire, et par la joie en Dieu, qui est le fruit de l'Esprit. — On ne se trompe pas en appelant l'amour une vie : il est une union à Dieu, et c'est là la vie, de même que la mort est la séparation de Dieu. Si la vie est la force qui meut les vivants, qu'est-ce qui meut les hommes qui vivent vraiment, les hommes dont le Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, sinon l'amour ? L'amour non seulement les conduit et les soulève, mais les arrache à eux-mêmes, et agit sur eux plus que la vie ; l'amour est plus puissant que la vie : il fait mépriser la vie, non seulement la vie passagère, mais la vie permanente. Quelle vie est plus une vie que l'amour ?

Ce qui reste quand tout s'éloigne, ce qui permet aux vivants de vivre, c'est la vie ; ainsi l'amour : Quand tout ce qui peut conduire à la vie future manquerait, si l'amour reste, il suffit seul pour cette vie dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, à qui est due toute gloire éternelle. Amen. (724 C. 725 D.).

— Ainsi s'achève « *la Vie dans le Christ* »; nous n'aurons pas la témérité de commenter cette conclusion. La logique y est parfois difficile à saisir, un peu subtile. Mais il y a la « dialectique de l'amour »; et elle était à sa place ici plus que partout ailleurs.

Qu'on nous permette seulement une fois encore d'admirer un écrivain qui, à une époque et dans un pays troublés par des guerres incessantes, agonisant depuis la conquête des Croisés, et attendant son coup de grâce, au sein d'une littérature livresque et fanée, a su trouver une expression heureuse de sa piété personnelle et d'un amour de Dieu qui nous paraît sincère (1).

Enghien (Belgique). Gabriel Horn.

LE *SPECULUM MONACHORUM*

ET LA

« DÉVOTION MODERNE »

Le moyen âge a connu toute une série de livres spirituels élémentaires où chacun trouvait selon son état, un résumé de ses devoirs, un portrait de ce qu'il devait être et que pour cette raison on désignait sous le nom de *miroirs*. La liste en serait longue à dresser ; déterminer les auteurs offrirait en plus d'un cas quelque difficulté. Mais l'étude de ces livrets populaires aurait pour intérêt de marquer le caractère ordinaire de la piété, de retrouver la spiritualité commune de toute une époque ou de tout un groupe. Trop souvent nous sommes portés à regarder uniquement l'extraordinaire, et aussi ce qui différencie les hommes et ce qui les sépare, plutôt que ce qui les rapproche.

A qui fréquente les auteurs spirituels de la « Dévotion moderne » (Frères de la Vie commune et Augustins de Windesheim) il apparaît

(1) Malgré les faiblesses de caractère du personnage politique ; ceux qui le connaissent le jugent sévèrement (cf. Jugie. *Echos d'Orient*, juillet 1919, p. 343).

très vite qu'un de leurs livres favoris, un vrai livre de chevet pour beaucoup d'entre eux, était un de ces miroirs (nous lui laisserons son nom latin), le *Speculum monachorum*.

Florent Radevijns en faisait très grand cas et l'avait toujours à sa portée ; Thomas a Kempis nous l'affirme dans la biographie si attachante qu'il a écrite de son maître (XXXIV, 3, éd. Sommalius, Lyon, 1623, p. 957). Le même Thomas a Kempis nous a conservé une lettre de Florent où celui-ci recommandait très vivement le Speculum à un religieux de Windesheim : Henri Balveren (1) avait sommé son ancien directeur (comme tous les premiers Windesémiens il était passé par la maison de Florent) de lui écrire une formule très courte de vie sainte, un « compendium perfectionis ». Après quelques avis tirés presque tous de l'*Epistula ad Fratres de Monte Dei*, qu'il attribue comme tout le monde à S. Bernard, Florent concluait :

« Je vous conseille d'avoir sous la main le *Speculum monachorum* ou *Speculum Bernardi* pour régler d'après lui tous vos actes : apprenez-le même par cœur afin que dans n'importe quelle circonstance, vous sachiez comment vous comporter ou en quoi vous auriez failli : que toutes vos actions soient précédées d'une réflexion et d'une courte prière qui vous apprenne comment il convient d'agir : et ce sera facile si, à force de le lire, vous possédez le petit livre par cœur ».

Gérard de Zutphen, mort trop tôt pour réaliser les grandes espérances que donnait son talent, « vers la fin de sa vie, comme un jeune

(1) Le chroniqueur Jean Busch (*Chronicon Windeshemiense*, I, 39, éd. Grube, Halle 1886, p. 111) a sauvé son nom de l'oubli et reproduit la lettre qui est aussi dans la *Vita* de Th. a Kempis (après le dernier chapitre, Sommalius, p. 964). Nous reviendrons tout à l'heure sur le passage cité dont voici le texte latin : « Consulo tibi ut habeas circa te *Speculum monachorum* aut (mss. Bruxelles 3445-84, fol. 308 *vel*) *Speculum Bernardi* secundum quod omnes actus tuos potes ordinare ; quem librum etiam discas exterius, quod in omnibus operibus tuis leviter occurrat, quomodo te debeas habere, aut in quo te male habuisti. Item omnes actus tuos praeveni praemeditatione (mss. cit. *devota meditatione*) et oratione brevi quomodo te deceat habere in eodem opere ; et hoc erit tibi leve, quando prompta consuetudine scis libellum exterius » ; — Dans le manuscrit cité de la Bibliothèque royale de Bruxelles, 3445-84, cette lettre suit presque immédiatement le *Speculum monachorum* de David d'Augsbourg ; il n'y a pour les séparer que la lettre de Gérard Groot à un novice, si souvent reproduite : « Novus monachus debet humiliter esse obediens .. »

religieux, se mit à lire le *Speculum monachorum* et le *Profectus religiosorum* (noter l'union de ces deux livres) dans lesquels il s'efforça de recueillir l'esprit de dévotion et de se renouveler dans sa première ferveur (1) ».

On gardait à Windesheim pour le *Speculum monachorum* une profonde estime qui venait peut-être des conseils de Florent Radewijns. Gérard Delft, élu Prieur général après la mort de Jean Vos de Huesden, mais qui par humilité renonça très vite à sa charge, un jour que les frères s'entretenaient de leurs études spirituelles, des livres qu'ils lisaient, des exercices auxquels ils se livraient et que certains sans doute exaltaient les voies mystiques, pour se garder lui et ses frères dans l'humilité : « Eh bien ! moi, leur déclara-t-il, j'étudie d'ordinaire le « Speculum peccatorum » et parfois le « Speculum monachorum », et je trouve là le sujet de mes exercices (2) ». Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer dans la liste des livres copiés à Windesheim, le *Speculum monachorum*, joint là encore au *Profectus religiosorum* (3).

Mgr Waffelaert a édité (*Collationes Brugenses*, XIV, p. 8-9) le *Propositum cuiusdam canonici* dont l'auteur, chanoine de Deventer, semble-t-il, est certainement sous l'influence des auteurs de la *devotio moderna*. Or des *libri devoti* dont le bon chanoine fait son étude ordinaire, voici les premiers mentionnés : « Les méditations de S. Bernard, le Speculum monachorum, le Speculum Bernardi, l'Epistula ad Fratres de Monte Dei, le Profectus religiosorum, l'Horologium aeternae sapientiae, etc. ».

Mauburnus, dans son *Rosetum*, vrai arsenal spirituel du quinzième siècle finissant, cite avec éloges le *Speculum monachorum* et le place en très bon rang dans la liste des livres qu'un religieux doit connaître. Voici l'ordre des livres qui ont trait à la discipline religieuse :

« Les règles et les statuts de l'ordre avec leurs explications.

Les quatre ou cinq plus fameuses explications de la Règle de S. Augustin (Hugues de S. Victor, Lambert ou Letbert de S. Ruf...) qui sont toutes à consulter.

Le *Speculum Bernardi* avec la *Formula honestae vitae*, et les autres petits opuscules de S. Bernard.

(1) *Vita* par Th. a Kempis, 7, Sommalius, p. 1001.

(2) *Chronicon Windeshem*. I, 27, Grube, p. 76.

(3) Bekker SJ., *Eene onbekende Kronijk van het Klooster te Windesheim* overgedruckt uit de *Bijdragen en mededeelingen van het historisch Genootschap gevestigd te Utrecht*. X (1887), p. 29.

Le *Speculum monachorum*. La *Schola caelestis exercitii*... (1). »

Enfin le mss. 11915-919 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, daté de 1526 et provenant de S. Martin de Louvain, nous donne la liste des livres que les novices clercs devaient lire (fol. 67 v. — 68 v.) ; on y trouve les livres suivants :

> « ... disciplina novitiorum quae incipit *primo considerare*... speculum monachorum, speculum Bernardi..... »

Quel est ce *Speculum monachorum ?* Tous les témoignages que nous venons de citer se rapportent-ils au même livre, ou désignent-ils plusieurs ouvrages sous le même nom ? Deux questions auxquelles nous voudrions essayer de répondre et dont il est inutile de signaler l'intérêt pour l'histoire de la spiritualité.

Le moyen âge a connu plusieurs *Specula monachorum*. Eliminons tout de suite comme postérieur aux témoignages cités celui de Louis de Blois, l'abbé de Liessies, qui appartient au seizième siècle.

L'opuscule de Bernard du Mont Cassin (+ 1282), le grand restaurateur du premier monastère bénédictin au treizième siècle, était peu connu dans les Pays-Bas et il ne semble pas qu'il y ait été fort utilisé. Sans doute il n'a point échappé au studieux bénédictin Trithème et il a eu en Allemagne son heure de célébrité, mais des 35 manuscrits que signale Dom Walter en tête de son édition (p. XVII-XIX), pas un seul n'appartient à une bibliothèque de Belgique ou de Hollande (2). Et il n'y a aucun indice positif qui permette d'affirmer qu'il

(1) Cette *Bibliotheca* se trouve pour la première fois dans l'édition du *Rosetum* que Jean Saulay, chanoine de Paris, fit paraitre chez Jehan Petit, en 1510, Alph. XIII, O. (éd. Douai 1620, p. 123). Possevin l'a reproduite dans sa *Bibliotheca* (Cologne, 1607, p. 215). Elle mériterait une étude, que j'espère pouvoir faire sous peu : elle reproduit, en effet, le titre de tous les livres considérés comme importants dans la tradition windesémienne ; de plus Mauburnus, réformateur des monastères Augustins de France et mort en odeur de sainteté, est par lui-même un témoin digne d'être consulté.

(2) Dans la liste des éditions précédentes donnée par D. Walter en tête de la sienne (Fribourg, Herder, 1901, p. XX, not. 2), je ne trouve pas celle de Dillingen 1616. Il y a aussi un mss. à Douai, n. 537, qui a échappé à D. W. — Sur Bernard du Mont Cassin et son *Speculum*, voir *Revue Bénédictine*, VIII (1891), p. 184-188; *Studien und Mitteil. aus d. Bened. und Cisterc. Orden*, XXI (1900), p. 411-423, XXII (1901), p. 32-48.

ait été lu des Frères de la Vie commune et des Windesémiens du quinzième siècle.

Ce n'est pas le cas pour un très court *Speculum monachorum* que Mabillon a édité parmi les apocryphes de S. Bernard : dans Migne qui reproduit Mabillon, il ne remplit pas quatre colonnes, 150 lignes environ (P. L., 184, 1175-1178). On en connaîtrait l'auteur : l'*Histoire littéraire de la France* (XIII, p. 212), dans la liste des « Ouvrages mal à propos attribués à S. Bernard », le désigne ainsi : « Le Miroir des moines, par Arnoul, religieux de l'Abbaye de Bohéri (1) », D'après cette indication, il serait de la fin du douzième ou des premières années du treizième siècle. Quoiqu'il en soit de son auteur et de son âge, ce minuscule ouvrage, que j'appellerai le *Miroir d'Arnoul*, est entré dans la Bibliothèque de la *Devotio moderna*. Quand Florent Radewijns, dans sa lettre à Henri Balveren, disait à son disciple : « ... Item secundum Bernardum ad Fratres de Monte Dei, compara diem praesentem semel in die diei praeteritae ut apprehendere possis quod proficis in virtutibus aut deficis » (Sommalius, p. 964, n. 2), il citait en réalité, non pas la lettre aux Frères du Mont-Dieu, où la phrase ne se trouve pas, mais le *Speculum Arnulphi* où elle se lit en termes presque identiques : « Comparanda est dies instans diei praeteritae ut ex eorum collatione suum deprehendere possit monacus vel profectum vel defectum ». P. L., 184, 1177 B.

Bien plus, le *Speculum monachorum* ou *Speculum Bernardi* dont l'usage est si vivement conseillé dans la même lettre, me semble s'identifier avec celui d'Arnoul (2). Celui-ci est bien, en effet, la « brevis formula sanctae et bonae conversationis » que réclamait Henri Balveren. Sa brièveté cadre aussi avec la recommandation de l'apprendre par cœur. Le titre même sous lequel il est désigné par

(1) Migne, l. c., accepte cette attribution dont l'auteur est le P. Tissier (*Bibliotheca cisterciensium*, t. VI. Cf. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, Vienne 1891, p. IX, n. 96 ; Fabricius, *Bibliotheca latina med. et infimae latin.*, Patavii 1754, t. I, c. 142.) — L'abbaye cistercienne de Bohéries près de Guise (Aisne), appartenait au diocèse de Laon. — Le *Miroir d'Arnoul* a pour incipit : « Si quis emendatioris vitae desiderio tactus... »

(2) Je suis d'accord pour cette identification avec Delprat, *Verhandeling over de Broederschap van G. Groote*, 2e éd., Arnhem, 1856, p. 48, not. 1. Il me semble difficile d'admettre qu'il soit ici question de deux opuscules différents, ce qui paraît être l'avis d'Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn Invloed*, Utrecht, 1875, t. I, p. 160.

Florent, correspond avec ce que nous savons de l'appellation ordinaire qui lui était donnée : le *Miroir d'Arnoul* porte en fait les deux noms ; mais au quinzième siècle, il est bien plus souvent appelé *Speculum Bernardi* que *Speculum monachorum*. Des neuf manuscrits du *Miroir d'Arnoul* que possède la Bibliothèque royale de Bruxelles (1), six portent le titre de *Speculum Bernardi* (2), trois seulement le nom de *Speculum monachorum*. De ces derniers, deux sont du quinzième siècle ; le mss, 5023-25, qui est du seizième siècle, après avoir reproduit la *Formula honestae vitae* (P. L., 184, 1167-1172) en lui donnant comme titre « Speculum beati Bernhardi de honestate vitae » (fol. 119 v.) (3), désigne ainsi le *Miroir d'Arnoul* : « Speculum monachorum eiusdem » (fol. 123 v.). Si ce titre de Speculum monachorum Bernardi lui est resté, et si c'est lui qui est appelé de ce nom dans la liste, citée plus haut, des livres à lire par les novices de S. Martin de Louvain, — la raison en apparaîtra bientôt —, c'est lui encore qui s'identifie avec le Speculum Bernardi de la *Bibliotheca* de Mauburnus et du *Propositum cuiusdam canonici*.

Mais si le *Miroir d'Arnoul* est d'ordinaire appelé *Speculum Bernardi*, quel est donc le *Speculum monachorum* si fréquemment utilisé par toute l'école de la *devotio moderna ?* Grâce aux citations abondantes et explicites qu'en fait Mauburnus, grâce aussi aux nombreux manus-

(1) Ce sont les mss. 480-485 fol. 127-128; 1520-1542, fol. 109-109 v.; 2581-89, fol. 179 v.-182; 2620-34 fol. 164 v-167; 3553-567, fol. 184-184 v.; 3733-50, fol. 118-118 v. « Speculum monachorum a beato Bernardo editum » ; 5023-25, fol 123 v-127 v. « Speculum monachorum ejusdem » [Bernardi] ; 21889, fol. 175 v.-179 v; 21210-214, fol. 125 v.-126 v. « Speculum monachorum beati Bernardi » ; II. 193, fol. 1-4.

(2) Ce sont les mss. 2581-89 ; 2620-34 ; 3553-3567 ; 3733-50 ; 21889 ; II. 193. — Voici le titre que lui donne ce dernier mss. : « De novicio intrante religionem. Est hoc Bernardi speculum velut unctio nardi (fol. 1) ; même désignation dans le mss. 2620-34 : « Est enim hoc sequens sancti Bernardi speculum velut unctio nardi » (fol. 164 v), dans le mss. 3553-67, et aussi dans le codex de Gaesdonck décrit par Pohl, *Opera Th. a Kempis*, t. IV, p. 488.

(3) Le mss. 1291-1311 de la Bibl. royale de Bruxelles donne aussi à la *Formula honestae vitae* le titre de « Speculum Bernardi (index en tête du mss.) ou de « Speculum beatissimi Bernardi de disciplina » (fol. 161). Disons tout de suite que dans la liste des livres conseillés aux novices de S. Martin de Louvain, c'est la « Formula honestae vitae » qui nous semble se cacher sous le nom de « Speculum Bernardi ; on verra pourquoi dans un instant.

crits de ce *Speculum*, presque tous du quinzième siècle, provenant d'anciennes bibliothèques de windesémiens ou de Frères de la Vie commune, il est possible d'affirmer avec certitude qu'habituellement le *Speculum monachorum* n'est autre que la première partie de la *Formula Novitiorum* de David d'Augsbourg (5).

Quelques rapprochements suffiront entre le texte de David d'Augsbourg (éd. des *Collationes Brugenses*, XI, 1906) et celui de *Mauburnus* (éd. de Deventer = **De**; éd. Bâle, 1504 = **B**; éd. Paris, 1510 = **P**; éd. Douai, 1620 = **Dua**) :

Rosetum	Formula
... Quis autem sit finis propter quem et quare ad religionem venimus, in principio *Speculi monachorum* et in libello qui intitulatur *Beatus vir* pulchre declaratur. Propter quid enim venimus nisi propter solum Deum, ut sit ipse merces nostra in vita aeterna. Unde sicut propter nullum alium venimus, ita propter nullum alium omittere vel alicuius exemplo intepescere debemus quin faciamus ad quid venimus. *Eruditorium Exercitiorum*, cp. 4 : *de perseverantia*, § 7 = **P**. Alphab. X, U, **Dua**, p. 81. — Dans **De**, fol. VII Y et dans B. f. VI Y, la référence seule est donnée, sans la citation.	Primo considerare debes quare veneris, ad quid veneris, propter quid veneris. Propter quid enim venisti nisi propter Deum solum ut fieret merces tua in vita aeterna. Sicut ergo propter solum Deum venisti, ita propter nullum alium debes omittere nec alicuius exemplo tepescere quin studeas ad quid venisti. Cp. 1, p. 6 — cf. Quaracchi, p. 3.
Libenter ergo obediendum, quia vicem Dei praelati gerunt, ut	Habe semper pacem cum praelatis tuis, non detrahas eis, nec

(5) David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 3-36. — L'opuscule *Ad quid venisti* (Migne, P. L. 184, 1189-1198), n'est qu'une recension écourtée du Speculum. C'est le *Speculum* sous la forme qu'il prenait chez les Frères de la Vie commune que Mgr Waffelaert a édité d'après un mss de sa bibliothèque, *Collationes Brugenses*, XI (1906).

docetur in *Speculo monachorum*...

... Semper ergo pacem habe cum praelatis. Non detrahas eis : nec libenter (ut docetur in *Speculo monachorum*) eis detrahi audias, quia specialiter hoc Deus vitium in subditis punit etiam in praesenti...

Ordinarium vitae religiosae : cp. 2, de *ordinatione ad praelatum* = **P**. Alphab. XI, F et G; **Dua**, p. 85-86 ; **B**., f. VII G. ; **De** f. VII, G.).

libenter eis detrahere audias, quia hoc vitium Deus specialiter punit in subditis etiam in praesenti... Honora eos in corde tuo et non spernas, ne forte Deum spernas cuius vicem gerunt...

(Cp. 3 : *de pace cum praelatis habenda,* p. 12, — cf. Quar. p. 5-6).

... Pulchre *Speculum monachorum* docet iubens ut talem se quisque praelato exhibeat ut libere illi quicquid pro salute expediret imperare velit.

(*Ibid.*).

... Talem te exhibe ei ut libere te iubeat facere vel dimittere quidquid videtur sibi expedire.

(Cp. 2, p. 10, cf. Quar. p. 5).

Inutile, je pense, de poursuivre le parallèle : il est évident que le *Speculum monachorum*, si utilisé par Mauburnus, spécialement dans le *Dietarium*, se confond avec la première partie de la Formula novitiorum. On n'aurait pas grand effort à faire pour retrouver dans la grande compilation du chanoine Windesémien toutes les idées du *Speculum* de David (1).

(1) Voici encore quelques passages caractéristiques où le *Speculum* est nommément cité :

Dietarium exercit. cp. III (P., Alph. XII, A; **Dua**, p. 95) *Speculum*, David cp. 4, p. 15.

Dietarium exercit. cp. X (P., Alph. XII, X; **Dua**, p. 112) *Speculum* cp. 10, p. 137.

Directorium solv. hor. cp. I (P., Alph XV, B ; **Dua**, p. 141) *Speculum* cp. 5, p. 65.

Chiropsalterium, cp. V (P. Alph. XX, B ; **Dua**, p. 208) *Speculum* cp. 5, p. 65.

Phagilexis seu manducatorium, cp. II (P. Alph. XXXV, C ; **Dua**, p. 375) *Speculum* cp. 7, p. 70.

Examinatorium, cp. IV (P. Alph. XXXVII, G ; **Dua**, p. 391) *Speculum* cp. 8, p. 72.

Les inscriptions des manuscrits viennent confirmer les conclusions auxquelles nous a conduit le simple examen des citations de Mauburnus. Très couramment, au quinzième siècle, dans le pays qui fut la principale sphère d'action des windesémiens, la première partie de la *Formula novitiorum* de David est désignée sous le nom de *Speculum monachorum*. Il y a ainsi 9 mss. du *Speculum* à la Bibliothèque royale de Bruxelles, plus une traduction flamande (de ces 10 mss., 4 seulement ont été mentionnés par les éditeurs de Quaracchi); 3 au moins à la Bibliothèque de l'Université d'Utrecht, les nos 166, 171, 174 (tous inconnus aux éditeurs franciscains); Pohl, dans ses notes critiques sur les œuvres de Thomas à Kempis (t. I, p. 353 et t. IV, p. 489), en signale un à Wolfenbüttel et un à Berlin (aucun des deux ne figure dans l'édition de Quaracchi). Ce n'est là qu'un sondage; mais il suffit à notre but (1). On peut dès lors admettre que lorsqu'il est question du *Speculum monachorum* chez un auteur de la *devotio moderna* c'est très probablement de l'ouvrage de David d'Augsbourg qu'il s'agit.

(1) C'est plus de la moitié des mss. de Bruxelles (10 sur 14) qui donnent à la première partie de la *Formula* le titre de « Speculum monachorum » : les mss. 2620-34, fol. 184-190 v ; 2724-39, fol. 163-173 ; 3446-484 fol. 307-314 ; 5840-42, fol. 262-273 v ; 10821-25, fol. 83-106 v ; 14745-750, fol. 81-95 v; 15145-151, fol. 90-102 v ; 21946, fol. 114-129 v ; II. 193, fol. 10 v-31 v; traduction flamande II. 2271, fol. 204 v-27.— Parfois un autre titre est ajouté au premier : « Speculum monachorum seu speculum novitiorum », « speculum monachorum seu formula novitiorum », « speculum monachorum sive forma vivendi ». Même alors la Table ne lui donne que le seul titre de « Speculum monachorum » (1 fois « Speculum monastice vite »). Tantôt il est attribué à S. Bernard, tantôt à S. Bonaventure, plus souvent il apparaît sans nom d'auteur.

Dans le mss. 1520-1542, fol. 104 v-108 v, la première partie de la *Formula*, devient « Regula de disciplina novitiorum » et dans le mss. 2196-215, fol. 91-103 v. « liber noviciorum et regula de disciplina ». C'est ce dernier titre qu'elle porte encore dans le mss. 1291-1311, fol. 162-167 v.

Pas de titre spécial dans le mss. 2891-2892 qui renferme et la *formula novitiorum* complète (1re et 2e partie) et le *profectus religiosorum*, tout le *de hominis exterioris et interioris compositione*.

Par cette rapide enquête sur quelques manuscrits du *Speculum monachorum*, on voit qu'à cause de leurs titres, bien des manuscrits de David d'Augsbourg ont dû échapper à ses très diligents éditeurs, qui pourtant ont pu en mentionner 370. On peut saisir aussi l'importance qu'il y aurait à entreprendre pour la spiritualité du moyen âge, dont tant d'œuvres sont restées inédites, ont été copiées sous des noms très différents ou ont été attribuées à divers auteurs, une *Bibliotheca manuscriptorum*, analogue à celle que les bollandistes ont réalisée dans le domaine hagiographique.

Cette probabilité devient presque certitude quand le *Speculum monachorum* est joint au *Profectus religiosorum*. Car le rapprochement est significatif. Tout le monde n'ignorait pas au quinzième siècle que les deux ouvrages avaient le même auteur. En tête de la *Formula novitiorum de exterioris hominis compositione* imprimée, à Harlem, chez Jean Andree, en 1486, on lisait : « Est item opusculum hoc introductivum ad libellum qui intitulatur profectus religiosorum, ubi de interioris hominis compositione seu reformatione agitur, operis illius auctore teste in suo prohemio ; nam et idem auctor illius et hujus opusculi exstitit. . » (1).

Bien que les éditeurs de Quaracchi ne l'aient nulle part signalée, cette identification du *Speculum monachorum* et de la première partie de la *Formula novitiorum* n'est pas nouvelle : Hirsche me paraît l'avoir faite quand (Herzog's *Realencyclop.*, 2e édition, art *Brüder des gemeinsamen Lebens*, t. II, p. 710), dans une phrase que Schulze a reproduite sans y rien changer (*Realencyclop.*, 3e édition, même article, t. III, p. 504, ce qui est d'autant plus remarquable que les deux articles diffèrent totalement l'un de l'autre), il cite parmi les auteurs dont on rencontrait fréquemment des extraits dans les *rapiaria* des spirituels néerlandais « David d'Augsbourg, l'auteur d'un *Speculum monachorum* très pénétrant et fort recommandé par Florent qui l'utilisait lui-même comme livre d'édification » (2). En effet, bien que dans sa

(1) Campbell : *Annales de la typographie néerlandaise au quinzième siècle*, La Haye, 1874, p. 205, n° 753. — Geesink, *Gerard Zerbolt van Zutfen*, Amsterdam, 1879, p. II, voit le miroir d'Arnoul dans le *Speculum monachorum* mentionné dans la vie de Gérard de Zutphen, par Thomas a Kempis : à tort, ce me semble. Je ne sais par quel scrupule Mlle Kronenberg après avoir affirmé qu'il était question dans la même vie du Speculum de David (dans un article sur la bibliothèque de la maison de Florent, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. IX, 1912, note 3, p. 164) a fini par reconnaître que très problablement il s'agissait de celui d'Arnoul (*ibid.* p. 322). — Dans la liste de Saint-Martin de Louvain (mss. de Bruxelles, 11015-919) la « disciplina novitiorum quae incipit primo considerare » s'identifie presque certainement avec le Speculum de David d'Augsbourg. C'est le même incipit. Et le titre est de ceux qui ont été donnés à l'œuvre de David. Dès lors, le « Speculum monachorum » du même document doit être le « Miroir d'Arnoul » et sous le nom de « Speculum Bernardi » se cache la « Formula honestae vitae ».

(2) La manière dont il en parle indique que Hirsche avait certainement lu dans les manuscrits venant des frères de la vie commune, le *Speculum* de David d'Augsbourg Le fait de l'attribuer à David indique-

lettre à Henri Balveren, les raisons données plus haut portent à croire qu'il s'agit plutôt du Miroir d'Arnoul, il est certain que Florent Radewijns se servait du Speculum de David d'Augsbourg. Un seul rapprochement peut en fournir la preuve :

FLORENT, *Tractatulus*,, éd. NOLTE; Fribourg, 1862, p. 20.	DAVID, *Formula*.
... videtur expedire ut homo in aliqua hora diei et maxime de nocte, antequam vadat dormitum quia illa hora est ad hoc convenientior, meditetur vel legat aliquod punctum de morte vel passione X^ti vel inferno etc... et in talibus se exerceat ut talibus se occupans *puriora habeat sompnia*. Surgenti etiam vel expergescenti idem de quo vespere cogitavit occurrat ut alienas et *vagas cogitationes quae cor hominis tunc magis infestant* facilius *abiiciat*.	Cp. 8 : ... quando vis ire ad dormiendum prius intende Deo orando vel meditando et ita in hac occupatione dormi ; tunc somnus erit tibi dulcior et *puriora somnia* somniabis, et evigilabis devotior ; sic surges alacrior et facilius redibis ad eamdem devotionem in qua ante somnum fuisti... Cp. 4 : cum evigilas statim cogitationes abiice de corde tuo et somnia quae somniasti in nocte quibus diabolus te vellet occupare et primitias cogitationum tuarum et actionum tuarum offer Deo in oratione vel meditatione aliqua bona cum corporis erectione vel genuflexione donec aliquem affectum devotionis concipias et *cogitationes vanas quae tunc maxime infestant mentem a te abiicias*.

L'auteur de la Lettre dite de Vos, avait lui aussi fréquenté le *Speculum* de David : se référant au même passage du Ch. 4, il écrivait : « Primum ergo desidero et instanter te exoro, quatinus de nocte aut de mane cum primum surrexeris omnes inutiles cogitaciones et sompnia tua seponas » (*Chronicon*. éd. GRUBE, p. 229). Mauburnus

rait assez qu'il l'a identifié avec la première partie de la *Formula* : mais je ne sais pas s'il s'est expliqué là-dessus plus expressément. Par une indication donnée dans ses *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi* (t. III, p. 175) on sait qu'il avait trouvé le *Speculum monachorum* explicitement attribué à David dans le *Codex de monte Sancti Hieronymi* (1424).

enfin, citant textuellement à son tour le même chapitre 4 du *Speculum* (*Dietarium exercit*, cp. III, éd. 1510, alphab. XII. A; éd. 1620, p. 95), achève de nous prouver que des pages entières du *Speculum* de David étaient entrées dans la *devotio moderna*.

Dans une série d'articles remarquables des *Études franciscaines* (1921), le P. Symphorien de Mons montre l'action de S. Bonaventure sur le grand courant spirituel néerlandais des quatorzième et quinzième siècles. A considérer simplement l'usage qui a été fait de son *Speculum*, il semblerait déjà que celle de David d'Augsbourg ait été plus considérable encore ; et très vraisemblablement, la 2e partie de la *Formula Novitiorum* et le *Profectus religiosorum* n'ont pas été moins utilisés (1). Souhaitons qu'un fils de S. François nous donne sans tarder une étude d'ensemble sur la persistance des idées franciscaines dans la *devotio moderna* : elle sera assurément toute à l'honneur de l'ordre séraphique.

Enghien (Belgique) Marcel Viller.

ANCIENNES TRADITIONS ASCÉTIQUES

I. — L'USAGE DE VOYAGER A PIED

Beaucoup d'ascètes du haut moyen-âge se condamnèrent à faire à pied tous les voyages que les circonstances leur imposaient, et des religieux furent tenus de par leurs règles de se conformer au même usage. Pour faire connaître cette coutume dans ses détails

(1) Aux indications très sommaires des éditeurs de Quaracchi (p. XVII-XVIII) touchant Gérard de Zutphen qui a copié des passages entiers de David d'Augsbourg (le dernier chapitre du *de spiritualibus ascensionibus* est complètement emprunté à David, éd. Quar., p. 66-71), on pourrait ajouter que toute une partie du *Rosetum* de Mauburnus, le *Profectorium*, n'est qu'un résumé du *Profectus religiosorum*. Mgr Puyol (*l'auteur du Livre de Imitatione Christi* : 2e section, *Bibliographie de la contestation*, Paris, 1900, Appendice II, p. 193 ss.) admet que sur plus d'un point, il y a concordance de doctrine entre l'*Imitation* et David d'Augsbourg ; mais toujours poursuivi par son idée fixe, il en conclut que l'*Imitation* était de la même époque que David. Comme si l'on n'adoptait jamais les idées que de ses contemporains.

originaux, je laisserai parler les textes, que je me contenterai d'encadrer d'un bref commentaire (1).

Le Vénérable Bède parle de deux évêques du septième siècle, qui demeurèrent fidèles à cette tradition : Aidan († 651), moine d'Iona, puis évêque de Lindisfarne, et son disciple Ceadda († 672), qui devint évêque des Merciens :

> Discurrere [Aedan] per cuncta et urbana et rustica loca, non equorum dorso, sed pedum incessu vectus, nisi si major forte necessitas compulisset, solebat (*Historia eccles.*, III, 5).
>
> Consecratus ergo in episcopum Ceadda, mox coepit... oppida, rura, casas, vicos, castella propter evangelizandum, non equitando, sed apostolorum more pedibus incedendo, peragrare (*Hist. eccl.*, IV, 28) (2).

Au dire de l'un de ses biographes, l'évêque écossais S. Kentigern, († v. 603), se serait également abstenu de faire usage d'une monture ou d'un véhicule dans ses tournées apostoliques, presque jusqu'à l'extrême vieillesse :

> Ubicumque enim proficiscebatur, non equo vectus, sed usque ad ultimum pene senium more Apostolorum pedes gradiebatur (3).

Bien mieux, en 704, S. Wilfrid, évêque d'York, une fois débarqué sur le continent, fit son dernier voyage *ad limina* « pedestri gressu », avec quelques compagnons ; et Wilfrid était alors âgé de 70 ans (4).

Si des prélats se condamnaient à de si pénibles mortifications, on ne s'étonnera pas d'en constater la pratique dans les monastères. Deux textes en font mention. Le premier, la *Regula cujusdam patris ad monachos,* qui est d'origine, ou tout au moins d'inspiration celtique, renferme les prescriptions suivantes :

> Si quis ex senioribus, sive is qui abbas nuncupatur, voluptuosus existat et ebriosus et dives, et qui huic saeculo conformatur, id est in curribus et in equis de loco ad locum discurrat, hic non solum principatu fratrum indignus est, verum etiam homicida animarum judicandus est, et alius monasterio ejus praeesse consti-

(1) J'ai fait une rapide allusion à cette tradition dans *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 163-164.

(2) Migne, P. L., XCV, 123, 168.

(3) Jocelin de Furness, *Vita Kentegerni*, 19, éd. A. P. Forbes (*The Historians of Scotland*, Edinburgh, 1874, p 192-193)

(4) Eddius, *Vita Wilfridi*, 50, éd. J. Raine, London, 1879, p. 71.

tuatur. ... Monachos in curribus et in equis discurrere, praeter infirmos, sed debiles et claudos, non permittimus. Si autem hoc fecerint, alieni sint ab unitate fratrum (1).

L'*Ordo monasticus de Kil-Ros*, qui décrit la vie journalière d'un monastère du nord des îles Britanniques, n'est guère moins sévère. La règle de ce cloître accordait l'usage de la monture seulement à un abbé âgé :

Solus seniculus abbas habuit equiculum ad iter faciendum... (2).

Des religieux pouvaient tirer vanité de cette pratique ascétique comme le Pharisien de l'Evangile de ses jeûnes, c'est du moins ce que laissent entendre quelques lignes qui nous sont parvenues sous le nom de S. Gildas :

Meliores sunt ergo qui non magno opere jejunant, nec supra modum a creatura Dei se abstinent, cor intrinsecus nitidum coram Deo sollicite servantes, a quo sciunt exitum vitae, quam illi qui carnem non edunt nec cibis saecularibus delectantur neque vehiculis equisque vechuntur (*sic*), et pro his quasi superiores ceteris se putantes, quibus mors intrat per fenestram elevationis (3).

Il n'en est pas moins dit dans les lois galloises de Howell-le-Bon († 950) que l'on doit, dans certains procès importants, requérir le témoignage et le serment de personnages *continentes et abstinentes*, *id est a muliere, a carne et equitatione* (4).

Deux des auteurs que nous avons cités précédemment rattachent cet usage à une tradition apostolique. De même S. Bernard de Clairvaux, qui le mentionne comme habituel à S. Malachie († 1148), au temps où, évêque de Connor, il parcourait les campagnes de l'Irlande avec ses disciples pour ramener les populations à la pratique de l'Evangile :

Sed et foris rura et oppida nihilominus saepius percurrebat cum sancto illo comitatu discipulorum suorum, qui nunquam

(1) Ch. 20 et 21 (P. L., LXVI, 991). Voir mon *Inventaire des règles monastiques irlandaises* (*Revue Bénédictine*, XXV, 1908, p. 326-327).

(2) Migne, P. L., LIX, 565.

(3) *Epistola Gildae altera*, chez Haddan et Stubbs, *Councils and eccles. Documents*, I, p. 108-109.

(4) *Ancient Laws and Institutes of Wales*, éd. Owen, London, 1841, p. 796 et 828.

deerat lateri ejus... Nec vehebatur equo, sed pedes ibat, et in hoc virum se apostolicum probans (1).

Dom Martène a cru que S. Pirmin, l'apôtre de la Suisse orientale et de l'Alsace, interdit même aux simples fidèles de ces pays de se servir, durant le Carême, de chars pour leurs déplacements; mais la leçon des *Dicta Pirmini* que Martène avait sous les yeux, et que Migne a reproduite, était fautive. Il n'est nullement question de cette observance dans l'édition donnée par Caspari (2).

Naturellement, il s'est rencontré sur le continent des ascètes qui firent aussi de la marche prolongée un exercice de mortification. On peut citer notamment Robert d'Arbrissel, dont la vie ascétique offre, on le sait, plusieurs traits de ressemblance avec celle des moines irlandais, et dont Baudri de Bourgueil, son biographe, nous apprend que « *longo tempore non jumento cuilibet insedit* » (3).

Enfin, la *Regula prima* de S. François d'Assise (1221) ne permet l'usage du cheval aux frères qu'en cas d'infirmité ou de grande nécessité :

> Nec etiam eis [fratribus] liceat equitare, nisi infirmitate vel magna necessitate cogantur (4).

Farnborough Louis Gougaud, O. S. B.

LES GRACES MYSTIQUES

QUESTIONS ET REMARQUES PRATIQUES

Sans vouloir trancher dès à présent toutes les questions de théorie ou de méthode, ne pourrait-on pas s'entendre pratiquement sur quelques points ?

(1) *Vita Malachiae*, III (P. L., CLXXXII, 1084).

(2) Martène, *De antiq. Eccl. ritibus*, éd. de Venise, 1788, III, p. 61. Voir *Dicta Pirmini*, dans Migne P. L., LXXXIX, 1041 *c*; éd. C. P. Caspari, dans *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883, p. 175.

(3) *Vita B. Roberti*, III. 18 (P. L., CLXII, 1052).

(4) Ch. xv, Brockie, *Codex regularum*, III, p. 26; H. Boemer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen, 1904, p. 14.

Il faut se féliciter de voir les études mystiques à l'ordre du jour, pour ne pas dire à la mode. Mais, sans en détourner les âmes capables d'en profiter, rappelons quelques vérités que ne doivent oublier, ni ceux qui écrivent de choses mystiques, ni ceux qui lisent ces écrits (1).

A. — *Distinction entre l'ascétique et la mystique.* — L'accord est réalisé, semble-t-il, sur la distinction à faire entre la théologie spéculative, la théologie historique, la théologie pratique, et divisions semblables. Il semble qu'il pourrait se faire également pour la théologie morale et la théologie ascétique ou mystique. Ce ne sont pas des disciplines adéquatement distinctes ; mais il faut bien les distinguer en pratique, pour n'avoir pas avoir toujours à refaire le même travail. Les principes de la morale spéculative sont admirablement posés, discutés, coordonnés dans la 1ª2ªᵉ de saint Thomas, et appliqués dans la 2ª2ªᵉ aux principaux objets de la considération théologique. C'est chose acquise, et le moraliste, non plus que le catéchiste, n'a pas à les remettre en question : il n'a qu'à les utiliser, en les rappelant, et à les appliquer. En morale, le casuiste n'a pas à établir les principes : il n'a qu'à s'en servir dans l'application pratique. L'ascétique diffère de la morale en ce qu'elle n'a pas à s'occuper du licite ou illicite, mais de l'exercice pratique des vertus, de la direction vers le mieux. L'ascétique et la mystique ne doivent-elles pas se distinguer à leur tour ? L'une a pour objet principal notre *action* sous celle de Dieu, l'autre l'*action de Dieu* en nous. L'ascétique n'aura pas à étudier spéculativement et pour eux-mêmes ni le jeu de notre activité psychologique, ni le concours divin, mais à se servir de ce que l'on en sait pour diriger la vie ascétique ; la mystique n'aura pas à refaire la théorie de la grâce, des vertus, des dons, etc., mais à s'en servir pour expliquer les faits mystiques dans la mesure où ils seront du ressort de la grâce, des vertus, des dons. L'auteur ascétique dira, par exemple : Priez, et mettez partout la prière ; car vous ne pouvez rien sans la grâce, et la grâce n'est assurée qu'à la prière. Il dira d'autre part : Agissez pour correspondre à la grâce ; car si la grâce agit parfois sans nous, il est sûr qu'elle ne nous sanctifiera pas sans nous. Ces principes s'appliqueront

(1) Ces remarques pratiques, aussi sages qu'opportunes, terminent l'importante introduction que le R. P. Bainvel vient d'écrire pour la 10ᵉ édition, à paraître prochainement, des *Grâces d'oraison* du P. Pouain : nos lecteurs lui seront certainement très reconnaissants d'avoir bien voulu leur en donner la primeur (N. D. L. R.).

dans l'ordre mystique — d'autre façon peut-être — mais l'*action* du mystique est soumise aux lois générales de l'ascétique. Je dirai plus. Mystique et ascétique sont comme deux aspects de la même vie spirituelle : l'ascétique regardant cette vie en tant qu'elle est notre effort personnel ; la mystique en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu en nous. Les deux disciplines sont donc inséparables *ex parte objecti ;* mais elles sont distinctes, *secundum diversam objecti considerationem*. Et qu'on le note bien, cette considération distincte a pour corrélatifs des objets formels distincts, irréductibles l'un à l'autre *in eadem linea*. D'où la distinction à maintenir entre les deux sciences, l'une ayant pour objet l'homme moral et surnaturel en tant qu'*agissant*, l'autre en tant qu'*agi* ou *patient* (1).

Rien d'étonnant, dès lors, qu'il y ait à parler, dans les deux disciplines, de *voie* (ou *vie*) purgative, illuminative, unitive ; mais autre est la purification ascétique ou active, autre la purification mystique ou passive, et ainsi des autres voies. Il ne faut donc pas ramener, sans distinction ni explication, la voie unitive à la vie mystique, non plus que la voie purgative à la vie ascétique. Tout en réservant, si l'on veut, à l'union mystique une perfection *surhumaine*, à laquelle on n'arrive pas par les voies ascétiques, qui sont des voies de perfection *humaine*, où l'on opère à la façon humaine (sous la grâce bien entendu) ; mais en remarquant aussi que cette perfection de l'action ou du mode d'opérer (suivant qu'il est plutôt humain ou divin) n'est pas propre à la voie

(1) En ramenant ainsi la mystique à l'étude de la vie surnaturelle en tant qu'elle est *passive*, je n'oublie pas ce que j'ai dit ailleurs sur l'état mystique comme spécifié par la *conscience du surnaturel en nous*. Là il s'agissait de la différence spécifique constitutive de l'état mystique au sens plein et précis du mot. Or la passivité seule ne constitue pas cette différence ; car il y a une part de passivité dans toute activité humaine (sous l'action de la cause seconde ou de la cause première), il y en a spécialement dans toute activité surnaturelle (sous l'action de la grâce) ; mais l'objet propre de l'étude mystique n'est pas *toute* passivité surnaturelle, mais seulement la passivité *consciente* du surnaturel en tant que tel, ou, ce qui revient au même, l'état surnaturel et les faits surnaturels en tant qu'ils tombent sous la conscience. Toute vie surnaturelle est mystique, au sens objectif du mot, en tant que constituée par des réalités surnaturelles inaccessibles, comme telles, à notre raison et à notre conscience naturelles ; mais seule la vie surnaturelle en tant qu'elle tombe sous la conscience, est mystique au sens plein et précis, au sens spécifique du mot.

unitive, mais qu'elle se trouve également dans la voie purgative et dans la voie illuminative.

C'est donc unir des choses disparates de ramener la voie purgative à la vie ascétique et la voie unitive à la vie mystique. Chacune des deux vies à ses trois étapes, ses trois moments, ses trois aspects (car il ne s'agit pas uniquement de succession dans le temps), et c'est supposer ce qui est en question de prendre pour acquis que les *virtutes purgati animi* sont les vertus des états mystiques.

La distinction entre les voies ascétiques et les voies mystiques est donc, pour une bonne part, une distinction dans le mode d'opérer. Dans les unes comme dans les autres, l'action est de Dieu et elle est de nous ; dans les unes comme dans les autres, l'acte est surnaturel ; mais dans les unes, il est suivant le mode humain, Dieu mouvant l'âme à la façon de l'action humaine ; dans les autres, elle est suivant le mode divin, Dieu la mouvant à la façon divine.

C'est dire en autres termes que, dans les voies ascétiques, nous sommes plus actifs que passifs ; dans les voies mystiques, plus passifs qu'actifs.

On peut ajouter, si l'on veut, que dans les premières, l'action est suivant le mode des vertus, dans les autres, suivant celui des dons. Mais sans supposer pour cela que les dons n'interviennent pas dans l'action ascétique, ni les vertus dans l'action mystique.

B. — *Ascétique des voies ordinaires et ascétique des voies mystiques.* — On peut dire en un sens vrai qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, deux ascétiques chrétiennes. Il n'y en a qu'une, celle de l'Évangile, laquelle ne fait que compléter l'ascétique humaine ou philosophique, en l'élevant, en la soulevant, en la rattachant, non à la loi de la nature humaine, ni à un idéal abstrait, mais au commandement positif de Dieu ou de Jésus, à l'exemple du divin Maître ou du Père céleste, aux exigences de la grâce plus abondante et de la vie divine en nous. Il y en a deux ou plusieurs suivant les voies où peut se trouver l'âme, suivant les degrés où elle est arrivée, suivant les appels ou exigences spéciales de la grâce pour chacun. Il semble meilleur, plus vrai et plus sûr, plus pratique aussi, de dire qu'il n'y en a qu'une, celle de la lutte et du renoncement par amour, afin d'établir le règne de l'amour, impliquant la prière pour obtenir la grâce et l'effort pour utiliser la grâce, le tout suivant les intentions divines et dans la conformité à la volonté de Dieu. On sait que les quiétistes et autres faux mystiques ont compris

les choses autrement ; mais ni Dieu ni son Eglise ne dispensent personne de la pratique des vertus, de l'effort contre soi-même, du renoncement, de l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la patience à porter sa croix avec lui et comme lui.

C. — *Les voies mystiques et la perfection chrétienne.* — Les grâces mystiques sont un puissant moyen de sanctification. Voilà qui est incontestable et incontesté. On pourrait chicaner en disant que, dans l'acte mystique, l'âme est plus passive qu'agissante et que, d'autre part, ce n'est pas d'*être mû* qui nous sanctifie, mais de *nous mouvoir* vers Dieu. Il est vrai, ce n'est pas la grâce seule qui fait tout, mais la grâce à laquelle nous correspondons ou, si l'on veut, la correspondance à la grâce. Aussi ne prétend-on pas que les grâces mystiques nous sanctifient sans nous : les mystiques sont les premiers à le rappeler, si quelqu'un était tenté de l'oublier. Mais il reste que, ces grâces attirent l'âme, la soulèvent, l'entrainent dans un monde si beau, la mettent en contact avec une force si suave, l'éclairent si puissamment sur Dieu et sur le néant de tout ce qui n'est pas Dieu, que portée par la main divine, appuyée sur le Bien-aimé, qu'elle *sent* être son Unique et son Tout, elle court à l'odeur de ses parfums, se dégage de tout et d'elle même, pour être toute à lui, ne voir que lui, n'aimer que lui. Faut-il conclure de là qu'il n'y a de perfection chrétienne que dans les voies mystiques ? Nous avons dit que cette assertion repose ou sur une confusion entre les voies mystiques et la perfection de la charité, ou sur l'hypothèse gratuite de leur identité pratique. Que ce soit un raccourci pour y arriver, comme dit sainte Thérèse, c'est juste ; mais ce raccourci a ses casse-cou, comme elle le répète sur tous les tons, et les autres mystiques avec elle : tous se plaignent que, dans ces voies mêmes, beaucoup, le grand nombre, restent en route (1). Enfin ni l'Évangile, ni l'Église, comme nous l'avons

(1) Saint Ignace écrivait à saint François de Borgia, en 1545, à propos des obstacles « qui empêchent Dieu de perfectionner au gré de son bon plaisir les dons qu'il a déjà mis dans l'âme : Et ce n'est pas seulement avant d'avoir été gratifié, dans le service divin, de bienfaits, de dons particuliers et des consolations du Saint-Esprit, que l'homme apporte de tels obstacles ; il le fait encore après avoir reçu des grâces et des faveurs signalées de Dieu, et lorsque son âme, par suite de ses faveurs, éclairée des lumières d'en haut, dégagée de toutes ténèbres et délivrée du tourment de la sollicitude, se voit inondée de joie et d'une indicible allégresse. Oui, lorsque cette âme possède tant de salutaires secours par

vu, ne disent rien de la nécessité des voies mystiques pour la perfection chrétienne, non plus que d'une perfection spéciale, qui serait le fait des seules âmes mystiques. Il y a une voie spéciale de tendance à la perfection dans la pratique des conseils évangéliques ; mais jamais on n'a songé à identifier cette voie spéciale avec celle des états mystiques (1). Le rappel de ces principes aidera peut-être à mieux comprendre l'attitude prise au cours de cette *Introduction*, sur les questions du désir des grâces mystiques, etc. Aussi bien ne faut-il jamais oublier que Dieu ne mène pas toutes les âmes par les mêmes voies, qu'il y a des saints dans le monde qui peut-être ne l'eussent pas été dans les cloîtres, et que l'âme doit se soucier avant tout d'utiliser les grâces qu'elle reçoit, de marcher fidèlement dans la voie où Dieu l'a mise.

D. — *Désir des grâces mystiques*. — Quand une âme est dans les états mystiques ou visiblement appelée, on peut lui dire de prier pour être fidèle à la grâce. Si elle devine ou pose la question, on peut lui répondre oui, en attirant son attention, suivant le besoin du moment, ou sur la responsabilité que cette grâce lui impose, ou sur le secours divin qui ne lui manquera pas. Si elle est dans l'attente et le désir d'une grâce supérieure, l'engager à prier pour l'avoir et à s'y disposer. Si elle se relâche, ou est tentée de se relâcher, si elle se lasse d'attendre, la relever, l'encourager, la stimuler en lui montrant le prix de la grâce que Dieu lui réserve pourvu qu'elle la mérite ou sache attendre.

lesquelles elle est emportée tout entière, non sans un souverain plaisir, vers l'amour des choses éternelles et le désir de la gloire qui ne finira point, c'est alors même que, se laissant dissiper par des pensées de la dernière futilité — triste preuve de la légèreté de notre nature — elle laisse par son imprudence s'échapper l'abondance de tant de biens célestes ». *Lettres de saint Ignace de Loyola*, traduites en français par le P. Marcel Bouix, Paris 1870, lettre 34, p. 154-155.

(1) Entendons : les états mystiques *proprement dits*, non les états ou exercices par lesquels l'âme (sous l'influence d'une grâce non mystique) se prépare en quelque sorte, se dispose *négativement* par l'oraison de cœur et de simple regard, par l'esprit d'oraison, par une vie ascétique intense, par de grands désirs de perfection, de totale appartenance à Dieu, d'union intime avec lui, à la réception des grâces mystiques — s il plaît à Dieu de les lui donner — malgré qu'elle s'en trouve, ou plutôt parce qu'elle s'en trouve, bien indigne et n'oserait y aspirer explicitement. Voir L. de Grandmaison. Etudes, cxxxv, 315-319 (sur les *exercices mystiques*), et 332-334 (sur la prédisposition, préparation, aspiration aux grâces mystiques).

Quand rien n'indique ni ne fait présager qu'une âme est appelée à ces états, il n'y a pas lieu d'éveiller en elle ce désir ni de la pousser en ce sens. Il y aurait plutôt à la mettre en garde contre des désirs chimériques et sujets à illusion, en lui prêchant la fidélité à la grâce qu'elle a, sans perdre son temps à rêver des grâces qu'elle n'a pas ; en lui montrant la perfection chrétienne dans la pratique des vertus solides, dans le devoir d'état, etc.

Peut on profiter des aspirations chimériques d'une âme non appelée à ces états. pour la stimuler au travail de sa perfection ? Oui, non en l'entrenant dans ses désirs, mais en partant de ces désirs pour l'engager à la lutte et à l'effort pratique ; en lui montrant que la perfection qu'elle rêve ou qu'elle cherche dans les nues est, si elle le veut, à sa portée, dans la voie du devoir, et de la fidélité à la grâce du moment.

Peut-on laisser dans l'illusion une âme qui se croirait appelée sans l'être, ou qui se croirait à tort dans ces états ? Non, évidemment, s'il y a chance de la ramener à la vérité sans inconvénient grave ; mais s'il est probable qu'on ne la sortira pas de son illusion, ou qu'on ne l'en sortira qu'en lui ôtant tout courage et tout ressort, il faut tâcher d'en tirer quelque chose en la prenant comme elle est, sans vouloir à tout prix la guérir.

E. — *Grâces ou touches mystiques, voies ou états mystiques.* — Il peut être utile, pour préciser toujours plus, de distinguer entre grâces ou touches mystiques, voies ou états mystiques. Par grâces ou touches mystiques on entend généralement des interventions spéciales de Dieu dans une âme, qui soient d'ordre mystique, même quand cette âme ne serait pas menée d'ordinaire par les voies mystiques et ne serait pas dans les états mystiques. Une âme peut, dans un cas donné, recevoir des touches mystiques, sans être pour cela spécialement appelée de Dieu à suivre la voie mystique, ni à vivre la vie mystique. Rien ne prouve, par conséquent, qu'une âme soit infidèle à Dieu du *seul fait* qu'elle ait eu quelques touches mystiques dans des circonstances particulières. Dieu a pu avoir ses raisons, pour son bien à elle ou pour celui des autres, de lui faire goûter une fois ou l'autre ce vin enivrant, sans vouloir en faire son breuvage ordinaire.

Il y aurait lieu peut-être de distinguer aussi entre *grâces* et *touches* mystiques, entre *états* et *voies* mystiques ; mais si l'on ne voit pas de profit pratique à ces distinctions, on peut les laisser de côté.

F. — *Grâces mystiques et grâces gratuites.* — Il est de la nature d'une grâce d'être gratuite. Cependant les théologiens distinguent les grâces en grâces de sanctification (*gratum facientes*) et grâces gratuites (*gratis datae*). Les premières se rapportent toutes à la grâce sanctifiante et sont données à l'âme pour sa sanctification personnelle : ce sont, outre la grâce sanctifiante proprement dite, les vertus, les dons du Saint-Esprit, les grâces actuelles (de lumière, d'amour, etc.). Les secondes sont données pour l'utilité du prochain : don des miracles, don de prophétie, don de parole, etc.

Les grâces mystiques sont, dans leur fond intime, des grâces de sanctification personnelle. Cependant elles ont souvent, et cela semble dans l'ordre de la Providence, un rapport étroit avec le bien du prochain, surtout dans la mesure où elles deviennent *extraordinaires, éclatantes, miraculeuses.* Cela d'abord par elles-mêmes ; quand elles sont éminentes, elles attirent l'attention, et exercent une influence salutaire : le passage, la parole, l'action d'un saint ont quelque chose de divin ; on y trouve Dieu. En second lieu, elles ont parfois des effets ou rayonnements miraculeux : par exemple, l'extase, et autres effets analogues. Enfin elles s'accompagnent souvent de grâces gratuites : don de prophétie, don des miracles, don de lire dans les cœurs, etc.

Cette remarque peut aider à mieux comprendre le langage courant et à expliquer certaines divergences entre les auteurs, divergences de langage ou de point de vue plutôt que de doctrine.

G. — *Les âmes mystiques.* — Il semble impossible de nier que certains tempéraments semblent plus aptes à l'éclosion des états mystiques. J'entends ici non seulement le tempérament physique, mais le moral, le tour d'esprit, les dispositions du cœur. Les âmes affectives, délicates et fines, réfléchies et intérieures, de tempérament nerveux, presque maladif, ne sont pas toutes mystiques ; mais elles apportent quelque chose de mystique, au sens profane du mot, dans leurs allures et leurs affections ; et il semble que, s'il y a des terrains en quelque sorte prédisposés aux grâces d'oraison mystique — et tout indique qu'il en est ainsi — elles le sont spécialement En quoi consistent et jusqu'où vont ces prédispositions ? Questions insolubles peut-être, mais questions qui se posent et qu'on ne saurait éluder. Elles sont donc à étudier. Si une étude attentive et sérieuse n'arrive pas à les résoudre toutes, elle aidera du moins à mieux discerner — chose pos-

sible en principe et réalisable en pratique — la mystique surnaturelle de la naturelle ou diabolique.

Mêmes remarques à propos de l'influence du milieu, des lectures, des circonstances extérieures sur l'épanouissement (ou l'atrophie) des grâces mystiques. Cette influence n'est pas toujours sensible, mais elle l'est souvent, tout comme celle du tempérament — et ce n'est pas seulement une influence du milieu, souvent elle est toute personnelle.

Il est important de tenir compte, pour juger ou conduire les âmes mystiques, de ce qui est *naturel* en elles, car leur nature reste. Et dans cette nature, il peut y avoir des éléments morbides, dont quelques-uns sont indépendants des états mystiques, dont d'autres en sont peut-être le contre-coup (sinon dans leur fond intime, au moins dans leur mode d'agir ou de réagir). Or plus on suit de près une âme mystique, plus on voit, semble-t-il, que la nature y mêle beaucoup du sien. Et cela dans le mode de penser, de sentir, de s'exprimer ; jusque dans le mode de réagir sous une action d'ailleurs surnaturelle. Il faut donc, tout en s'efforçant de traiter les âmes mystiques (vraiment mystiques) suivant les touches de la grâce, les traiter aussi suivant les conditions et les exigences de leur nature. Il y a toujours lieu, même quand elles sont surnaturelles et dans des états surnaturels, de ne pas oublier qu'elles ont leur nature, leur tempérament particulier, leur idiosyncrasie (comme disent les médecins), leur personnalité bien à elles. Dieu tient compte de tout cela dans son action sur elles et en elles. Le directeur doit faire comme Dieu, mais en sachant que Dieu peut changer la nature et la refaire ; le directeur, non.

H. — *Conseils de discrétion.* — A l'influence, favorable ou défavorable, du milieu ou des personnes, il faut rattacher le conseil — sur lequel on ne saurait trop insister — d'extrême discrétion en ces matières. Le conseil s'applique spécialement aux directeurs d'âme, aux supérieures de religieuses ; mais il regarde tout le monde. Plus on est discret en ces matières — qu'on soit pour ou qu'on soit contre — mieux cela vaut.

Il n'est pas bon pour les âmes mystiques de sentir qu'on s'occupe spécialement d'elles, qu'on parle d'elles entre soi. Plus elles s'oublieront, mieux cela vaut. Et elles s'oublieront d'autant plus facilement qu'elles seront davantage traitées comme tout le monde. Tout cela, bien entendu, sans aucune affectation ; car cette affectation elle-même serait déjà un traitement spécial, qu'elles sentiraient bientôt.

Même chose pour les épreuves spéciales. Il faut d'ordinaire laisser à Dieu le soin de les éprouver. La main humaine y est trop gauche — et puis elle n'a pas la grâce à son gré.

Il faut qu'elles s'ouvrent — et donc qu'elles aient à qui s'ouvrir. Elles ont d'ailleurs, pour savoir avec qui elles peuvent parler, avec qui elles doivent se taire, un instinct merveilleux. Mais qu'elles ne sentent pas la curiosité. Tout en les aidant quelquefois à parler — c'est difficile pour elles — qu'on ne bavarde pas de ces choses divines. Il faut bien en parler ; mais, même dans les cas de nécessité pratique, qu'on en parle peu et rarement. Qu'on laisse, suivant la belle formule de saint Ignace, « le Créateur agir avec sa créature », et qu'on n'intervienne que le moins possible : autant que l'imposent les nécessités de la direction, pas plus.

En particulier, je ne saurais approuver sans réserve des écritures sans fin, exigées parfois ou encouragées par les directeurs, sans raison suffisante. Il est vrai, sans ces exigences ou ces encouragements, nous saurions moins peut-être des merveilles de l'action divine dans quelques âmes admirables. Mais, en retour, que d'âmes faussées ! Que de bavardages au moins inutiles ! Le dirai-je ? Je ne suis pas sans inquiétude en voyant se vulgariser ces études mystiques. Cette vulgarisation a ses avantages — surtout, si je puis dire, pour les âmes non mystiques, pour les écrivains ou directeurs qui s'occupent de ces choses en vue des autres — mais que les âmes mystiques s'en occupent le moins possible, pas du tout *pour s'en occuper* ; que les âmes qui *s'y cherchent* prennent garde à l'illusion : elles *s'y trouveront*, et non au bon sens du mot.

On peut profiter de l'expérience que l'on a des âmes, et en faire profiter les autres ; on peut faire part de cette expérience au public, et il est permis aux Revues compétentes (comme le pratique la *Revue d'ascétique et de mystique*) de faire appel à cette expérience, d'attirer l'attention sur tel point à étudier. Mais gardons-nous de rien faire qui puisse induire les âmes à penser que nous cherchons ou voyons en elles des *sujets intéressants* ; gardons-nous de jamais les regarder comme tels, de jamais questionner ni agir avec une intention dominante d'étude ou d'expérimentation. La dignité des âmes, le respect de Dieu et de son action en elles nous l'interdisent. Contre cette considération aucun intérêt scientifique ne saurait prévaloir. Aussi bien la science même y perdrait, car les âmes s'en apercevraient ; dès lors ou nous les froisserions et les fermerions, ou nous les fausserions : c'en

serait fait, par là même, du profit scientifique, sans parler du mal causé aux âmes. Si un médecin ne doit pas *faire des expériences* sur ses malades, combien plus un directeur sur les âmes !

I. — *Lecture des livres mystiques.* — Que faire et que conseiller en fait de lecture des livres mystiques ? Aux directeurs d'âmes, cette lecture peut être nécessaire ; d'ordinaire elle sera utile. Quant aux dirigés, le P. Poulain parle parfois comme s'il étaient laissés à eux-mêmes : « J'écris avant tout pour les âmes qui commencent à recevoir les grâces mystiques et ne savent comment se débrouiller dans ce monde nouveau... Je m'adresse (aussi) aux âmes qui s'en rapprochent et sont entrées dans les états voisins. Les difficultés se présentent déjà pour elles ». *Préface* I, 2. Il dit bien ensuite : *Il faut avoir un directeur. Préf.* I, 5. Et la chose va de soi. Mais il craint un peu les directeurs. Des livres comme le sien sont faits pour leur rendre service. Or, la question des lectures mystiques ressortit au directeur plus qu'au dirigé. C'est le premier principe en la matière. Le second, c'est — et l'auteur, sans le faire sien, n'ose pas le nier — « que les livres mystiques peuvent monter la tête de certaines personnes ». *Préface* II, 3. « On a bien voulu reconnaître, ajoute-t-il, que mon livre, loin de présenter ce danger, était un remède énergique à ces divagations ». Il met en garde, il est vrai, contre les illusions, et il redit souvent que « la grande préoccupation de l'âme doit être l'abnégation et l'amour de la croix ». Malgré tout, je ne crois pas qu'il soit bon de mettre pareils livres entre toutes les mains, surtout quand il y est beaucoup question, comme ici, de visions, de révélations, de possession et d'obsession, de maintes choses qui piquent la curiosité, notamment la curiosité féminine. Voici donc ce qui paraît juste et pratique à ce sujet.

D'abord, il faut distinguer entre livres où il est question de choses mystiques, et livres qui traitent uniquement de ces questions, et en traitent *ex professo*.

Beaucoup de livres où il est question de choses mystiques (écrits des saints et notamment de sainte Thérèse, de sainte Marguerite-Marie, écrits analogues de personnages pieux non canonisés, vies de saints, ouvrages ascétiques ou historiques, etc.) peuvent être lus sans danger et avec un grand profit par le grand nombre des lecteurs. Il y aurait pourtant quelques réserves à faire pour certaines biographies de personnes pieuses (1).

(1) Je parle surtout de certaines vies contemporaines, où il n'est ques-

Les livres de vulgarisation mystique — tel celui que nous rééditons — peuvent être utiles, comme édifiants et instructifs, à toute personne ayant charge d'âme, aux hommes d'étude, à toute personne pieuse et instruite, bien assise dans la piété solide et sans aucune prétention mystique, capable de s'édifier des grandes et belles choses que Dieu fait dans les âmes, et d'en tirer profit soit pour elle-même dans la voie qui est la sienne, soit pour d'autres avec qui elle est en contact.

Le directeur peut les conseiller utilement à toute âme saine et judicieuse, qui serait déjà dans les voies mystiques ou qui pourrait y être appelée, pour l'aider à prendre conscience d'elle-même ou des touches de la grâce ; quelquefois aussi, pour tâter le terrain, pour stimuler ou soulever telle âme bonne et généreuse, solide d'ailleurs et pratique, qui ne paraît pas donner à Dieu tout ce qu'on serait, semble-t-il, en droit d'en attendre.

Je pense avoir compris dans l'une ou l'autre de ces catégories — très larges comme on voit, et très ouvertes — à peu près toutes les personnes à qui peuvent être utiles soit les livres où il y a de la mystique, soit ceux qui traitent *ex professo* et exclusivement de choses mystiques. J'ai voulu plutôt élargir la route, en signalant leur utilité pour beaucoup, que la rétrécir, tout en indiquant les limites et les restrictions qui s'imposent à l'égard de certaines âmes, auxquelles ils pourraient être nuisibles.

J. — *Ce qu'il faut toujours rappeler.* — Ce n'est pas, en ces matières surtout, le *savoir* qui importe, c'est l'*agir*. C'est donc à l'action qu'il faut penser, plus qu'à l'étude ; à la pratique, plus qu'à la théorie. C'est le cas de rappeler ce que dit l'*Imitation* : « Il arrive que beaucoup entendent souvent l'Evangile, et n'en sont guère portés à mieux vivre ; car ils n'ont pas l'esprit du Christ. Celui qui veut comprendre pleinement et avec goût les paroles du Christ, doit s'appliquer à conformer en tout sa vie à celle du Christ... Ce ne sont pas les belles paroles qui font le juste et le saint ; c'est la vie vertueuse qui rend ami de Dieu. J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir

tion que de visions et de révélations, où Notre Seigneur est toujours en scène, bavardant si j'ose dire, avec l'âme, lui disant beaucop de bonnes choses, pieuses, mais banales, et quelques autres pas banales, mais fort douteuses, le tout plus fait peut-être pour amuser la curiosité, pour nourrir une sentimentalité vaine et parfois maladive, que pour instruire et pour édifier.

la définition. Quand même vous sauriez par cœur toute la Bible et toutes les maximes des philosophes, à quoi bon tout cela sans la charité, sans la grâce de Dieu ? »

Qu'est-ce à dire, en pratique, dans le cas présent? Il y a danger, pour les âmes, de s'amuser à l'étude, au lieu de tendre à la pratique, de se regarder elles-mêmes, pour savoir où elles en sont et par quelles voies elles sont conduites, au lieu de travailler à se rendre meilleures et à progresser dans la voie où Dieu les a mises ; de chercher les grâces qu'elles n'ont pas, au lieu d'utiliser celles que Dieu leur donne.

L'important n'est pas d'être dans telle voie ou dans telle autre, à tel degré ou à tel autre ; mais de marcher dans la voie où je suis, de de monter toujours plus haut, en ne perdant rien des grâces que je reçois.

Les voies peuvent être diverses ; mais les principes de progrès et de perfection sont les mêmes pour tous. « Aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit, de toutes ses forces » : c'est le grand commandement, donné à tous. On tend à cette perfection de l'amour dans la mesure où l'on se renonce, où l'on s'applique à faire ce qui plait à Dieu, à mettre notre volonté en union avec la sienne, à pratiquer les vertus comme Jésus et Marie les ont pratiquées, à faire notre devoir comme ils ont fait le leur, à souffrir comme ils ont souffert — le tout en conformité amoureuse de notre volonté à la volonté de Dieu.

Si la science mystique est à faire pour une bonne part, l'ascétique chrétienne a ses principes et ses directions bien connus de tous. Et cette ascétique est la même pour tous, dans quelque voie que nous marchions, à quelque degré que nous soyons de l'échelle où nul ne peut monter pour aller à Dieu qu'en s'éloignant du terrestre et de soi-même. « Que chacun se persuade qu'il avancera en toutes choses spirituelles dans la mesure où il se dégagera de son amour-propre, de sa volonté propre, de son propre intérêt ». La formule est de saint Ignace (1) ; mais la pensée est partout dans l'Evangile, partout dans l'*Imitation*, partout dans l'ascétique chrétienne, partout chez les mystiques.

Paris. Jean-Vincent BAINVEL.

(1) Plus brève et lapidaire en espagnol : *Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas spirituales quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse.* (*Exercices*, 2e semaine, fin).

COMPTES RENDUS

P. Pourrat, supérieur du Grand séminaire de Lyon. — *La Spiritualité chrétienne,* II. *Le Moyen-Age,* Paris, Gabalda, 1921. XI-516 pages. Prix : 10 fr.

Le public a fort bien accueilli le premier volume de cet ouvrage. L'auteur, à juste titre, a été salué comme un précurseur. Il avait ce courage peu commun, alors que les études de détail et les monographies, trop peu nombreuses encore, ne permettaient pas une construction définitive, de risquer une synthèse et de donner aux lecteurs avides de s'initier aux études ascétiques et qui réclamaient des vues générales, un manuel d'histoire de la spiritualité; on lui a su gré de son audace et somme toute, malgré les obstacles inhérents à la nouveauté de son entreprise, l'œuvre était d'assez belle venue, le manuel de vulgarisation avait assez de tenue scientifique pour qu'on ne tînt pas rigueur à M. Pourrat au sujet d'imperfections inévitables et qu'il était le premier à reconnaître. Ce qu'on a dit de ce premier volume, on pourrait, plus justement encore, le redire du second. Bien qu'il n'ait point eu de devanciers dans une œuvre d'ensemble sur la spiritualité patristique, les temps que recouvrait le volume précédent avaient été fouillés en tous sens déjà, au point de vue historique ou dogmatique et des ouvrages existaient qui permettaient de s'orienter facilement. C'est sur un terrain plus neuf et un sol moins foulé qu'entre le présent volume, et si l'on tient compte des difficultés spéciales qu'il y a à dégager le premier les grandes lignes de la spiritualité médiévale, on trouvera que l'auteur s'est bien acquitté de la tâche qu'il décrit si modestement : « Dans cette forêt particulièrement touffue du moyen-âge ascétique et mystique, ... frayer un sentier qui permette de la parcourir sans trop de peine et qui serve de point de repère à des investigations plus approfondies » (p. I). L'explorateur ne prétend point avoir tout vu ni tout enregistré : mais il a de bons yeux et l'on peut se fier à lui, quand il a pris, comme d'ordinaire, contact direct avec les textes. Le mérite essentiel de M. P. qui a consulté avec soin plus d'une monographie de valeur (on retrouve sans cesse la forte

pensée de M. Vacandard dans les pages consacrées à S. Bernard), est de savoir se passer d'intermédiaire et d'être entré en communication personnelle avec les principaux ouvrages : les bons passages sont cités, on pourrait presque dire avec excès, tant il a tenu à s'appuyer sur les paroles mêmes des auteurs qu'il analyse. Mais cette anthologie de l'ascèse et de la mystique médiévales donne un attrait de plus à l'ouvrage. Elle contentera les gens pressés ; elle inspirera aux autres le désir d'aller boire eux-mêmes à la source.

Sur bien des points, M. P. aura fait la lumière et sera bon guide : son livre s'impose désormais à qui veut se mettre rapidement au courant de la spiritualité du moyen-âge. Sans doute il n'échappe point à la critique ; on peut y relever des inexactitudes et des lacunes, contester tel ou tel jugement : on est forcé de reconnaître que le fond est solide et que presque toujours la modération et la sagesse de ses appréciations, fruit d'une longue expérience de directeur, ont pris la position la plus juste.

La bibliographie a reçu à bon droit une part plus abondante que dans le premier volume. Beaucoup regretteront — et je suis de ceux-là — de ne pas trouver en tête des chapitres, à côté de l'indication des sources, éditions et traductions, celle des monographies principales dont l'auteur s'est servi. Une synthèse qui embrasse cinq siècles ne permet guère à celui qui l'échafaude d'avoir pris connaissance par lui-même de toute la littérature spirituelle qu'une aussi longue période a produite : et, l'aurait-il parcourue toute entière, qu'il aurait pris des guides pour tenir en éveil son attention et ne rien laisser échapper d'important. Des travailleurs, soucieux de refaire la route qu'il a suivie voudraient qu'on les leur eût nommés : depuis quinze ans environ qu'a paru la 2e édition du *Répertoire des sources historiques*, M. Chevalier était à compléter. (p. XI). — Même après l'étude si pénétrante de M. P., il y a profit encore à consulter M. Salvayre : *S. Bernard, maître de vie spirituelle*, Avignon, 1909, qui peut-être a mieux synthétisé la pensée de S. Bernard, ainsi que l'important travail de J. Ries, *Das geistige Leben in seinen Entwickelungstufen nach der Lehre des hl. Bernardus*, Fribourg, 1906. Pour les Sermons de Tauler, l'édition allemande de Vetter (1910) fait autorité. Consultée, elle aurait empêché d'attribuer au grand mystique allemand, sur la foi de Surius, des sermons qui ne sont probablement pas de lui p. ex. celui pour le 1er dimanche après Noël (p. 367-369). Un article remarquable du P. Hugueny, O. P., sur *la Mystique de Tauler* (Revue des sciences philosophiques et théologiques, avril 1921, p. 194 sv.), — sans doute trop récent pour avoir été utilisé —, n'admet point que d'après Tauler tout le monde soit appelé à la contemplation mystique (p. 361) et met très sérieusement en doute l'identification du fond de l'âme avec l'essence de l'âme (p. 366-369). — Sur les dévotions du

Moyen-Age, l'ouvrage du P. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg 1909, est fondamental ; les articles de la Revue bénédictine sur *le développement historique du culte de S. Joseph* (t. XIV, 1897) et surtout J. Seitz, *Die Verehrung des hl. Joseph, in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zum Konzil von Trient dargestellt*, Fribourg, 1908, apporteraient d'utiles compléments et probablement quelques corrections.

Pout tout ce qui a trait à l'école de la *dévotion moderne*, la documentation me paraît franchement insuffisante : Mgr Puyol fourmille d'inexactitudes et ses jugements sont gâtés par l'esprit de parti : pourtant c'est lui qui est suivi, si on excepte les quelques lignes consacrées à l'influence de l'école et inspirées par les opuscules du P. Watrigant (p. 393) et l'étude personnelle qui a été faite de Thomas a Kempis. Pour ne citer que les plus faciles à consulter : Hirsche et Schulze, encore que ce soient des protestants [*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2e et 3e édit. art. *Brüder des gemeinsamen Lebens*] auraient permis de caractériser de façon beaucoup plus exacte chacun des auteurs et de rectifier plus d'une assertion. L'influence du chartreux Henri de Kalkar aurait du être signalée à côté de celle de Ruysbroek sur Gérard de Groote. Celui-ci, quoiqu'on en dise, a laissé des écrits autres que les 14 lettres publiées par Acquoy (p. 382). — La congrégation de Windesheim ne se composait pas des Frères de la vie commune et des chanoines réguliers, mais uniquement de ces derniers : malgré les liens d'étroite amitié qui venaient de leurs communs fondateurs, c'étaient deux organisations distinctes (p. 383). — Ce n'est pas *une partie*, mais *quelques-uns* seulement des frères et des windesémiens qui ont adhéré au protestantisme (p. 383) : ni les uns ni les autres n'ont disparu au dix-septième siècle : ils ont subsisté, bien déchus sans doute de leur ferveur première, jusqu'aux premières années du dix-neuvième siècle (1) (p. 383). — Le *Tractatulus devotus*... est certainement de Florent (cf. dans les *Analecta* de Dumbar t. I p. 50 : R. Dier de Muden : Vita domini Florencii prioris nostri) et comme Gerard de Zutphen s'en est inspiré, les écrits de ce dernier ne sont pas « les plus anciens ouvrages de spiritualité de la dévotion moderne », p. 384-385. — Pourquoi décider *à priori* que l'*Imitation* a été copiée par H. Mande (appelé à tort Henri de Mande) et ne pas réfuter, même d'un mot, la démonstration du P. Becker prouvant que c'est en fait l'*Imitation* qui a utilisé H. Mande (p. 385). — Mande n'écrivait pas en allemand, mais en hollandais (p. 385). — M. P. ne

(1) Un jeune érudit belge, M. de Schaepdrijver, grâce à des documents inédits inconnus à Acquoy, s'apprête à compléter l'œuvre du savant hollandais pour tout ce qui touche à l'histoire des Windesémiens après la réforme.

cite que le seul Thomas a Kempis : les remarques faites sur son style sententiaire « à la Vauvenargues ou à la Rochefoucauld » (p. 383-384) et sur l'empirisme de la spiritualité de Windesheim (p. VIII) ne s'appliquent guère au *Tractatulus* de Florent Radewijns, ni à la synthèse originale du *de Ascensionibus* ou du *de Reformatione virium animae* (nommé on ne sait pourquoi « les Exercices ») de Gérard de Zutphen (p. 385), ni non plus à la vaste encyclopédie de spiritualité qu'est le *Rosetum* du bruxellois Jean Monbaer. — Il est insuffisant pour caractériser le compact in-folio du chanoine augustin, mort abbé de Livry, d'indiquer qu'il y est longuement parlé de la méditation. En fait toute la vie spirituelle y est traitée [p. 393]. — Et la lettre dite de J. Vos de Huesden était, bien avant Cisneros, une règlementation (p. 393).

Sur l'origine de l'*Imitation*, M. P. ne m'a pas convaincu. Le problème n'a reçu qu'une solution imparfaite et timide : la pensée sur la composition du précieux opuscule reste flottante d'un bout à l'autre du livre et manifestement embarrassée. M. P. écrit que si « l'*Imitation* apparaît pleinement composée au début du quinzième siècle, plusieurs des éléments qui la constituent sont plus anciens » (p. 178). Que veut-il dire par là ? S'il y a dans l'Imitation tant de pensées semblables à celles des mystiques du douzième siècle et aussi tant de rapprochements avec les spéculatifs allemands du quatorzième, c'est peut être que l'auteur a lu les uns et les autres et s'en inspire. A étudier les sources du petit livre, on se convaincra très vite qu'il est exagéré de faire de son auteur un contempteur de la science et de la spéculation. Il n'a blâmé que l'excès et l'on est obligé de conclure qu'il était lui-même fort savant ou du moins, si l'on met une différence entre les deux mots, fort érudit. L'éclectisme de ses doctrines, la multiplicité des influences qu'il a subies concordent très bien avec ce que l'on sait des tenants de la *devotio moderna*, grands liseurs et grands amis des livres ; les catalogues de leurs bibliothèques suffiraient à en témoigner. Leur spiritualité est pratique : mais ce ne sont pas des empiristes.

Si M. P. a pu se dégager en quelque chose de l'influence de Mgr Puyol, qui toute sa vie s'est égaré sur une piste fausse et a défendu avec beaucoup de talent et de passion une thèse, manifestement insoutenable, il ne réussit pas à conclure et s'arrête à un pas de la solution.

L'*Imitation* demeure pour lui « un écrit anonyme » dont « l'auteur appartenait, à peu près sûrement, à la congrégation Windesémienne » (p. 397). Mais si l'on doit rejeter avec Mgr Puyol le témoignage de Busch, à quel témoignage historique peut-on désormais se fier ? Aucun doute ne plane sur l'authenticité des manuscrits de la deuxième recension de son *Chronicon*. Busch est un homme de valeur : les fonctions importantes qu'il a remplies, la connaissance personnelle qu'il a de

Thomas a Kempis, le caractère même de la Chronique ne permettent point d'affirmer qu'il s'est trompé. Comment appeler tardive une assertion qui est de 1464, sept ans avant la mort de Thomas? (Cf. dom Berlière, O. S. B., *Revue Bénédictine*, 1894, t. XI, p. 237 sv.) Quelle possibilité y a t-il d'opposer à un témoin oculaire et bien renseigné, le dire d'un copiste inconnu qui transcrit un manuscrit dont il ne sait pas l'origine? (p. 397). Puis Busch n'est pas seul : Jean Monbaer, qui appartenait au monastère même de Saint-Agnès, où il a connu Thomas a Kempis, cite l'*Imitation* sous le nom de Thomas, moins de vingt ans après la mort de celui-ci, et il la lui attribue formellement dans son *Venatorium* . Hermann Ryd, autre windesémien, qui a rencontré Thomas au chapitre général de 1454, n'est pas moins affirmatif. Quel est donc le fait de l'histoire qui est basé sur des témoignages de telle valeur? Non, je ne puis pas croire que M. P. ait donné la solution définitive. Il y reviendra dans une nouvelle édition et il concluera.

Nous sommes reconnaissants pourtant à M. P. d'avoir posé un problème critique, difficile sans doute à éviter ici. Trop facilement ailleurs, il se résigne à garder à certaines œuvres célèbres leur anonymat traditionnel, même quand il aurait pu sans grands frais de recherches, en découvrir l'auteur. Qu'il n'ait pas essayé de déterminer celui de *la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, cela se comprend, puisque dom Autore tient encore pour Guillaume de Saint-Thierry et Kutter pour Guigues ; mais il aurait dû en bien des cas noter des attributions certaines. L'instruction à des novices, qui se trouve parmi les apocryphes de saint Bernard, prétendu commentaire du *Ad quid venisti* (p. 13) est la *Formula novitiorum* de David d'Augsbourg, franciscain allemand du treizième siècle ; tout le monde la lisait au quatorzième et au quinzième siècles avec le *Profectus religiosorum* du même auteur (réédités tous les deux à Quaracchi, 1899). La *Scala Claustralium* est manifestement d'un Guigues : dom Autore l'attribue au premier, Mgr Fuzet qui l'a traduite (Lille 1880), au second. — Il y a plus d'un an déjà que M. Grabmann a montré que le *de adhaerendo Deo* n'était pas d'Albert de Grand, mais du bénédictin Jean de Kastel (*Theol. Quartalschrift*, 1920, p. 186-235). M. P. le cite encore comme appartenant à l'école dominicaine (p. 319) et croit voir « dans l'abandon aveugle à la divine Providence » que recommande le traité « une conséquence de la doctrine thomiste et dominicaine » (p. 302). — Le *de laudibus Beatae Mariae* est depuis Echard (*Scriptores ordinis praedicatorum*, I. 177) reconnu pour l'œuvre de Richard de Saint-Laurent (1).

(1) M. P., 495 not. 2 parle du « de laudibus B. M. V. attribué sans preuve à Albert le Grand » : il s'agit évidemment là du traité qui occupe

L'auteur n'a point voulu écrire « une histoire complète des ordres religieux ». Il aurait pu serrer davantage encore ce qu'il en a dit, diminuer un peu la part faite aux études biographiques et entrer plus rapidement dans le vif des doctrines. Il est sûr qu'il fallait esquisser les grands traits de la vie des auteurs et des familles religieuses. Les constitutions, les règles, le mot même l'indique, sont à leur façon, un règlement spirituel et une méthode. Forcément, la piété monastique, même la plus libre, a quelque chose d'une « piété d'ordonnance » (p. 3). Et si M. P. note très justement que la spiritualité se différencie dans chacun des grands ordres, n'est-ce point en raison même de la diversité de leurs fins, marquées dans leurs Constitutions, et qu'explique bien un peu la vie de leurs fondateurs. La liberté bénédictine elle-même, dans quelque branche de l'ordre bénédictin qu'on l'envisage, a jugé bon de se resserrer et de se particulariser dans des *Consuetudines*. S. Bernard, c'est avec raison qu'on le remarque, n'était point du tout opposé aux prescriptions nombreuses de la règle (p. 18). Quant à Cluny, il est inexact de dire qu'Odon s'est contenté de faire observer scrupuleusement la règle de S. Benoît (p. 7-8). Un spécialiste de l'histoire des coutumes monastiques, dom Bruno Albers, et après lui, dom Berlière, ont montré qu'il fallait très probablement faire remonter jusqu'à 930 la première rédaction des coutumes clunisiennes, et, que, dès la fondation de Cluny, on y suivait l'observance de Benoît d'Aniane : on sait que dans cette observance l'office liturgique avait pris une place plus grande que ne l'avait prévue le saint législateur [dom Berlière, *Les coutumiers monastiques* dans la *Revue Bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 262 ; Id., *L'ordre monastique des origines au douzième siècle*, 2e éd., Maredsous, 1921, p. 118-176]. S'il est vrai que Citeaux n'avait point demandé l'exemption de l'autorité épiscopale, il est inexact de conclure que chacune de ses abbayes était soumise à l'ordinaire du lieu où elle se trouvait (p. 11-12). L'ordre sans doute requérait le consentement de l'évêque diocésain pour pénétrer dans un diocèse, mais il n'acceptait aucune fondation nouvelle que si l'ordinaire agréait dans toute sa teneur la *Charte de Charité*. Or il n'y est fait nulle mention de la juridiction épiscopale. La seule autorité reconnue sur un nouveau monastère c'était l'abbé du monastère fondateur (Cf. dom Berlière, *L'ordre monastique...*, p. 252-253) (1).

avec pagination nouvelle la 2e partie du t. XX (ed. Lyon, 1651). La première partie de ce tome est occupée par des « Questiones super Evangelium Missus est » qui ont été aussi parfois appelées « de laudibus B. M. V. », et qui, elles, sont certainement une œuvre authentique de la jeunesse d'Albert. Cf. Pelster, S. J., *Kritische Studien zum Leben und Schriften Alberts des Gr.*, Fribourg, 1920, p. 109.

(1) L'ordre du Saint-Sauveur n'a point disparu au début du dix-

Est-ce pour ne point se répéter que M. P. prend dans chaque école, comme des chefs de file sur lesquels il s'arrête longuement, en des exposés doctrinaux qui forment la meilleure part du livre : c'est au détriment peut-être d'auteurs de second ordre, mais très grands encore, et qui sont plutôt négligés. Des hommes comme Guillaume de Saint Thierry ou Aelred de Riéval, s'ils marchent dans le sillage du grand abbé de Citeaux, ne disparaissent point cependant à côté de lui. Leur originalité n'est point étouffée par la présence du maître. Guillaume de Saint-Thierry, au cœur si ardent, a parfois surpassé Bernard dans ses effusions. Pourquoi ne mentionner qu'une partie de ses ouvrages, les moins importants (p. 95) et n'avoir rien dit par exemple de son *Speculum fidei* dont la prière finale a peut-être inspiré le « Tu ne me chercherais point si tu ne m'avais trouvé » d'un Pascal (Migne, P. L. 180, 397). Aelred est, par deux de ses ouvrages, un précurseur de Jean de Caulibus, l'auteur des méditations attribuées à saint Bonaventure. Après avoir lu les deux petits traités : *de Jesu duodenni* et la *Regula sive institutio inclusarum*, il est difficile d'admettre que l'on n'ait pas entrevu au douzième siècle « notre exercice moderne de l'oraison mentale » et que l'on y ait maintenu encore séparées la méditation et la prière (p. 53). Dans la méthode de méditation qu'il envoie à sa sœur (Migne, P. L. 32, 1451-1474) le cistercien anglais semble s'efforcer de démolir cette assertion. L'unique but de la méditation est pour lui d'accroître l'amour de N.-S. « ut ille dulcissimus amor Iesu in tuo crescat affectu » (c. 1465) et d'aboutir à la prière. Il serait aisé, et on l'a déjà tenté, de rapprocher de la méthode ainsi prônée au douzième siècle les conseils que donne saint Ignace dans les méditations de la 2e semaine des *Exercices*, quand le retraitant commence à méditer les mystères de la vie de N.-S. Malgré les quatre siècles qui les séparent, les deux méthodes sont fort près l'une de l'autre : et si au douzième siècle le mot *meditatio* désigne encore toute considération même profane, quand il s'applique aux différentes scènes de l'Evangile et surtout à la passion du Christ, dans saint Bernard comme chez ses disciples, il n'y a pas réflexion sans qu'il y ait en même temps prière et élévation de l'âme vers Dieu. N'est-ce pas saint Bernard lui-même qui a défini la piété : « vacare considerationi »? Il suffit de lire les

septième siècle (p. 141). C'est en 1803 seulement que fut supprimé le double couvent d'Altomünster en Bavière : il a été rétabli pour les femmes en 1841 et subsiste encore. — Sainte Hildegarde sans doute savait mal le latin, mais l'ignorait-elle complètement (p. 120)? De bons juges, le cardinal Pitra (*Analecta sacra Solesm.* t. VIII, p. vi et p. 333, note 2) et dom Hildephonse Herwegen (*Revue Bénédictine*, 1904, t. XXI, p. 195) ont pu soutenir, à bon droit, ce me semble, en se basant sur le propre témoignage de la sainte qu'elle avait une certaine connaissance de la langue latine.

Meditativae orationes de Guillaume de Saint-Thierry (que le titre soit ou non de lui, je parle du fond), ou même les *méditations* de saint Anselme pour se convaincre que la synthèse est faite entre la méditation et la prière, et que l'on a déjà l'essentiel des méthodes qui se perfectionneront plus tard.

Si la part royale qui est accordée à bon droit à saint Bernard fait tort à son entourage, dans l'école franciscaine, un David d'Augsbourg aurait mérité une étude après saint Bonaventure, en raison et de sa valeur intrinsèque, et de l'influence considérable qu'il a exercée : c'est un des ancêtres de la spiritualité méthodique.

A côté des grands mystiques dominicains, ne pâlit pas trop la grande figure de l'ascète que fut le Bienheureux Humbert de Romans, un des hommes les plus remarquables de son ordre, et dont les œuvres ont formé tant d'âmes à la vie religieuse. Il eut été bon d'indiquer son action. Peut-être l'ascèse est-elle quelquefois dans l'ouvrage sacrifiée à la mystique. Il eut fallu nommer aussi Jean Nider à qui M. P. devra restituer l'*Alphabetum divini amoris* qui s'est glissé à tort dans les œuvres de Gerson (p. 407, 428, 429).

Avant Louis de Blois (1), existait une spiritualité bénédictine spéculative (p. 147) : Adam Mayer, abbé de Saint-Martin de Cologne (+ 1499), souvent appelé de son nom latinisé Villicus, a écrit un *Tractatus asceticus de septem gradibus spiritualis ascensionis in Deum*, qui s'est inspiré fortement de David d'Augsbourg et a gardé sa méthode : c'est aussi un des écrivains allemands qui n'admettent pas que tout le monde soit appelé à la contemplation.

A côté des chartreux Ludolphe, Denys (2), Landsperge et Surius, d'autres auraient dû figurer : ce Guigues du Pont, dans le *de Contemplatione* duquel on trouve déjà (au treizième siècle) la distinction entre contemplation acquise et contemplation infuse (p. 476) (cf. Denys le Chartreux, *de Contemplatione*, liv. II, art. XI) distinction qui n'est au reste pas inconnue à d'autres auteurs, à Mayer, par exemple ; Jean Hagen et Jacques de Iuterbogk, peu connus en France, mais dont l'influence a été considérable en Allemagne ; Henri Aeger de Kalkar, docteur de l'université de Paris et prieur de la chartreuse de Mönnikuizen où vécut quelque temps Gérard de Groote, et dont l'*Exercitatorium* est si proche de l'*Imitation* qu'on l'a donné souvent comme un 2e livre (édité par Mgr Malou dans ses *Recherches sur l'auteur de l'Imitation*,

(1) Liessies n'est pas en Belgique (p. 146), mais dans l'arrondissement d'Avesnes (Nord).

(2) Le *Directoire des Exercices de saint Ignace* (qui n'est pas de saint Ignace) approuvé en 1599 (et non pas en 1549) ne s'inspire pas du *de Novissimis* de Denys mais en recommande la lecture au retraitant (p. 474-477).

Bruxelles, 1848, p. 232 suiv.). Les chartreux aussi ont leur part, et très importante, dans la méditation des mystères du Rosaire. Trente ans au moins et peut-être soixante ans avant Alain de la Roche qui sans doute a beaucoup travaillé à la propager, mais sans en être l'initiateur (p. 498), elle était recommandée par deux chartreux Rhénans : Adolphe d'Essen et Dominique de Prusse (cf. Esser, O. P., *Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes*, dans le *Katholik* de Mayence, 1897).

L'auteur s'est montré sévère pour la *lettre aux Frères du Mont-Dieu* (p. 194 sv.). Ce n'est point contre elle que Gerson met en garde ses contemporains, avec qui, du reste, il s'accorde pour l'attribuer à saint Bernard ; c'est contre les fausses interprétations qu'on pourrait en donner. Si le chancelier de Paris recommande de la lire avec précaution (éd. Dupin, t. III, p. 1125), c'est parce que certains en ont abusé (*Theologia mystica*, consid. XLI, t. III, p. 394) et non point à cause des erreurs qu'elle renferme. Je ne vois nulle part que la *Lettre* ait affirmé que chez le chrétien encore *in via* , l'union mystique réalise l'impossibilité permanente de vouloir autrement que Dieu. Le passage de la *Lettre* (liv. II, cp. III, n° 15) d'où M. P. semble le conclure me paraît, d'après le contexte, s'appliquer surtout à ceux qui dans le ciel, jouissent pleinement de Dieu : il ne convient pas dans toute sa rigueur, en dehors de la contemplation, à ceux qui n'ont point dépouillé la vie de la terre — un remaniement du texte n'est pas vraisemblable, puisque Martène a utilisé un codex de Pontigny de 1156 (p. 195). — Mais la lettre a une grande valeur ascétique qui explique assez la considération dont elle a été partout entourée : règlementation très serrée déjà de la vie spirituelle, elle a certainement influé beaucoup sur la spiritualité windesémienne. Que l'on compare ce qu'elle dit de la lecture et ce qu'ont répété les tenants de la dévotion moderne, on sera surpris de la similitude des pensées. L'auteur de l'*Imitation* la citera sur le même sujet (liv. I, cp. 5) : « omnis scriptura sacra eo spiritu debet legi quo facta est » n'est qu'une réminiscence de la Lettre (l, I, cp. X, n° 31).

L'auteur a très justement signalé l'influence des idées de réforme sur la spiritualité monastique au quatorzième et au quinzième siècle : il aurait pu insister davantage Tant d'œuvres spirituelles sont nées de ce besoin de réforme et si une méthodisation plus grande s'accomplit à la faveur de ce courant, n'est-ce point parce que toute réforme monastique est essentiellement un retour à la règle, une mise en lumière du rôle considérable que jouent dans une vie religieuse même les *accidentalia*, comme les appelait Jean de Rode, ce chartreux devenu abbé bénédictin de Saint Mathias de Trèves et grand réformateur. L'idée de réforme n'a point inspiré seulement la *dévotion moderne* ; par la création de grandes congrégations bénédictines, dominicaines, etc... elle a insufflé une nouvelle vie aux ordres religieux, et l'on

perçoit chez tous un renouveau spirituel, qui est indiqué sans doute, mais en passant et sans que son importance soit assez marquée. Les conciles de Constance et de Bâle, si néfastes par ailleurs, ont peut-être servi de laboratoires spirituels, en rapprochant des membres des diverses écoles, et en agitant tant de questions connexes avec la spiritualité ; l'existence des frères de la vie commune a été discutée à Constance, et l'on y a examiné les grandes révélations mystiques de Brigitte de Suède. Plus d'un manuscrit de l'*Imitation* a été transcrit à Bâle ; et c'est à Constance et à Bâle que s'est organisé le grand mouvement de réforme monastique.

Dans l'état actuel des études ascétiques, le groupement des auteurs d'après leur famille religieuse (les auteurs séculiers étant étudiés à part), était le plus simple et il s'imposait presque. Un chapitre sur les diverses influences prépondérantes au moyen-âge : néoplatonicienne et pseudo-dionysienne, aristotélicienne, augustinienne, etc., rassemblant et complétant les renseignements épars au cours du volume, aurait été le bienvenu. Mais peut être est-il encore trop tôt pour l'écrire. Il serait nécessaire pour marquer de façon précise l'apport du moyen-âge et de chaque auteur au fonds traditionnel.

L'importance de l'ouvrage de M. P. excusera la longueur de ces discussions de détail, qui, si elles m'ont amené à formuler des critiques assez nombreuses, laissent pleinement subsister le jugement d'ensemble que je portais au début de cette recension.

Aussi est-ce de tous nos vœux que nous souhaitons la prochaine publication du troisième volume d'un si précieux travail.

Enghien (Belgique) Marcel VILLER.

Dr. E. Krebs. — *Grundfragen der kirchlichen Mystik*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1921, 12°, VII, 266 p., 10 fr. 50.

Le volume du Dr Krebs aborde bien, comme le promet son titre, toutes les questions fondamentales de la mystique catholique : définition de la vie mystique, la mystique but et fruit de la vraie piété, fondements naturels de la vie mystique, ses causes surnaturelles, ses degrés, et enfin, principes pratiques pour marcher dans la voie mystique. La seule énumération de ces titres de chapitres indique déjà que M. K. se rattache à l'école représentée en France par M. Saudreau (qu'on est vraiment étonné de ne lui voir jamais citer) et le P. Lamballe, et, en Allemagne, principalement par M. Dimmler. L'ouvrage est clair, bien divisé, contient beaucoup de choses sous un petit volume, présente nombre de fort bonnes pages, par exemple, celles où

il proteste si justement contre les biographies mystiques qui prétendent marquer jour par jour, à la façon d'un diagnostic médical, les diverses étapes franchies par l'âme qu'elles étudient (p. 216). D'autres pages sont moins bonnes, comme celles qui recherchent les fondements naturels de la vie mystique pour conclure (p. 185) que le vrai terrain de la vie mystique est le tempéramment *artistique* et que si toutes les âmes peuvent espérer, par leur fidélité, arriver à cette vie, c'est que dans toutes sommeillent des dispositions artistiques... Dans un excellent compte rendu publié par le *Supplément littéraire* de l'Augsburger Postzeitung (25 avril 1921), Dom Mager a signalé d'autres lacunes de ce livre, par exemple son injustice envers le P. Poulain qu'il traite de fort haut, mais, il faut le dire, a bien mal compris : ne lui reproche-t-il pas (p. 159-169) de renouveler les erreurs de Molinos sur la pure passivité de l'âme mystique et d'ouvrir la porte à la « subjektive Sektenmystik » ! Le P. Poulain aurait bien ri en voyant ces craintes.

On me permettra de m'arrêter ici davantage, en raison de son grand intérêt, sur le trait le plus saillant de la méthode suivie par M. K. : dès l'introduction (*Théologie catholique et mystique*) l'auteur affirme nettement son intention de mettre à la base de son exposition la doctrine catholique telle qu'elle est dans les décisions de l'Eglise, la sainte Ecriture et les documents de la tradition dogmatique. « Dans le dépôt de la révélation confié par le Christ et les apôtres au magistère de l'Eglise, nous trouvons contenu tout ce que nous pouvons jamais espérer atteindre en fait de vérités dépassant les prises de notre connaissance naturelle... Par conséquent c'est là que nous devons chercher les éléments de notre science de la mystique catholique : les écrits et confessions des mystiques ne nous renseigneront que sur les différentes manifestations de la vie mystique — et cela d'autant mieux que leurs auteurs s'inspireront, moins de leurs propres expériences que des enseignements de l'Eglise. Mais nous ne trouverons sûreté et certitude que dans les enseignements du magistère ». A plus d'un lecteur, je crois, cette position paraîtra un peu trop absolue, malgré ce qu'elle contient de fort vrai. Il est fort vrai, en effet, qu'en dehors du dépôt révélé confié au magistère, il n'y a pas et ne peut y avoir de certitude dogmatique s'imposant à notre *foi*. Il est très vrai aussi que toutes les révélations et confidences des mystiques n'ont qu'une valeur purement humaine, l'Eglise s'abstenant toujours de leur donner autre chose qu'une garantie simplement négative. Mais s'ensuit il que ces documents n'aient plus aucune valeur sérieuse aux yeux de la science théologique ? La théologie, en effet, est l'étude scientifique de la vérité révélée faite en s'aidant de la lumière des vérités connues naturellement : c'est à l'aide de ces vérités que la théologie explique et synthétise le dogme. Or ces vérités connues par

l'exercice naturel de notre intelligence, peuvent être et sont, non seulement des principes philosophiques a priori, mais encore des vérités d'expérience ou des faits connus avec certitude par le témoignage humain. Quand il s'agit d'étudier la « psychologie surnaturelle » de l'homme dans le traité de la grâce, les théologiens, à la suite de saint Augustin et de S. Thomas, font appel sans hésiter à ce que l'expérience nous apprend sur le fonctionnement de notre intelligence et de notre volonté. Pourquoi lorsqu'il s'agit de tracer les lignes d'une théologie de l'union mystique, écarter le secours et la lumière que peuvent nous apporter les expériences des âmes en qui s'est réalisée plus pleinement cette union ? Il ne s'agit pas de substituer leur témoignage humain aux données dogmatiques, mais de l'utiliser scientifiquement pour mieux connaître des faits sur lesquels ces données dogmatiques ne nous fournissent que peu de lumière : les conclusions auxquelles on arrivera par ce travail ne seront pas des dogmes, pas même en général des « conclusions théologiques », est-ce à dire qu'elles n'auront aucune valeur et ne pourront même avoir parfois un vrai caractère de certitude humaine ? je ne le crois pas.

Peut-être faut-il chercher dans cette défiance exagérée à l'égard des documents mystiques et de ceux qui les utilisent en théologie, la raison d'un défaut notable dans l'application que fait M. K. de sa méthode. Il étudie successivement les trois « lieux théologiques » constitués par les décisions de l'Eglise, la Sainte Ecriture et la tradition ecclésiastique (p. 12-148), enquête qui prend plus de la moitié de son livre. Or, le chapitre sur la tradition (p. 61-148) s'étend longuement sur les monuments de la tradition primitive, même sur certains dont le témoignage reste bien vague en l'espèce (par ex. p. 80-84 celui de la « Constitution ecclésiastique du IIe siècle »), mais en revanche après avoir consacré quelques pages (p. 133-147) à Suarez et sainte Thérèse, et un alinéa à S. Jean de la Croix, le chapitre se termine brusquement sans un mot sur la tradition des dix-septième-dix-neuvième siècles : pas un mot sur S. François de Sales et S. Alphonse de Liguori qui ne figurent même pas à l'index onomastique, pas un mot sur les théologiens Carmes du dix-septième siècle, ni sur le mouvement doctrinal provoqué par les controverses quiétistes et les documents de magistère dont elles amenèrent la publication : l'auteur reconnaît (p. 33) l'importance exceptionnelle pour la théologie mystique des deux séries de propositions condamnées par Innocent XI et Innocent XII, mais il juge inutile de consulter pour les éclairer les documents de la tradition contemporaine.

Il y a là une très grave faute de méthode théologique : M. K dira que depuis le dix-septième siècle le courant de la spiritualité traditionnelle de l'Eglise a été faussé chez les plus en vogue parmi les théoriciens de la mystique, ou tout au moins que nous ne trouvons plus

parmi eux d'hommes comparables aux grands docteurs du moyen-âge. Là n'est pas la question, puisqu'il s'agit d'étudier le témoignage porté sur la vie mystique par la tradition de l'Eglise. Cette tradition, en effet, est un fleuve continu qui va du Christ et des apôtres jusqu'à nous, qui ne s'est donc pas arrêté au dix-septième siècle, pas plus qu'au cinquième ou au treizième ; et de plus, ce qui importe dans ce témoignage, c'est moins le génie personnel des docteurs qui en furent l'écho, que les occasions qui furent fournies par les circonstances (erreurs ou mouvements doctrinaux) à cette tradition vivante de s'expliciter davantage sous l'action du S.-Esprit, touchant tel ou tel point. Or il est certain que l'intérêt provoqué par les œuvres de sainte Thérèse et par les controverses contre les Illuminés d'Espagne et les quiétistes de France et d'Italie, font du dix-septième siècle une époque de première importance au point de vue de la tradition ecclésiastique sur la vie mystique. Qu'il y ait eu des exagérations dans la réaction contre l'erreur, peu importe : les quelques exagérations de la réaction antipélagienne au cinquième siècle empêchent-elles ce siècle d'être une époque capitale pour la théologie de la grâce ? Ce n'est pas impunément qu'au dix-septième siècle précisément, des théologiens ont cru pouvoir étudier le dogme de la grâce en s'adressant uniquement au grand docteur d'Hippone et en négligeant comme trop barbares les siècles de tradition scolastique qui les séparaient de lui : ce n'est pas impunément, pas plus en théologie mystiqne qu'en toute autre, on peut en être convaincu, qu'aujourd'hui nous prétendrions nous inspirer uniquement des Pères et des Docteurs du Moyen-Age, en négligeant le travail qui s'est opéré dans la pensée catholique depuis le seizième siècle : que cette pensée ne nous offre pas dans ces trois siècles d'astres de première grandeur, il importe relativement peu, car les plus grands génies ne sont que des hommes, tandis que la tradition vivante de l'Eglise est conduite aussi bien au dix-neuvième siècle qu'au sixième par l'Esprit infaillible et vivifiant dont le secours est garanti à son magistère. Le témoignage de cette tradition est plus difficile à étudier dans les siècles qui sont près de nous, c'est vrai ; car dans ces siècles il ne s'est pas encore produit comme pour ceux qui sont plus anciens, ce lent triage des courants, des doctrines, des autorités, où se manifeste précisément l'action invisible de l'Esprit-Saint sur la pensée catholique : mais si cette difficulté doit rendre plus prudentes les assertions, elle ne doit pas arrêter l'étude. M. K. a grandement raison de consacrer dans son travail une si large place à un inventaire précis des données de la tradition sur la vie mystique ; mais cet inventaire doit, pour autoriser les conclusions qu'on en veut tirer, être complet et ne pas laisser arbitrairement de côté des siècles entiers de cette tradition.

Toulouse. Joseph de Guibert, S. J.

Saint Antonin de Florence. — *Une règle de vie au quinzième siècle.* Traduction de Mad. Thiérard-Baudrillart. Préface de Mgr Baudrillart. — Paris, Perrin, 1921, in-12, 7 fr.

L'archevêché de Florence possède de Verrocchio un buste de saint Antonin fort saisissant : la rude terre cuite allie admirablement l'austérité de la face osseuse du réformateur à l'exquise finesse du regard et des lèvres où rayonne une âme si parfaitement humaine.

C'est bien ainsi que la biographie écrite par M. l'abbé Morçay évoque également la figure du fondateur de Saint-Marc. Ce livre magistral nous a fait connaître à la fois le réformateur courageux de la vie religieuse, prieur de Fiesole, de Naples, de la Minerve et de Florence, vicaire général de la Réforme en Italie, puis archevêque de la grande ville toscane ; et d'autre part la sagesse si bénigne du casuite et du directeur. Les documents d'ailleurs ne manquaient pas : la Somme morale, le « Confessionale », quelques lettres de direction, notamment la Règle de vie écrite pour la veuve de Laurent de Médicis, nous révélaient la manière hardie, loyale et douce de ce grand conducteur d'âmes. Nous devons à Madame Thiérard-Baudrillart la pièce la plus intéressante de ce procès : la traduction du petit traité édité en 1858 par F. Palermo sous le titre *Opera à ben vivere*. Notre reconnaissance en doit être d'autant plus grande que cette édition italienne est, paraît-il, introuvable en France ; on peut dire en tout cas qu'elle y était ignorée. M. l'abbé Morçay avait de nouveau attiré l'attention des érudits sur ce précieux opuscule, et par ailleurs confirmé les conclusions de Palermo. Il s'agissait bien d'une lettre de direction adressée, aux environs de 1455, à Dianora et à Lucrezia de Tornabuoni par l'archevêque de Florence. Madame T.-B. nous donne une traduction exquise de ce texte que le public français appréciera certainement à sa valeur. Il ne sera pas sans intérêt, je pense, d'en souligner le mérite.

Le premier est de nous faire connaître une belle doctrine spirituelle ; non point rare, si l'on veut, par l'originalité des vues, mais de parfaite harmonie et de haute inspiration. Ce n'est point à une âme banale qu'elle s'adresse. Une jeune femme, encore dans tout le charme de son âge, de très noble rang dans cette Florence somptueuse, — la mère peut-être du futur Laurent le Magnifique, — après une confession générale a voué au saint une obéissance religieuse et l'a maintes fois sollicité de lui tracer une règle de perfection. C'est à cet appel que nous devons le présent traité, qui, commandé par des circonstances définies, échappe aux défauts ordinaires du genre : il vise une âme vivante, saisie par les besoins de son âge, de son temps, de sa

condition. On devine que l'outrance ou l'irréalisme ne seront pas de mise ; ce sont des cas précis, complexes et bien réels qui exigent du doigté et de la circonspection. Ici excellera notre saint. La bénignité, la sûreté rivaliseront avec la hauteur des vues.

Car ce maître est de race et la grande tradition le préserve des pauvretés de pensée, qu'une littérature pieuse mais sans théologie n'arrive pas toujours à dominer.

Ce qu'il y a de remarquable en cette direction spirituelle, c'est l'objectif qu'elle ne craint pas d'assigner à l'âme : *le goût de Dieu*.

C'est cent fois que reviennent des formules comme celles-ci : « Pour arriver à la ferveur et au goût de Dieu... Pour parvenir au goût de Dieu... » ; ce qui caractérise la tiédeur d'un clerc « c'est qu'il vivait sans souci de sa perfection et d'arriver au goût de Dieu. »

S'étonnera-t-on que le grand mobile de cet effort soit l'amour ? « Je ne connais pour vous garder du péché de soutien plus fort qu'un pur amour de N. S. J. C. » ; « c'est l'amour qui est la meilleure voie, et pour cela il faut méditer les bienfaits de Dieu » ; « pour vous dépouiller de tout attachement au monde, je ne connais pas de meilleur instrument que l'amour de Dieu ».

Que les antiquiétistes se rassurent, la lutte sera sévère.

Suivant le procédé du temps, une métaphore soutient ou étiquette les divisions de la pensée. L'âme comparée à un jardin, réclame un premier travail : il faut d'abord défricher le terrain, le labourer, l'ensemencer de bons désirs. « La première chose à faire... est de détruire les racines du péché » ; « commençons donc par bien extirper nos vices pour enivrer nos âmes de l'amour de Dieu » ; « on n'arrive au terme, — la paix parfaite, — que par l'arrachement des défauts. »

Ce n'est pas d'ailleurs de consignes vagues que se contente le maître : la deuxième et troisième partie de la lettre précisent jusque dans les détails le programme d'action et le plan de vie.

Ce beau jardin, il le faudra enclore, et non pas métaphoriquement seulement. De quelles gardes jalouses aura besoin cette âme au milieu des folies de la Florence de l'Humanisme triomphant ? « Dans le rang où vous êtes, jusqu'à ce que la fleur de votre âge ait passé un peu, ne vous montrez pas trop au dehors, évitez de vous tenir aux fenêtres ou aux portiques de la rue... ; évitez les fêtes mondaines, autant que cette abstention ne déplaira ou ne nuira pas à votre mari. S'il faut vous y mêler, que la contemplation des chœurs angéliques et des danses célestes vous occupe ! » Et la pensée du saint se complaît évidemment aux ravissants cortèges dont l'Angelico couvre alors les cellules de Saint-Marc.

Mais c'est à une femme qu'il s'adresse, entourée d'adulateurs et fêtée. Deux longs chapitres suffiront-ils pour la protéger des dangers

de la flatterie? Trois chapitres suffiront ils à inculquer la nécessité de surveiller la langue et de tempérer le rire?

Un vigilant portier sera indispensable, lisez : un directeur capable et dévoué. « N'allez pas à ceux dont le capuchon est gonflé de vent, qui sont savants sans être saints. » Il faudra lui tenir d'abord un compte exact de toute sa vie passée ; puis lui révéler tous les mouvements de son âme : « car, pour vivre à la manière du monde suivant ses coûtumes ; pour visiter les églises et entendre des prédications comme le font beaucoup de femmes ; pour dire chez soi quelques prières, sans vouloir faire effort pour détruire les mauvaises habitudes, il suffirait de se confesser deux ou trois fois l'an. Mais pour parvenir à l'amour de Dieu et à la vertu ; pour posséder cette paix dont je vous ai parlé, il est nécessaire d'avoir un guide spirituel auquel vous rapportez à tout instant votre conduite. »

Enfin, c'est tout un règlement que lui trace le saint : les *jeûnes*, qui lui sont imposés la veille de la communion ; — la *confession*, à chaque manquement grave et au moins tous les mois ; — la *communion*, au moins douze fois l'an, « si vous le pouvez sans trop de démonstration... Peut-être trouverez-vous que c'est trop .. j'aimerais que ce fût chaque dimanche ; » — la *discipline* ; — l'*aumône*, avec l'agrément du mari ; — la *prière*, l'office de la Vierge, de la croix, des morts ; — la *contemplation* de la Passion ; — la *lecture* fréquente et brève des saints livres dans la journée... Enfin la conclusion très suave : que si ce règlement paraît trop dur, il sera facile de le mettre au point dans des conversations confiantes. On devine quelle plénitude de sagesse déborde des pages que l'on a comparées à l'*Introduction à la vie dévote*.

Et ce n'est pas trop dire en effet.

La forme elle-même peut rivaliser avec le chef d'œuvre français. Madame Thiérard-Baudrillart a su rendre la fluidité de l'original et sa candeur. Quels jolis traits d'ailleurs, et savoureux, tirés de l'histoire des Pères ou de l'histoire naturelle ! Le loup contrit, ou les lamies, ou les sirènes, ou le caméléon, rappellent si vivement la manière de saint François de Sales ! Parfois le ton s'élève et atteint les notes émouvantes : quelques pages sur la Passion sont parmi les plus puissantes et les plus touchantes évocations que l'on connaisse.

C'est donc bien mieux qu'un morceau d'archéologue que l'on nous invite à apprécier, c'est un vrai joyau de littérature ascétique bien humaine. Et voici que tout à coup nous devenons avides. De si belles pages ne réclament-elles pas une présentation de grand style ? Je veux dire, le luxe d'une édition savante. Non pour le plaisir de faire montre de science, mais pour donner réponse à nos justes attentes.

Nous aimerions en effet que soient reprises en toute rigueur les questions littéraires que soulève ce texte. La preuve de l'attribution faite à saint Antonin ne paraît pas à refaire ; mais, puisque cette lettre

a survécu en deux manuscrits notablement différents et semble avoir été rédigée diversement pour deux destinaires, on aimerait connaître ces remaniements. D'autre part, l'identification de ces deux jeunes femmes comporterait probablement une rigueur plus grande. Le silence gardé par le saint sur l'éducation ou du moins sur le soin des enfants ne paraît pas supposer leur existence. Or, nous savons par la Somme morale combien saint Antonin s'intéressait à ce devoir. Si Dianora avait alors quatre enfants, ce silence serait curieux. Je crois savoir que les R. P. Dominicains préparent cette édition définitive, souhaitons qu'elle ne tarde pas trop (1). Mais dès maintenant on peut marquer la place que doit occuper dans l'histoire de l'ascétisme le docteur qui en tint une si notable dans celle de la morale, entre saint Thomas d'Aquin et saint Alphonse de Liguori ; et n'est-ce pas, cette fois, entre saint Bernard et saint François de Sales qu'il se range ?

Paris. Paul Doncœur, S. J.

(1) Une réimpression du texte que j'ai sous les yeux évitera de nombreuses fautes typographiques et quelques légères imperfections. Pourquoi transcrire : « S. J. Boccador » (Chrisostome, dit la note) ; « S. Hibronimo », pour S. Jérôme ? — p. 78, lire « Israel », pour « Isaie », etc.

CHRONIQUE

Textes.

Don Bergamaschi vient d'achever la publication des écrits de la Mère Cecilia Baij sur la *Vita interna di Gesù Cristo* (vol. 2, Viterbo, Agnesotti, 1921, 8°, XVI, 1008 p., 15 l.) Les livres 4-7 consacrés à la vie publique, à la Passion et à la vie glorieuse, écrits en 1733-1735, ne sont pas moins intéressants que les trois premiers déjà signalés ici (2, 86-88), comme *contemplation mystique* de la vie intérieure du Sauveur. Cet écrit mérite, en effet, pleinement de prendre place à côté de ceux de Marie d'Agréda et de Catherine Emmerich, avec cette différence, toutefois, qu'il donne très peu à la description extérieure des actions de Jésus-Christ, et s'attache à nous faire pénétrer beaucoup plus dans les sentiments de son cœur. Il est donc de nature à faire grand bien aux âmes ; à une condition cependant, c'est qu'on n'y cherche pas un *document historique*. A ce point de vue, si on doit se réjouir de ne plus retrouver sur ce second volume le terme vraiment excessif d'*autobiographie* dictée par J. C. à sa servante, on regrettera la place qui y est faite aux notes érudites destinées à établir (pas toujours très heureusement, par ex. à propos de l'emprisonnement de Jean Baptiste p. 56, des dix lépreux, dont la voyante place la guérison à Jérusalem, p. 280), un concordisme qu'il est permis de trouver inutile, entre les données évangéliques et les contemplations de la mystique. On peut et doit appliquer au cas de la Mère Baij la conclusion que nous citons plus bas, p. 112, des études consciencieuses du P. Thurston sur le problème de Catherine Emmerich : les récits des diverses voyantes sur la vie du Sauveur, ne concordent pas entre eux, ni même toujours pleinement et d'une façon naturelle avec le récit évangélique. Qu'en conclure, sinon que les âmes entreront dans les vues de Dieu en nourrissant leur piété de ces contemplations, mais que c'est faire fausse route que d'y chercher un supplément à nos connaissances historiques sur la vie du Sauveur : le but du S.-Esprit en les poussant à composer ces écrits, a été tout autre, et tout compte fait plus élevé, puisque c'est de nous faire aimer davantage Jésus-Christ, chose beaucoup plus importante pour nos âmes que de connaître quelques détails de plus.

— Bonne traduction, avec introduction soignée, du *Soliloquium igni-*

tum de Gerlac Peters, publiée par Dom Assemaine OSB. dans la collection de *Chefs d'œuvres ascétiques et mystiques* des Dominicains de S. Maximin (1921, 16°. 158 p., 2 fr.) : dans quelques notes substantielles le traducteur rapproche la doctrine de Gerlac et celle de Ruysbroeck ; il a renoncé à indiquer les rapprochements bien plus fréquents avec l'*Imitation*, que devait écrire quelques années plus tard Thomas a Kempis, le contemporain et l'ami de Gerlac (mort à 33 ans, en 1411) ; on le regrettera, je crois ; d'autant que, l'*Imitation* étant entre toutes les mains, quelques références auraient suffi pour faciliter au lecteur les comparaisons les plus intéressantes.

— Le P. Eug. Thibaut S. J. (Louvain, 11, rue des Récollets), publie à l'occasion du centenaire des *Exercices spirituels*, une *Exercitiorum spiritualium S. Ignatii a Loyola concordantia*, (chez l'auteur, 1921, 32°, 138 p., 2 fr. 50), se rapprochant par plus d'un point du *Lexique des Exercices* du P. Van Gorp, déjà signalé ici (2, 313). Les deux auteurs ont pris pour base de leur travail la traduction très littérale du P. Roothaan : on regrettera certainement qu'ils ne se soient pas entendus pour que, des deux travaux, l'un au moins fût fait sur l'original espagnol ; on le regrettera surtout pour celui du P. Thibaut, beaucoup plus scientifique comme méthode. Il est conçu, en effet, sur le plan des concordances bibliques et donne un dépouillement complet du vocabulaire des *Exercices* (à l'exception de mots comme *et*, *est*, etc.) : aussi, là où le P. Van Gorp donne 22 références (pour les mots *contemplatio*, *contemplari*), il y en a ici 84. En outre, le P. Thibaut a pris une heureure initiative, celle de diviser le texte des Exercices en 464 paragraphes numérotés facilitant singulièrement les références : il est vraiment dommage qu'une telle numérotation n'ait pas été pratiquée dans la grande édition critique de Madrid, 1919 ; et pourquoi donc le P. Thibaut n'a-t-il pas établi la sienne en prenant pour base les paragraphes de l'original, sans tenir compte de ceux que Roothaan a introduits de lui-même dans sa traduction (par exemple n. 42, 68, 75, divisions que rien ne justifie dans l'original) ; ce défaut qu'il eût été facile d'éviter, rendra difficile l'adoption générale de cette division, fort judicieuse et fort commode pour tout le reste (sauf cependant quelques points, par ex. 117, 234, 334).

— M. Levesque, dans une brève note sur *Les voies mystiques et la perfection spirituelle, d'après Marie des Vallées* (Semaine religieuse de Coutances, 15 juin 1921, p. 273-275), publie d'après le *manuscrit de Québec* du Bx. Eudes (1), une consultation de la célèbre mystique nor-

(1) Histoire manuscrite rédigée par le Bx. Eudes, retrouvée à Québec au début du vingtième siècle et donnée au T. R. P. Le Doré. Nous devons à l'extrême obligeance de M. Levesque la communication du texte complet de cette conclusion publiée seulement en partie dans la *Semaine de Coutances*.

mande donnée sur ce sujet en 1653, à « quelques personnes de piété qui étaient venues la voir » : la question n'étant pas moins agitée aujourd'hui, on saura gré à M. L. d'avoir versé au débat cet intéressant document. « Cette voie, conclut Marie des Vallées, est très bonne en soi et c'est la voie que Dieu vous a donnée pour aller à lui ; mais elle est rare ; c'est pourquoi il est facile de s'y égarer. Ce n'est pas à vous de choisir cette voie et nous ne devons pas y entrer de nous-mêmes et par notre mouvement. C'est à Dieu de la choisir pour nous et nous y faire entrer. On n'en doit point parler à personne pour la leur enseigner, car si on y fait entrer des personnes qui ne soient pas attirées de Dieu, on les met en danger et grand péril de se perdre. Si quelques-uns en parlent, il faut les écouter. Si on reconnaît à leur langage qu'ils marchent en ce chemin, alors on peut s'en entretenir avec eux. Cette voie est pleine de péril : il faut craindre la vanité, l'amour-propre, la propre excellence, l'oisiveté et la perte de temps.

« Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait que ce chemin qui conduise à l'anéantissement de nous-même et à la perfection. Les uns y vont par la contemplation, les autres par l'action, les autres par les croix, les autres par d'autres chemins. Chaque âme a sa voix particulière. Il ne faut pas penser que la voie de la contemplation soit plus excellente ; celle des croix est bien plus noble, parce que c'est celle par laquelle le Roi des rois a marché. Il est vrai que celle-là est toute couverte de fleurs et celle-ci d'épines, mais celle-ci est bien plus courte que celle-là. »

Collections.

M. Ricardo León, qui dirige les collections de textes publiées par la *Libreria de Renacimiento* (Madrid, Apartado 45) a eu l'heureuse idée d'y ouvrir une section spéciale formant une *Biblioteca mística y ascética* ; il estime à juste titre que les écrits spirituels si riches constituent un monument essentiel de la langue et de l'esprit espagnols. Il compte donc en publier un grand nombre, de ceux surtout qui sont moins facilement accessibles, en éditions commodes, sans appareil scientifique, mais élégantes et correctes. Déjà ont paru les écrits inédits de de Sœur Thérèse de Jésus Marie, qui rappellent au dix-septième siècle ceux de la grande réformatrice du seizième et les *Meditaciones del Amor de Dios* de fray Diego de Stella pour lesquelles on connaît le goût de S. François de Sales qui les recommandait à Philothée (Introd. II, 17). Plus récemment viennent de paraître *El principe escondido*, méditations sur Jésus, modèle des princes dans sa vie cachée, composées par le mercédaire fray Marcos Salmeron, confesseur de Philippe IV, et publiées après sa mort en 1647 ; et la *Victoria de la Muerte*

du bienheureux Alonso de Orozco, traité ascétique complet sur la mort.

Ajoutons que plusieurs ouvrages édités dans d'autres sections de la même *Bibliothèque* rendront service aux études de spiritualité ; en particulier dans la section des *Clasicos españoles* une commode édition du *Blanquerna*, le célèbre roman où R. Lulle a inséré son *Art de contemplation* et son *Livre de l'ami et de l'aimé*.

— Deux nouveaux volumes à signaler dans la collection de Buecher fuer Seelenkultur, édités par F. Keller, chez Herder, à Fribourg en Brisgau : *Das Kennzeichein seiner Jünger : ein Büchlein von der christlichen Caritas* par E. Krebs (1921, 176 p., 10 m. 50) reproduit une série de conférences faites en 1919 à Fribourg sur la *dogmatique* et l'*ascétique* de la charité chrétienne : l'ensemble forme un petit traité clair et solide de cette vertu, puisé avant tout dans le Nouveau Testament. M. K. montre en quoi le précepte chrétien de la charité est *nouveau*, même au regard de l'A. T. ; c'est moins par son caractère d'amour *universel* (on le retrouverait dans Jonas par ex.) que comme amour qui *sert* et se sacrifie (*dienende Opferwilligkeit*) : remarque très juste, qu'il faudrait, je crois, compléter en soulignant aussi le caractère *unifiant*, de la charité chrétienne : *unum sint sicut et nos unum sumus* est vraiment la grande nouveauté du N. T. en face de l'ancien. — *Das selige Weg* du P. G. Timpe P. S. M. (1921, 344 p., 15 m. 50) est un recueil de brèves considérations portant chacune sur un verset évangélique et se terminant par un verset tiré des Psaumes.

— Les Bénédictins de Maredsous ont commencé sous le titre de *Collection « Pax »*, une série de volumes d' « Ascèse, mystique et histoire, monastiques et bénédictines ». Le premier (il eût été difficile de mieux choisir), est une réédition soigneusement revue des conférences de Dom U. Berlière sur l'*Ordre monastique, des origines au douzième siècle* (1921, 12°, 278 p., 6 fr. 50. — A Paris, chez Lethielleux) ; dans une forme simple et facilement accessible, mais offrant un fonds très riche de données précises, mesurées, soigneusement contrôlées, ce petit volume est peut-être le meilleur exposé d'ensemble qui existe actuellement pour les premiers siècles de l'institution monastique. La bibliographie mise à jour et judicieusement triée rendra plus d'un service. On regretterait vivement l'absence d'une table analytique, au moins sommaire, si l'auteur ne nous laissait espérer la publication pas trop lointaine du *Manuel d'histoire bénédictine* qu'il prépare et est mieux que personne qualifié pour nous donner.

— Un groupe de professeurs de Louvain a commencé sous le titre « *Lovanium* » une collection de volumes s'adressant au grand public, mais d'allure rigoureusement scientifique (Bruxelles, Vromant, 12°).

Les volumes parus jusqu'ici, très soignés, n'intéressent pas direc-

tement nos études : mentionnons cependant le premier, consacré par M. Van der Essen à *Une institution d'enseignement supérieur sous l'ancien régime : l'Université de Louvain* (1435-1747), 1921, 12°, 156 p., 5 fr. ; on y trouvera des détails précis et intéressants sur les collèges et pédagogies, dans lesquels avaient étudié et s'étaient préparés au sacerdoce un grand nombre d'ecclésiastiques, les plus influents des Pays-Bas.

Documents de vie spirituelle.

— *Sœur Marie Colette du Sacré-Cœur*, clarisse de Besançon, (d'après ses notes spirituelles, par le P. Navatel S. J., Paris, de Gigord, 1921, 12°, XX-378 p., 7 fr. 50) appartient manifestement, comme Sainte Marguerite-Marie, à la famille des âmes invitées par Notre-Seigneur à compenser de leur immolation volontaire les injures qui lui sont faites. Elle expie, elle aussi, avant tout, au nom de ces « âmes consacrées » dont la vie, parcequ'elle est, au mépris de la parole donnée, partagée entre le monde et lui, est particulièrement injurieuse à Notre-Seigneur, en même temps qu'elle lui cause, en la personne d'autres âmes qu'il aurait attirées par leur moyen, un préjudice notable.

Ces misères, qu'elle voudrait ne pas voir « ayant assez à voir chez elle », et dont la vue n'enlève rien à son estime et à son attachement pour ceux qui sont chargés de conduire les fidèles, lui paraissent des pailles, et les siennes propres, du moins par l'ingratitude qu'elles montrent pour les grâces reçues, des poutres ; Notre-Seigneur étant impitoyable à lui montrer toujours de nouveau des recherches personnelles et des complaisances dans les intentions qu'elle avait voulues et qu'elle pouvait croire les plus simples.

Mais enfin les misères des autres existent, et c'est sa vocation d'y remédier. — Comme ses émules dans la réparation, elle sera « soûlée » de souffrances et d'humiliations, souffrances corporelles de plus de vingt ans, tentations obsédantes contre l'obéissance, la charité et l'espérance, union désolante aux agonisants et aux âmes du Purgatoire, surtout aux âmes religieuses, compassion (jusqu'aux stigmates invisibles) aux tourments de Notre-Seigneur, le tout couronné et illuminé par un culte ardent et réparateur de la Sainte Eucharistie. — Mais, à la différence d'autres âmes réparatrices, Sœur Marie-Colette joint modestement à l'exemple la doctrine, et cette doctrine est très forte. De ceux et de celles qui font profession de lui appartenir, Notre-Seigneur réclame pour son amour « le réciproque en actes », il exige que nous nous immolions avec lui, que nous nous livrions tout entiers à l'Esprit-Saint, « et ce mot, ajoute-t-elle, en dit long », en effet il signifie que nous devons sans cesse « nous mettre de côté nous-mêmes ».

La doctrine ascétique et mystique de Sœur Marie Colette nous sera d'ailleurs mieux connue par les opuscules que l'obéissance lui a fait écrire, et qu'on nous promet de publier ultérieurement.

— Être « victime de Jésus et avec Jésus », telle fut aussi la vocation de Sœur Marie-Joséphine de Jésus (1). Les étapes de cette vocation, la formation que Jésus donna à cette âme méritent d'être considérées. Après qu'elle eut, à 4 ans 1/2, vu et entendu Jésus — des yeux, et des oreilles du corps ? elle ne sait — et reçu, à 7 ans, pour instructeur spirituel, souvent visible, saint Antoine-de-Padoue, l'amour des âmes s'alluma en elle un jour que Notre-Seigneur lui reprocha de n'avoir éprouvé, à la vue d'un ivrogne, que du dégoût pour le monde pécheur, alors que lui, la Pureté essentielle, le contact du péché ne l'avait pas dégoûté. Cet amour des âmes décida de sa vie une nuit de Jeudi-Saint où, dans la chapelle du pensionnat, Notre-Seigneur lui fit comprendre l'agonie de son Cœur. Enfin comme il lui offre, peu après son noviciat, de devenir son Epouse, elle lui répond par « son grand vœu » de victime. Ce vœu est comme le sommet perdu dans le ciel d'où dévalle sur elle un torrent de souffrances intérieures où l'intervention extraordinaire de « l'ennemi » remplace les étonnantes tendresses de Jésus, et de souffrances corporelles que ne semblent pas suffire à expliquer les seules causes naturelles. Au milieu des épreuves une attitude d'enfant envers Jésus et le Père, demeure sa caractéristique.

— Marie de la Trinité (Consummata, Lettres et notes spirituelles, introd. par P. Plus, S. J., Toulouse, Apostolat de la Prière, 1921, 12°, 284 p.) fut exercée, assouplie à voir et vouloir en tout *la seule volonté de Dieu*. Les premières douceurs de la dévotion sensible, des souffrances beaucoup plus qu'ordinaires, l'humiliation extérieure, une direction compétente, tel, puis tel mode d'union, l'activité ou l'extrême passivité de l'oraison, un autre apostolat que celui du désir et de la prière, le Corps enfin de Notre-Seigneur, autant d'objets auxquels il ne lui est pas permis de s'attacher comme à des moyens nécessaires. Proprement, elle ne tendra même pas « à ce que Dieu veut, mais à *Dieu seul* qui veut. » Or, si l'on s'accorde à poser en thèse générale que « l'union de la volonté à la volonté de Dieu est ce qu'il y a de meilleur », sait-on toujours discerner une manifestation de cette volonté divine

(1) *Une adoratrice du Sacre-Cœur*, éd. revue et augmentée, Turin, (Corso Giovanni Lanza, 91), 1921, 12°, 252, p. 5 fr. Nous avons déjà signalé (1,400) la 1re édition de cet intéressant volume ; la 2e reproduit plus complètement et de plus près les manuscrits de la Sœur Marie-Joséphine, dans leur ordre, et avec leur date ; du 4e, intitulé « l'ennemi » et qui rapporte ses épreuves, rien n'avait été publié dans la 1re édition : on a estimé très justement qu'il avait lui aussi sa place dans le volume.

dans ce qui peut s'appeler les *attraits inefficaces* ? Des attraits de cette espèce, la vie de Marie de la Trinité nous apporte un exemple topique. Certainement appelée au Carmel, elle fut toujours empêchée de s'isoler dans son cloître. A quoi bon cet appel ? demandera-t-on. « Le bon Dieu, répond-elle, me laisse la direction du Carmel *pour y tendre* ». Tendre au Carmel, ce sera pour elle tendre à Dieu Seul ; l'attrait inefficace au Carmel lui sera identiquement l'attrait efficace à Dieu Seul. N'en va-t-il pas de même, proportions gardées, quand par exemple une âme généreuse, servie par un tempérament débile, est persévéramment attirée à la pénitence afflictive ? Le directeur interdira sagement les œuvres excessives de pénitence ; mais qu'il n'étouffe pas le germe, qu'il cherche plutôt la loi intérieure de son évolution, et qu'il fasse discrètement comprendre à l'âme quels fruits merveilleux de renoncement secret Dieu s'en promet.

— Le « métier de sauvetage des âmes, écrit Sœur Marie Saint-Anselme, des Sœurs Blanches (*Les Carnets d'une âme. Journal et Méditations*, Paris, Perrin, 12°, XXIII, 331 p., 10 fr.), a des dessous mystérieux, des moyens renversants... C'est notre secret ». Dieu qui l'a créée ardente, active, qui a laissé « sa jeunesse... graviter autour de ce point lumineux : l'apostolat lointain », paraît, aussitôt qu'elle est devenue religieuse missionnaire, se contredire lui-même : il lui donne des désirs authentiques de vie contemplative, il la sèvre, après qu'elle y a goûté cinq mois, des joies de l'activité apostolique, il réduit son corps à l'impuissance ; surtout, et malgré les répugnances, les révoltes, la « tristesse mortelle de la nature qui ne peut pas vouloir », il fait du martyre intérieur « son lot ». Le secret, quel est-il, sinon l'éternel secret, l'éternel mystère de Jésus, sauveur et crucifié ? « Les âmes ne se gagnent que par la Croix ». — Entre d'autres, une immolation lui est spécialement cruelle : celle d'une tendresse passionnée pour son admirable mère. Mais ce n'est pas d'immolation seulement et de destruction qu'il faut parler, c'est de transformation. Bientôt Jésus a tellement conquis son cœur, il lui a tellement appris à l'aimer en tous les êtres et tous les êtres en lui, qu'en réponse à ceux qui ne connaissent pas le cœur des religieux, elle peut témoigner qu'elle aime les siens comme jamais. C'est à ce titre que ses lettres, abondamment transcrites, éclaireront et toucheront beaucoup d'âmes. A leur propos cependant, on nous permettra de nous demander si un petit nombre seulement d'entre elles, — j'en dirais autant des méditations — serties dans une sobre biographie chronologique, n'auraient pas fait, à la sévère et saisissante beauté des quelques pages du journal, un cadre mieux harmonisé. Dans la publication des écrits spirituels, destinés avant tout à l'édification, s'il faut pécher en quelque chose, ne sera-ce pas moins mal de pécher par défaut que par excès ?

L. P.

— Le volume sobre, précis, singulièrement vivant, consacré par le P. H. Delehaye à *Saint Jean Berchmans* (Paris, Lecoffre, « Les Saints », 12°, 172 p., 3 fr. 50), constitue un document de vie spirituelle au meilleur sens du mot, surtout si on y joint son complément naturel, le recueil de textes relatifs au jeune saint publié par le P. A. Poncelet dans les Analecta Bollandiana (t. 34-35). La vie de Berchmans, précisément par son développement tout uni et régulier, dans le cadre le plus ordinaire d'une existence de jeune religieux, et avec son cachet éclatant de très haute sainteté, constitue un cas typique qu'il est fort intéressant de pouvoir étudier de près : les deux publications du P. Poncelet et du P. Delehaye, nous en donnent tous les éléments. Pour la question si souvent débattue (et qui le sera prochainement dans la *Revue*) des grâces mystiques accordées à Berchmans, le P. D., prenant ce terme dans un sens strict, se prononce pour la négative (p. 107, 113, 131).

— *Le Journal spirituel* (1860-1901) du P. Ambroise Matignon S. J. (publié avec une notice biographique par le P. Ch. Renard, Paris, Bureaux des « Etudes », 1921, 12°, 502 p.) offre ce très grand intérêt qu'il nous permet de suivre pas à pas la vie spirituelle d'un religieux voué au ministère apostoliqne et précisément pendant la période de plus grande activité, comme écrivain, orateur, supérieur et directeur, (entre 36 et 77 ans) ; nous pouvons y suivre le travail de la grâce dans une vie qui a été très fervente, très renoncée, très intérieure, où les épreuves intérieures n'ont pas manqué, mais où rien ne paraît de l'aspect proprement mystique de la vie spirituelle. A toutes ces pages, surtout dans les notes de retraites annuelles, on voit très nettement de quelles pensées Dieu faisait vivre le P. Matignon, on saisit très bien le progrès de son âme dans le sens du détachement des créatures, de l'oubli de soi et de l'intimité avec Dieu ; mais il semble bien, malgré quelques passages sur la présence de Dieu à cultiver au fond de l'âme (n. 608 et 695) et qu'on pourrait être tenté d'entendre différemment, que toute cette belle vie, si unie à Dieu et si féconde, se soit déroulée dans le plan *ascétique*. Ajoutons qu'une notice biographique précise, la numérotation en paragraphes et un très bon index analytique rendent très commode soit l'étude de ce journal, soit son usage pour l'édification personnelle (1).

(1) Le P. Matignon occupe une place importante dans les premières pages du second volume consacré par le P. Hamon à l'histoire des *Auxiliatrices des âmes du Purgatoire* (t 2. 1871-1909, Paris, Beauchesne, 1921, 8°. 550 p , 15 fr.) ; et c'est bien de fait le même type de vie spirituelle qui forme la note dominante de ce volume et paraît dans tous les chapitres à travers la narration, parfois un peu trop minutieuse peut-être (du moins pour un livre destiné au grand public), des incidents de la vie

— Dans la vie du *Père René de Maumigny* S. J., par le P. A. Hamon S. J. (Paris, Beauchesne, 1921, 12°, 280 p., 6 fr.), après s'être délecté aux traits pleins de saveur qui abondent dans les chapitres sur l'*orateur* et le religieux, on s'arrêtera plus longuement sur ceux qui parlent de l'*Auteur* et du *Directeur* et justifient le sous-titre : « Un maître de la vie mystique » ; ils forment le meilleur commentaire au traité de ce maître sur la *Pratique de l'Oraison mentale*. Après les avoir lus, on comprendra mieux l'enthousiasme de ses disciples pour lui, et, même ceux qui ne jugent pas pouvoir partager sa conception de la vie mystique, reconnaîtront, je crois, que cette conception était chez lui le fruit d'un contact varié et prolongé avec les réalités surnaturelles et qu'il était de ceux, trop rares, qui ont le droit d'avoir et de formuler sur ces difficiles questions une opinion personnelle, ferme et précise.

— La notice très courte consacrée au *P. Alexis Hanrion* S. J. (1880-1920. Lille, 73 rue des Stations, 1921, 12°, VIII-131 p., 6 fr.), retiendra certainement l'attention de tous ceux qui l'auront parcourue : les nombreuses citations permettent de suivre dans une âme très pure, très haute, et très généreuse, le merveilleux travail de Dieu, la détachant de tout par la maladie continuelle et la conduisant à travers les obscurités à l'abandon total — travail caché sous le voile d'une rayonnante charité, toujours souriante, toujours inlassablement dévouée. Au milieu des innombrables notices et biographies spirituelles qui se publient, je crois qu'on peut signaler celle-ci comme un modèle difficile à dépasser.

— Il faut signaler dans la notice publiée à Lille (même adresse, 1921) par le P. André sur le *P. d'Arras*, mort missionnaire à Ceylan (1860-1913), un chapitre (ch. 6 : l'*Ascension d'une âme*, p. 47-60) qui est un exemple remarquable de cette *seconde conversion*, sur laquelle insiste tant le P. Lallemant dans sa *Doctrine spirituelle* ; après 23 ans (1882-1905) de vie religieuse régulière et fervente, la main toute puissante de Dieu s'empare de son âme et la mène vers les sommets, par la voie de l'abnégation et de l'humiliation : « Pour la volonté, dit-il en 1908, depuis le jour où j'ai éprouvé tout à coup [en 1905] une étrange impression sous laquelle mon âme s'est sentie comme écrasée, réduite à rien, sous la pression physique (?) [le point d'interrogation est du Père lui-même] de quelque chose d'infiniment doux et fort, irrésistible (je ne sais pas m'exprimer), depuis ce jour-là, on dirait que ma volonté n'a plus la force physique de résister devant une volonté de N.-S... Ce n'est pas de la crainte, c'est de l'impuissance ».

— La *Revue* (1, 196) a déjà eu l'occasion de donner les horaires

de communauté : spiritualité toute faite de don de soi par amour, toute dominée par le principe que l'amour vrai et profond, de Dieu aussi bien que des âmes, se prouve avant tout par les actes.

quotidiens de plusieurs ordres féminins contemplatifs. Voici, avec quelques détails complémentaires, celui des Bénédictines du Calvaire fondées à Poitiers, en 1617, par Madame Antoinette d'Orléans et le célèbre capucin, le P. Joseph de Paris :

2 h. matin : Matines et Laudes ; — *5 h. 1/2* : Second réveil ; — *6 h.* : Angelus-Oraison , — *7 h.* : Prime et Tierce. Messe ; — *10 h. 1/2* : Sexte et None. Dîner, suivi des Grâces au chœur ; — *1 h.* : Conférence par la M. Prieure, le lundi et le jeudi ; dimanche, mercredi et fêtes, récréation (*conférence commune*). Les autres jours travail en communauté. — *2 h. 3/4* : Exercice des Missions ; — *3 h.* : Vêpres, suivies d'une heure d'oraison ; — *5 h.* : Souper ; — *7 h.* : Complies. Examen ; — *8 h.* : Coucher. — A *9 h.*, à *midi* et à *3 h.*, les religieuses se renouvellent en la présence de Dieu dans un examen de quelques minutes.

Dans tout l'ensemble de leur vie, les Bénédictines du Calvaire doivent avoir en vue de travailler à l'avancement du Royaume de Dieu et au salut des âmes ; à l'exaltation de la Sainte Eglise et au recouvrement des Saints Lieux, par l'application des mérites de Notre-Seigneur, en union avec la Sainte Vierge au pied de la Croix. Selon les enseignements du R. P. Joseph, elles font profession d'une dévotion spéciale envers le Sacré-Cœur. Elles vont nu-pieds une partie de l'année et se lèvent la nuit pour la récitation des matines. Elles observent le jeûne bénédictin, depuis le 14 Septembre jusqu'à Pâques ; elles gardent l'abstinence en tout temps, excepté dans le cas de maladie.

Indépendamment des retraites générales, chaque religieuse fait tous les ans une retraite de dix jours (en voile blanc) suivant les Exercices composés par le Père Joseph ; et, chaque mois, l'Exercice des Trois Journées de Calvaire, en union avec Notre-Seigneur crucifié.

Le vendredi a lieu, pendant un quart d'heure, l'Exercice du Calvaire, établi pour obtenir la délivrance des Lieux Saints et le triomphe de la Sainte Eglise. Le samedi, les religieuses honorent la Compassion de la Sainte Vierge.

Dans l'Exercice quotidien, que le Père Joseph a appelé « l'Exercice des Missions », les Calvairiennes appliquent leurs prières à la terre entière divisée en douze parties, en souvenir des douze Apôtres.

Encyclopédies.

— Dans les fascicules 50-52 du Dictionnaire de Théologie catholique (Paris. Letouzey, 1921), plusieurs articles intéressent de près les études de spiritualité. A propos de *Hugues de Balma* (215-220), le regretté Dom S. Autore traite et résout la question de l'origine de la

remarquable *Theologia mystica* qui figure parmi les pseudépigraphes de S. Bonaventure. D'accord avec les éditeurs de Quaracchi et avec le P. Edouard d'Alençon (art. *Henri de Baume*, Dict. Th. Cath. t. 6, 2190), il montre que l'écrit n'est ni de S. Bonaventure, ni de Henri de Baume, frère mineur, confesseur de Sainte Colette, mais est certainement du treizième siècle et d'origine carthusienne : le témoignage des manuscrits est décisif pour l'attribuer à un chartreux, Hugues de Balma. Dom A. va plus loin et cherche à préciser quel est ce religieux : un premier Hugues de Balma, mort vers 1205, doit être écarté, en raison de citations qu'il n'a pu faire ; en revanche dom Hugues de Balma de Dorche, prieur, vers la fin du treizième siècle, de la Chartreuse de Meyriat en Bresse, semble devoir être considéré comme l'auteur du traité.

Dans l'article considérable de M. P. Vernet sur *Hugues de S. Victor* (240-308), noter, c. 246 et 248, la liste des écrits spirituels (authentiques, douteux, supposés, -- est regardée comme *probable* l'authenticité de *l'Expositio in regulam B. Augustini*, et, à un degré moindre, du *de contemplatione* publié par Hauréau), ainsi qu'un essai de classement chronologique (c. 250-251) ; sur sa « mystique », voir c 257, 263, et 286 289 : Hugues emploie le mot *mystique* au sens large ; il ne connaît pas les termes de contemplation active et infuse, mais semble très nettement connaître la chose (c. 264) en distinguant la « contemplation des commençants » ou « spéculation » et la « contemplation des parfaits » ; il admet dans celle-ci une certaine intuition, distincte de la vision béatifique, mais « telle que l'intelligence connaît Dieu sans recours au phantasme, ni au procédé discursif, ni à une inférence, si minime soit-elle » (c. 265).

Article de M. Amann sur *Honorius d'Autun* (139-158), fort soigné, mais qui ne touche qu'en passant à la doctrine spirituelle du mystérieux écrivain - La notice de M. Mangenot sur *Honoré de Sainte Marie* se contente de mentionner les écrits de l'érudit carme relatifs aux controverses quiétistes — De même c. 239, à propos des écrits spirituels de *Hugues de S. Cher*.

Le P. J. Brucker consacre la première partie de son article sur *S. Ignace de Loyola* aux « Exercices spirituels » (c. 722-727), qui font au saint une place de premier rang dans l'histoire de la théologie spirituelle. On regrettera peut-être qu'une discrétion exagérée ait poussé l'auteur de l'article à ne rien dire des *Constitutions*, œuvre si personnelle du saint, qui marque fortement dans le développement des formes de la vie religieuse au sein de l'Eglise, et par là intéresse de fort près l'histoire de l'ascèse catholique.

Signalons encore les articles : *Icard*, par M. Levesque ; *Humilité*, par M. Dolhagaray (321 329) clair et classique, mais vraiment trop bref et où l'on eût aimé voir abordées les questions délicates qui se

posent à propos de cette vertu : Comment concilier humilité et vérité ? Comment entendre les « phrases d'humilité » des saints ? Quelle est la place exacte de cette vertu dans la spiritualité chrétienne, et comment justifier le rang hors pair que lui attribue la tradition ascétique ?

C'est M. Vernet qui traite des *Hommes de l'intelligence* (38-40, mouvement apparenté aux *frères du libre esprit*, connu d'après le procès instruit vers 1410 par Pierre d'Ailly) — des *Humiliés* (311-321) et de leur histoire si embrouillée depuis leurs débuts à la fin du douzième siècle, jusqu'à leur suppression par S. Pie V en 1571, après l'attentat de l'un d'eux contre S. Charles Borromée : il se refuse à voir dans les humiliés primitifs qui tombèrent dans l'hérésie, une simple forme du mouvement cathare ; ce fut plutôt « une des innombrables sectes réformistes du douzième siècle, nées des mêmes aspirations vers une vie plus parfaite ».

Enfin les articles du P. Emereau sur l'*Iconoclasme* (c, 575-595) et du P. Grumel sur le *Culte des Images* (c. 766-844, ce dernier surtout dans sa partie doctrinale à partir de la c. 787) quoique se plaçant avant tout au point de vue des fondements théologiques du culte des Images et des controverses spéculatives dont il a été l'objet, contiennent beaucoup d'éléments intéressants sur cette forme si populaire de la piété chrétienne et sur son histoire ; on regrettera peut-être de ne pas trouver à la fin de l'article du P. Grumel un paragraphe sur la place du culte des Images dans la vie spirituelle catholique : il eût été difficile à écrire, mais je crois que tous les éléments principaux sont déjà dans les pages de l'article.

— Dans le fascicule 14 du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (Paris, Letouzey, 1921), nous n'avons à signaler que l'article de M. Richard sur *Saint Anselme de Canterbury* (464-484), lire résumé des travaux précédents (en particulier de l'article « Anselme » du Dictionnaire de théologie) pour tout ce qui concerne la doctrine et les écrits du saint ; les questions d'authenticité sont omises pour les écrits spirituels, spécialement les *Méditations*. — Article précis et soigné de M. P. Fournier sur les divers ordres d'*Annonciades*.

Publications diverses.

— Dans son petit volume sur les *Confessions de dévotion* (*Die Devotionsbeichte*, in-12, 228 pp. Leipzig, Vier Quellen Verlag, 1920), le P. Ph. Scharsch O. M. I.) n'a pas prétendu faire œuvre doctrinale ou théorique. Il ne s'y occupe pas de la manière dont peut agir le sacrement de pénitence sur ces péchés véniels, qui sont la matière propre des confessions de dévotion, et qui, dans la plupart des cas, pour ne pas dire toujours, sont déjà remis avant d'être soumis au pouvoir des clefs. Et peut-être conviendrait-il de rappeler l'incerti-

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

tude ou le désaccord des théologiens sur cette question pour permettre d'apprécier exactement l'utilité ou l'opportunité de ces recours à l'absolution. Mais le but propre de l'ouvrage est d'enseigner et d'aider à se confesser avec fruit ; l'idée maîtresse en est que, n'y ayant aucune obligation de confesser aucun péché véniel, tout, en cette matière, se ramène à une question de ferveur personnelle.

Cette ferveur, l'auteur se propose moins de l'exciter que de l'éclairer et de la diriger. A qui peut et veut se confesser de ses péchés moindres, il donne les conseils les plus sages, tirés d'une psychologie très avisée et d'une expérience de la direction des âmes qui paraît suffisamment étendue ; plus encore que les pénitents peut-être leurs confesseurs et leurs directeurs en feront-ils leur profit. But à poursuivre dans les confessions de semaine ou de quinzaine : s'y préoccuper moins du passé que de l'avenir. Erreur et illusion d'y chercher un sentiment de paix au lieu d'y renouveler son élan pour la lutte contre ses défauts. Confessions longues et confessions courtes, très courtes : catégories de pénitents auxquels se doivent conseiller ces dernières. Ne pas accuser des péchés véniels dont on ne peut pas ou ne veut pas se corriger. Comment et sur quoi faire son examen de conscience ? Illusions et routines ; à quoi reconnaître la nécessité parfois de s'examiner plus à fond et d'élargir le champ de ses recherches ? La contrition et le ferme propos dans les confessions de dévotion ; la confession fréquente et la communion quotidienne. Sur chacun de ces points, la direction et les remarques du P. Scharsch sont des plus suggestives. Elles tendent toutes à assurer l'efficacité psychologique d'une pratique régulière de la confession. Peut-être pénitents ou confesseurs ne s'en préoccupent-ils pas toujours suffisamment. L'action proprement sacramentelle la leur fait perdre de vue. En rappelant que la confession de dévotion se doit envisager surtout du point de vue de l'effort personnel, le P. Scharsch les met en garde contre cette illusion. Pour qui tend à la pratique parfaite de la vie chrétienne, la confession peut être une véritable « école d'application ». Mais, là comme ailleurs, on ne saurait « arriver » qu'à condition de s'appliquer et de s'exercer soi-même. P. G.

— M. Bardy (*En lisant les Pères*, Tourcoing, Duvivier, 1921, 12°, 320 p.), ne veut faire ni une patrologie, ni une histoire des dogmes, mais « fournir une vue d'ensemble de la vie chrétienne aux premiers siècles de son histoire », nous en donner l'intelligence intime et l'amour fervent, pour nous aider à en nourrir nos âmes et à la mieux connaître en fréquentant nous-mêmes les écrits des Pères. Aucun appareil scientifique, mais partout la trace d'une science aussi étendue que sûre et avertie. Il était difficile d'écrire sur la piété des Pères des pages plus profondément bienfaisantes, plus pleines et plus vraies,

que ce « livre de reconnaissance et de tendresse » d'un homme qui a vécu des années dans leur constante intimité.

— On connaît les deux intéressants volumes consacrés par le P. Eymieu au *Gouvernement de soi-même* (I, *Les grandes lois* ; II, *l'Obsession et le Scrupule*). Tout en préparant d'autres séries d'études de psychologie pratique, qui seront certainement aussi bien accueillies que les deux premières, le P. E. vient de publier un volume destiné à former la conclusion logique et naturelle de ces études : *la Loi de la vie*. (Paris, Perrin, 1921, 12°, 330 p., 7 fr.). Après avoir montré que la tendance au plaisir qui suffit à régler l'activité de la bête ne suffit plus pour régler celle de l'homme, mais doit faire place à la conscience, qui est la vraie loi de l'homme comme le plaisir est celle de la bête, il montre l'harmonie profonde dans le développement naturel et surnaturel des lois qui régissent cette vie spirituelle, la vraie vie de l'homme.

— Le volume du P. O. Zimmermann, *Das Dasein Gottes*, III, *Vom Vielen zum Einen* (Fribourg, Herder, 1921, 8°, VI, 102 p.), est d'abord, comme toute la série dont il fait partie, un ouvrage d'apologétique philosophique. Il faut cependant y signaler dans les deux derniers chapitres (sur la simplicité de Dieu et sur l'Unité réalisée dans l'homme par l'union à Dieu) d'excellentes pages sur les fondements profonds de la vie mystique.

— Ce sont aussi les fondements mêmes de la Vie d'union à Dieu dont le P. Caenen veut donner l'intelligence réelle aux âmes dans son excellent opuscule *Got met ons en wij met God* (Nimègue, Canisius-College, 1921, 16°, 115 p.); il le fait sous forme de dialogues, à la fois très concrets, très vivants et pleins de choses et de doctrine.

— Du 16 au 22 mai derniers s'est réunie à Paris pour la première fois la « Semaine des Ecrivains Catholiques ». La revue Les Lettres qui a pris la part principale à son organisation, publie dans un numéro spécial hors série (décembre 1921, 286 p.) le *Compte rendu* détaillé des réunions, avec reproduction des rapports et résumé des discussions. Parmi les sujets divers traités dans ces réunions si cordiales et si vivantes, deux rentrent directement dans le cadre de nos études.

La première réunion fut consacrée, sous la présidence du P. Sertillanges, à la Vie intérieure. Le P. de Grandmaison y fit un rapport sur la *Vie intérieure de l'Ecrivain catholique* (p. 34-51); avec grande raison il laissa de côté les considérations générales sur la vie intérieure pour aborder de plain-pied les traits particuliers de cette vie interieure chez l'écrivain : difficultés spéciales naissant de son travail même ; puis sentiments du modèle commun, le Christ, que doit plus particulièrement prendre en lui l'écrivain de métier ; sentiments à puiser avant tout dans l'*Oraison*, à entretenir ordinairement par

l'une des multiples formes d'*unions spirituelles* qui fleurissent dans l'Eglise. Très justement le P. de G. insiste, tant dans son rapport que dans la discussion, sur la nécessaire liberté qu'il faut laisser, encourager même, sur ce point ; entre ceux qui dans un *Tiers-Ordre* vivent aux confins de la vie religieuse proprement dite, et ceux qui, comme J. des Cognets le soulignait chez Amédée Guiard (1), veulent être simplement et uniquement des *paroissiens*, tous les degrés et toutes les variétés se retrouvent, correspondant à l'infinie variété des dons par lesquels Dieu agit dans les âmes et les fait croître dans la grande et souveraine unité du corps mystique de son Fils. A la fin de la discussion un vœu fut émis pour l'organisation de retraites fermées spéciales destinées aux écrivains, vœu qui va se réaliser dès cette année pour Pâques (9-13 avril, Clamart, 5, rue Fauveau).

La quatrième réunion, présidée par M. G. Goyau, eut pour sujet les « devoirs envers la vérité » : d'abord quelques pleines et brèves paroles du président demandant aux écrivains cette double préoccupation « qu'aucune brèche ne se produise dans la tour d'ivoire de la vérité, et que l'hospitalité de cette tour devienne de plus en plus attirante pour les âmes, pour toutes les âmes, pour les âmes séparées qui souffrent, pour ces autres âmes séparées, plus à plaindre encore, qui n'ont pas encore commencé de souffrir ». Dans son rapport, M. Calvet parle des devoirs envers la vérité religieuse, la vérité historique, la vérité artistique et termine lui aussi par un chaleureux appel à l'union dans « une atmosphère de calme et de confiance » entre les écrivains catholiques « qui entretiennent en eux par la prière et l'ascétisme cette disposition d'âme de travailler toujours en union avec l'Eglise, décidés à tout souffrir plutôt que de préférer leur sentiment particulier à celui de l'Eglise. »

— Dans le précieux *Almanach catholique français* qui paraît en 1922 pour la troisième fois (Paris, Bloud, 8°, 480 p., 5 fr.), on notera p. 374-380 une série de brèves notices sur les *Œuvres de sanctification* complétant celles parues déjà en 1920 (p. 145-146) et en 1921 (p. 93). On trouvera là un commode répertoire des organisations qui en France se consacrent directement à la sanctification des âmes. A signaler aussi la place faite p. 278 sv. aux publications d'ascétique et de mystique dans l'« Année des sciences ecclésiastiques » et la substantielle note du P. Noble OP. sur *La vie ascétique et mystique* (p. 98-99).

(1) On trouvera dans cette biographie si vivante (*L'un d'eux : Amédée Guiard*, par J. des Cognets, Paris, Bloud, 1921, 203 p., 6 fr.) un très intéressant document de « vocation de moine laïque ».

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1921).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Schroeteler J. — Die Frembeobachtung in der religionspsychologischen Kinderforschung. — *Katech. Bl.*, 1921, 5-12 ; 65-76.

Noble HD. — Bulletin de Théologie Mystique. — *Rev. Sciences philos. et théol.*, 10, 651-660.

Bainvel JV. — Etat actuel des études mystiques. — *Rev. Apologét.*, 33, 280-290 ; 343-354.

Bihlmeyer H., OSB. — Die deutschen Heiligenleben des Jahres 1920. *Benedikt. Monatschr.*, 3, 175-194.

Goyeneche S., CMF. — Litteratura canonica super religiosis. — *Comment. pro religiosis*, 2, 210-217 ; 287-291 ; 330-340 ; 353-361.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Lebrun G. — *In Christo.* I, La Vie chrétienne : la nourriture de la vie chr. ; les étapes de la vie chr. Bruxelles, Action catholique, 8°, 176 p., 3 fr. 50.

Benson RH. — L'amitié de Jésus-Christ. Trad. A. de Menthon. Paris, Perrin, 16°, XII-255 p., 7 fr.

Lozano S., OP. — Unidad de la vida espiritual segun S. Juan de la Cruz. — *Vida sobrenat.* 2, 345-353.

Hutzwiller R. SJ. — Inneres Leben. Gedanken zun 300 jährig. Todestage des hl. J. Berchmans. Kevelaer, Butzon, 32°, 128 p., 2 m. 85.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page

Rademacher. — Religiöse verinnerlichung. Paderborn, Junfermann, broch. 8°.

Klug I. — Inhalt und Form. — *Seele*, août 1921.

Sur les relations entre les formes extérieures et la piété intérieure.

Girgensohn K. — Der seelische Aufbau der religiösen Erlebens. Leipzig, Hirzel, XII-712, 120 m.

Koehler F. — Dynamik des religiösen Geistes : Wie gelangt die Frömmigkeit zur Auswirkung ihrer Kraft ? Leipzig, Deichert, VIII-132 p. 20 m.

Heinen A. — Die Bergpredigt Jesu-Christi. Was sie dem Manne des 20 Jahrh. zu sagen hat. M.-Gladbach, Volksverein, 220 p., 10 m.

Voir aussi plus haut : p. 102, **Eymieu, Zimmermann, Caenen**.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Noble HD., OP. — Les oscillations de la conscience. — *Vie spirit.*, 5, 100-116.

Titius A. — Zur kirchliche Lehre von der Konkupiszenz. — *Festgabe... A. v. Harnack zum 70 Geburtst.*, Tübingen, Mohr, p. 325-341.

Bontoux G. — Les consignes du Christ. Avignon, Aubanel, 16°, 192 p.

Première série : renoncement, amour du prochain, pardon des injures, etc.

Feige P. — Sanctifions le moment présent. Paris, Téqui, 18°, 300 p., 3 fr.

Janvier OP. — La vertu de tempérance. Paris, Lethielleux, 8°, 358 p., 8 fr.

Schryvers J., CSSR. — Le don de soi. Bruxelles, Dewit, 16°, 282 p.

Schryvers J., CSSR. — La bonne volonté. Bruxelles, Dewit, 16°, 132 p.

Germain P. — Les fondements de la joie chrétienne. Avignon, Aubanel, 16°, XVI-116 p.

Voir aussi plus haut : p. 99, **Dolhagaray**.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Wurm A. — Mystik. — *Seele*, juillet 1921.

Définitions de la mystique ; l'auteur insiste sur la place du tempérament ; il y a des tempéraments mystiques et des tempéraments ascétiques.

Delekat P. — Was ist Mystik ? — *Zeitschr. f. Theol. und Kirche*, 3, 374-394.

Underhill E. — The essential of mysticism. London, Dent, 1920. 252 p., 8 s. 6 d.

« A mi-chemin entre les dissertations orthodoxes du P. Mathurin sur la vie spirituelle et les recherches rationalistes de l'Expérience religieuse de James. » (CATHOLIC WORLD, oct. 1921, 101).

Buckham J. W. — Mysticism und Personality. — *Journal of Religion*, 1, 608-615.

dal Monte F. — Fede mistica e fede dialettica. — *Riv. trimestr. di studi filos. e relig.* 1921, 179-218.

[**Waffelaert**] **Mgr G. J.** — Analecta ascetica et mystica : de exercitio contemplationis. — *Collat. Brugens.*, 21, 353-360.

Joret D., OP. — L'intuition obscure de Dieu. — *Vie spirit.*, 5; 5-57.

I. Les mystiques nous affirment qu'ils ont de Dieu une intuition très réelle, mais obscure ; II. S. Thomas explique comment les dons du S.-Esprit nous élèvent à une intuition négative de Dieu ; III. L'intuition négative de Dieu s'opère par la purification passive des images et des formes spirituelles ; IV. L'intuition négative de Dieu s'achève dans la jouissance de la foi vive et bien assurée, qui est un fruit du S.-Esprit et l'avant-goût de la vision céleste.

Garrigou-Lagrange R., OP. — L'appel à la vie mystique, appel éloigné et appel prochain : pour fixer le vocabulaire de cette question ; appel général éloigné, appel individuel prochain. — *Vie spirit.*, 5, 81-99 ; 165-187.

S'attache à préciser le sens des termes : contemplation dite acquise et contemplation infuse ; ordinaire et extraordinaire dans la voie de la sainteté ; appel éloigné ou prochain, suffisant ou efficace.

Arintero JG. OP. — La vida mística y la deificación : 2) Necesidad de la mística en la vida cristiana integral y por tanto en la vida social ; 3) La vida religiosa y las bienaventuranzas. — *Vida sobrenat.*, 2, 251-262 ; 401-414.

Ramirez S. OP. — El merito y la vida mística : III. La solución tomista. — *Vida sobrenat.*, 2, 171-180.

Selon les principes de S. Thomas, le don de la contemplation mystique est objet de mérite *de condigno* ; c'est une suite de l'identité spécifique entre l'ascétique et la mystique.

Maréchaux B. OSB. — Les charismes du Saint-Esprit. Paris, Téqui, 12°, 154 p., 3 fr.

Leuba JH. — Religious and others Ecstasies. — *Journ. of Religion*, 4, 391-403.

Estève A. OMI. — Les révélations privées : IV. L'approbation de l'Eglise ; V. La croyance qu'elles méritent. — *Regnabit*, 1, 414-423 ; 2, 133-144.

Bennets HJI. — Evidence of things not seen : collected from miracles and visions of the Blessed Sacrement. London, Faith Press, 223 p. 10 s. 6 d.

Ugarte de Ercilla E. SJ. — Las visiones de Limpias y las experiencias de comprobacion El santo Cristo y las curaciones de Limpias. — *Razón y Fe*, 61, 273-285 ; 431-450.

Voir aussi plus haut : p. 81 et 92, Krebs.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rojo C. OSB. — La oración mental : avisos de S. Teresa para los que comienzan ; asunto de la meditación. — *Vida sobrenat.*, 2, 294-301 ; 451-459.

Ailinger A. SJ. — Praktische Anleitung zur viertelstündigen Betrachtung. Regensburg, Pustet, 16°, 119 p., 3 m.

Boumier JB, PSS. — Les difficultés de l'oraison. Angers, Grassin, 16°, 68 p,. 2 fr. 25.

Legrand A. — De precibus iaculatoriis. — *Collat. Brugens.*, 21, 393-398.

Casel O. OSB. — Vom heiligen Schweigen. — *Benedikt. Monatschr.*, 3, 417-424.

Mager A. OSB. — Von der seelischen Haltung im Gebet. — *Bened. Monatschr.*, 3, 455-471.

Mager A. OSB. — Der Wandel in der Gegenwart Gottes. Augsburg, Filser, 8°, 84 p., 6 m. 50

Archambault JP. SJ. — Les forteresses du Catholicisme. — *(Coll. Biblioth. des Exercices*, n. 71). Enghien (Belgique), 8°, 110 p.

Vue d'ensemble sur l'œuvre des retraites fermées dans les divers pays catholiques.

Rubatscher T. SJ. — Rettung. Die Exercitien des hl. Ignatius. Innsbruck. Rauch, 16°, 116 p., 7 m.

Plater C. SJ. — A week-end retreat. London, Herder.

von Holtum G. — Von den spezifischen Wirkungen der Sakramentalien. — *Pastor Bonus*, avril 1921, 303-308.

Caronti E. OSB. — Liturgia e romanticismi liturgici. — *Rivista liturgica*, juin 1921.

de Moreau E. SJ. — L'explication réaliste des cérémonies de la Messe. Epoque moderne. — *Nouv. Rev. théolog*, 48. 400-419.

Cabrol F. OSB. — L'avent et la vie spirituelle. — *Vie et arts liturg.*, 8, 49-55.

Dadolle Mgr. — Le chemin de Croix, la Sainte Communion. Lyon, Lardanchet, 24°, 156 p., 2 fr.

Febvre S. — Nos devoirs envers la S. Eucharistie. Nouv. éd. remaniée. Paris, Lethielleux, 32°, XX-328 p., 3 fr. 75.

Gillet A. OP. — Les harmonies eucharistiques. Essais théologiques. Lille, Desclée, 12°, 182 p., 5 fr.

Sur la valeur éducative de la Communion.

Gonon A. — Les abîmes du Sacré-Cœur: Doctrine ascétique de Ste Marg. Marie. Paris, Lethielleux, 3 fr.

de la Broise R., Bainvel JV. — Marie Mère de Grâce. Paris, Beauchesne, XXX-144 p., 4 fr.

Velilla y Aznar M. SJ. — El patrocinio de Maria, o sea grandez y eficacia de su intercesión para con Dios en favor de los hombres. Zaragoza, Uriarte, 16°, 249 p.

Heiler F. — Die Hauptmotive des Madonnenkults. — *Zeitschr. f. Theol. und Kirche*, 6 (1920), 417-447.

Voir aussi plus haut : p. 92, **Timpe** ; p. 100, **Scharsch** ; **Grumel.**

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Delbrel J. — La Sainte Vierge et les vocations. — *Recrutement sacerdot.*, 1921, 128-136.

Labourt J. — Le recrutement sacerdotal dans les collèges en vue du ministère paroissial. — *Recrut. Sacerdot.*, 1921, 95-102.

Gorla CG. — I doveri fondamentali del sacerdote. Milano, Ghirlanda, 16°, 174 p., 6 l. 50.

Hébrard D. OSB. — Le Prêtre : memento de vie intérieure et d'action sacerdotale. Paris, Bloud, 16°, 260 p., 5 fr.

Rivière AM. — Vie commune et clergé paroissial. — *Vie spirit.*, 5, 141-149.

Franc. — Méditations sur les vertus religieuses. Paris, Bonne Presse, 16°, XII-655 p.

Renaudin P. OSB. — La charité de la vie religieuse. — *Rev. Thomiste*, juillet 1921, 233-255.

Chaque ordre religieux a reçu mission de réaliser en faveur du corps mystique du Christ telle ou telle forme de charité.

Videmari A. — La perfezione e lo stato di perfezione nei Preti, nei Fratri, nei Vescovi. Milano, Vitali, 12°, 128 p., 4 l.

Weber A. OMI. — Zur heiligen Höhe. Worte der Belehrung und Ermunterung a. d. dem Priester-Orden und Missions-Berufe sich weihende Jugend. Dülmen, Laumann, 8°, 248 p., 16 m.

Olgiati F. — I nostri Giovani e la purezza. Brani di vita ed esperienze personali. 4a ed., Milano, Vita e pensiero, 12°, 126 p.

Gellé F. — L'essentiel au catéchisme. Faire penser ; faire sentir ; faire agir ; faire prier. Avignon, Aubanel, 18°, 278 p., 4 fr. 50.

Voir aussi plus haut : p 102, **de Grandmaison**.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Handcock P. — Babylonian penitential psalms. London Soc. f. promot. Christ. Knowl., 6 d.

Schoenhoeffer H. — Die Fioretti oder Blümlein des **Hl. Franziskus**. Freiburg, Herder, 12°, X-146 p., 18 m.

Engelbertus P. OMC. — Geschriften van St. Franciscus van Assisi. Bussum, Brand, 8°, XII-120 p.

Oliger L. OFM. — Due prediche sul **Terz'Ordine** dei secoli XIII e XIV (Umberto de Romanis OP. e un anonimo francescano). — *Studi francescani*, 7, 37-51.

Sertillanges AD. — Prières de **S. Thomas d'Aquin**. Paris, Art catholique, 32°, 109 p.

Kruitwagen B. — Die älteste Ausgabe der Opuscula des **HL. Bonaventura** (Coloniae, 1484). —*Franzisck. Studien*, 8, 156-171.

Buettner. — Meister **Eckeharts** Schriften und Predigten, übersetzt. Neue Ausg., Iena, Diederichs, 2 vol., 238 ; 189 p., 40 m.

Reypens L. SJ. — Uit den voorarbeid tot eene critische uitgave van **Ruusbroec's** « Brulocht ». — *Verslagen... der Kon. Vlaamsche Academie*, 1921, 77-89.

de Ponte Ludov. SJ. — Dux Spiritualis, interprete M. Trevinnio SJ. (= *Bibliot. ascetica*, 11-13. Ratisbonnae, Pustet, 3 vol. XXXI-520 ; 654 ; 522, 15 m. le vol.

I. de familiari modo agendi cum Deo in Oratione ; — II-III, de s. lectione et meditatione ; de perfecta contemplatione et unione cum Deo ; — IV. de mortificatione excellentioribusque operibus.

Lacordaire HD. — Lettres à deux jeunes Alsaciens-Lorrains. Paris, de Gigord, 8°, XXV-237 p., 7 fr. 50.

Voir aussi plus haut : p. 85, **S. Antonin** ; p. 89, **M. C. Baij** ; p. 90, **Gerlac Peters, Thibaut, Levesque** ; p. 91, **Thérèse de J. M., Stella, M. Salmeron, B. Orozco.**

II. — Documents.

Collijn I. — Acta et processus canonizationis **Stae Birgittae** (codex Holmiensis A.-14). Stockholm, Fritze, 4°, 1920.

Brémond H. — Dom Martin et Dom Martène. — *Lettres*, nov. 1921, 629-678.

Sur la *Vie de D. Claude Martin* par D. Martène son disciple, pour y « étudier sur un bel exemple l'influence exercée par le saint en soi, par le contemplatif modèle, sur l'élite du second degré — religieux

exemplaires, chrétiens d'excellente volonté — qui l'entoure, le regarde vivre et tâche de se hausser jusqu'à lui... » et comment leur science ne rend pas les grands érudits Bénédictins du dix-septième siècle « insensibles aux inspirations de la grâce et aux exemples des saints ».

X. — Vie de la Mère **Marie-Madeleine Bonnet**, première supérieure de la Visitation de Lyon-Vassieux. Paris, Téqui, 12°, XIV-338 p., 6 fr.

X. — Récitations et pensées de la Mère Marie-Madeleine Bonnet. Paris, Téqui, 18°, 345 p., 4 fr.

Laveille Mgr. — Un condisciple et émule du Curé d'Ars : Marcellin Champagnat. Paris, Téqui, 8°, 450 p., 10 fr.

O'Daniel VF. OP. — The **dominican** Lay Brother. New-York, The Holy Name.

Vaussard M. — L'intelligence catholique dans l'**Italie** au vingtième siècle. Paris, Gabalda, 12°, XXI-347 p., 7 fr. 50.

Documents intéressants sur la vie intérieure des chefs du mouvement catholique.

Hello E. — Du néant à Dieu. Paris, Perrin, 2 vol. 16°, 196 ; 263 p., 10 fr.

du Roure H. — Lettres précédées d'un journal intime. Paris, Plon, 2 vol. 8°, 10 fr.

Voir aussi plus haut : p. 93, Sr. **Marie Colette** ; p. 94, Sr. **Marie-Joséphine** ; **Consummata** ; p. 95, Sr. **Marie S. Anselme** ; p. 96, **Delehaye** ; **Matignon** ; **Hamon** ; p. 97, **Maumigny** ; **Hanrion** ; **d'Arras**.

III. — Travaux.

André G. — La vertu de simplicité chez les **Pères apostoliques**. — *Recherches de sc. relig.*, 11, 306-327.

Heussi K. — Das **Nilusproblem**. Randglossen zu Fr. Degenharts neuen Beiträge zur Nilusforschung. Leipzig, Hinrichs, 8°, 32 p., 6 m.

Ménager A. OSB. — La patrie de **Cassien**. — *Echos d'Orient*, 24, 330-358.

Ce n'est ni la Provence, ni probablement la Scythie, mais plutôt Scythopolis en Palestine.

Thibaut JB. — Le **Pseudo-Denys** et la « prière catholique » de l'Eglise primitive. — *Echos d'Orient*, 24, 283-294.

Sur l'interprétation de *de Ecclesiastica Hierarchia III* (P. G. 3, 425 ; 436).

Ljungeren G. — Zur Geschichte der christliche Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik. Göttingen, Vandenhöck, 1920, 8°, 328 p.

Rothenhaeusler M. OSB — Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit. — *Benedikt. Monatschr.*, 3, 439-454.

Séjourné P. OSB. — Les correspondants de Ste Hildegarde à Utrecht. — *Nederl. Archief. v. Kerkgeschied.* 16, 344-162.

Etude sur les lettres de la grande abbesse de Bingen à l'évêque d'Utrecht Godefried (1156-1178), au chanoine maître Henri d'Utrecht, au prévôt Baudouin et à l'abbesse Sophie d'Oudwijck.

Imle F. — Der Geist des **Hl. Franziskus** und seiner Stiftung. Ein Versuch einer Psychologie des Franziskanerordens. Mergentheim, Ohlinger, 8°, 282 p., 18 m.

Getino A. — Los nueve modos de orar de señor **S. Domingo**. — *Ciencia Tomista*, juillet 1921, 5-19.

Mager A. — Der **Hl. Thomas** und die Mystik. — *Theologie und Glaube*, 1921, 1-13.

Stoeckerl I. — Die Lehre des **Hl. Bonaventuras** über Wesen der evangelischen Vollkommenheit. — *Franzisk. Studien*, 8, 211-216.

Andres F. — Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum und in Beniamin maior des **Richard von St Viktor**. — *Franzisk. Studien*, 8, 189-200.

Pou y Marti JM. — Sobre la doctrina y culto del **B. Raimundo Lulio**. *Archivo Ibero-americ.* 16, 5-23.

Watkin EI. — **Dante** and mysticism. — *Catholic World*, 113, 829-847.

« Il est évident que Dante est, non seulement un poète du mysticisme, mais lui-même un mystique dans le sens surnaturel le plus élevé selon lequel le mysticisme a été compris, expérimenté et décrit par les mystiques catholiques. »

Lehmann W. — Meister **Eckehart**. Göttingen, Vandenhöck, 1919, 12°, 312 p.

Grabmann M. — Die Erklärung des **Bernhard von Waging** OSB. zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis ad Deum. — *Franzisk. Studien*, 8, 125-135.

Hyma A. — Is **Gerard Zerbolt of Zutphen** the author of the « Super modo vivendi » ? — *Nederl. Archief. v. Kerkgeschied.* 16, 107-128.

Le « Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium » compilation surtout canonique, entreprise pour justifier la *Vie commune*, est bien de Gérard, quoi qu'en aient dit F. Jostes [die Schriften des Gerard Zerbolt van Zutphen, dans Historiche Jahrbücher des Görresgesellschaft, Bd. XI. München 1890, p. 1-22 et 709-

719, surtout p. 8-9] et J. M. Wüstenhoff [Het tractaat « de Preciosis Vestibus ». Gent and s.-Gravenhage, 1890, p. 7-11]. — Détails fort intéressants sur l'influence des écrivains de Windesheim et de la Vie commune, particulièrement en France. [En renvoyant aux ouvrages du P. Watrigant, de M. Godet et de A. Renaudel], — sur les sources de Gérard de Zutphen et de Florent Radewinjs.

Thurston H. SJ. — The problem of Anne-Catherine Emmerich. — *Month.*, 138, 344-356 ; 429-439.

Conclut p. 439 : « ... il est difficile de donner la préférence à une voyante sur une autre. Les contemplations de toutes peuvent être grandement utiles à nos âmes et une source d'édification pour qui les prend comme guides en toute simplicité de foi, mais d'un autre côté, elles ne nous donneront pas une connaissance plus claire des actions du Sauveur et de sa mère, et par conséquent leur valeur historique est absolument nulle ».

Voir aussi plus haut : p. 72, **Pourrat** ; p. 92, **Berlière, van der Essen** ; p. 98, **Autore** ; p. 99, **Vernet, Amann, Mangenot, Brucker** ; p. 100, **Fournier** ; p. 101, **Bardy**.

Le Gérant : A. SOUCASSE

LE SURNATUREL

DANS

LA VIE DE SAINT JEAN BERCHMANS

Les fêtes jubilaires (1621-1921) sont closes : mais le moment semble propice pour en recueillir les fruits. Le calme qui succède aux panégyriques et aux manifestations solennelles n'est pas pour déplaire au « Frère très modeste ». S'il a gardé au ciel son goût marqué pour le recueillement et la simplicité, il doit aimer à exercer avec une charmante discrétion son influence providentiellement accrue.

Serait-il téméraire d'espérer de lui autre chose qu'un exemple persuasif et une gracieuse intercession ? Lui qui fut disciple parfait, ne pourrait-il pas devenir maître à son tour et nous enseigner quelques secrets de la vie surnaturelle ?

On s'accorde généralement à voir en lui le type presque idéal de la perfection régulière et normale. Point d'exaltation, nulle crise. Tout est dit sur sa fidélité magnanime au plus menu devoir, et la sympathie qu'il inspire ne vient-elle pas un peu de ce qu'il semble tout à la fois si angélique et si humain ?

Mais la grâce qui a élaboré ce chef-d'œuvre, est-elle du même ordre et toute semblable à celle que reçoivent généralement les âmes ardemment soucieuses de perfection ? Beaucoup aujourd'hui n'hésitent pas à répondre affirmativement. Ils célèbrent même avec une joie visible le miracle d'une sainteté sans miracle, l'originalité, peu banale en

effet, d'une sainteté extraordinaire sans grâce extraordinaire.

Théorie encourageante, dit-on. Soit : si elle n'impliquait plus d'une équivoque et si, par une conséquence facile à prévoir, elle ne rabaissait l'idéal, inéluctablement sublime, de la sainteté.

Le problème mérite donc d'être examiné attentivement. Il intéresse la gloire d'un aimable saint, et, plus encore, peut-être, le bien des âmes. Nous ne pourrons en rechercher la solution, sans rencontrer, chemin faisant, plus d'une question actuellement débattue.

Loin de nous la pensée de raviver à propos du plus pacifique des adolescents des discussions bien connues. Tout au contraire nous croyons qu'une étude attentive et sereine du surnaturel, vécu par le héros de la vie commune, a bien des chances de dissiper les malentendus et de ramener les théoriciens de l'ascèse et de la mystique à une entente sincère.

Que la tâche assumée ici soit éminemment délicate, chacun le devine sans peine. Pour analyser une âme d'élite, pour discerner les dons de l'Esprit-Saint et les touches mystérieuses de la grâce, il faudrait un tact exquis, des lumières célestes. Et cette âme, nous sommes réduits à la contempler de loin, à travers des documents, des témoignages destitués de chaleur et de vie. Les textes, d'ailleurs, il est malaisé de les lire sans projeter sur eux la coloration des idées préconçues. Suivant que l'on regarde l'union mystique comme une exception, ou comme le terme normal de la vie parfaite, les présomptions changent de signe et les mêmes faits s'interprètent différemment.

S'il ne nous est pas donné d'établir à l'évidence que Jean Berchmans a joui d'une haute contemplation, du moins espérons-nous montrer que le contraire n'est nullement certain. Or, une exception doit se prouver. Faute de quoi, il reste à tout le moins très probable que, par amour

de la vie commune, Berchmans ne s'est point singularisé parmi ses frères les saints.

*
* *

Ouvrons d'abord le procès de béatification. Nous y trouvons un argument qui semble décisif au P. Poulain (1).

Ceux qui tiennent pour avéré que S. Jean Berchmans n'a connu que les grâces ordinaires d'oraison, oublient, ignorent peut-être, qu'ils répètent l'objection soulevée jadis par le promoteur de la foi : point d'extases, de ravissements, de dons extraordinaires.

Le défenseur de la cause ne se contente pas d'alléguer le témoignage de Benoît XIV pour soutenir que l'extase n'est point par elle-même une preuve de sainteté. Il affirme avec insistance, en s'appuyant sur les dépositions des témoins, la réalité surabondamment prouvée de ces grâces extraordinaires (2). Ce sont là certes des plaidoyers : mais les juges qui les entendaient, étaient infiniment mieux à même que nous d'en apprécier la valeur. A coup sûr, la

(1) *Grâces d'oraison*, ch. 28, nº 22 (9e éd. 1914, p. 558). — L'auteur conclut à l'existence de la grâce mystique en se référant au résumé, d'ailleurs substantiellement exact, donné par le P. Cros. *Vie de S. J. Berchmans*, L. II, ch. 18, pp. 494 sqq.

(2) « Constat ven. Berchmans exstasi ditatum, quippe qui facili negotio sibi praesentem Deum faceret, in Deo absorptus, inter orandum appareret nec sodalium absentiam nec externas corporum molestias experiretur. . Jam vero ven. Joannem Berchmans exstaticum fuisse. . cumulatissime probatum est ». (*Nova positio super virtutibus*. Romae, 1841, pp. 72-73, paragr. 115).

« Testes declarant... ven. J. orationi ita deditum ut orans in exstasim raperetur, vultuque extraordinarium in modum accenso seraphinus appareret. » (*Ibid.* p. 62, paragr. 94).

« Ita divinus amor illum perciebat ut inter orandum extra sensus raperetur. » (*Ibid.*, p. 65, paragr. 102).

En 1745, le P. Alegiani, dans sa *Positio super dubio an sit signanda commissio introductionis causae* ..., disait : « Quodque notabilius est paucisque admodum concessum, adeo in contemplatione divinorum absorbebatur et quasi extra se rapiebatur, non modo ut nullatenus adverteret quae circa se fiebant, verum insuper nullas mentis evagationes, sive, ut dicitur, distractiones, etsi involontarias pateretur ».

présomption n'est pas en faveur de l' « avocat du diable ». Le même procès nous fournit d'autres données nullement négligeables. Le don de prophétie, de pénétration des cœurs, les révélations ne constituent pas l'état mystique, mais, garantis par l'héroïsme de la vertu, ils en sont de sérieux indices. Or, ces dons brillèrent d'un éclat manifeste surtout pendant la dernière maladie. Le saint mourant annonce à plusieurs reprises la lutte qu'il aura à soutenir contre le démon; il connaît, par révélation, les instantes prières de son recteur, prédit l'heure de sa mort, annonce au F. Ange Ferretti qu'il l'appellera bientôt au ciel, lit dans les consciences. Les témoins les plus graves ont la conviction que Dieu parle par sa bouche (1).

*
* *

Nous allons maintenant étudier, dans la vie du saint, la nature et les caractères de son oraison. Grâce à Dieu nous avons pour nous renseigner sur ce magnifique secret un témoin de première valeur. Il est superflu de faire l'éloge du P. Virgile Cépari (2). Son mérite d'historien a été proclamé par des juges d'une exceptionnelle compétence (3). Mais ce qui est capital pour un hagiographe, Cépari est un directeur spirituel éminent. Il connaît à fond et par une

(1) Voir le premier procès de 1745 : *Positio super dubio...* p. 28, paragr. 76 : ou celui de 1839, *Positio super virtutibus*, p. 105, parag. 173 sq. — Voir aussi Cépari, pp. 198-210.

(2) Nous citons Cépari d'après la *Vita Vener. Servi Dei Joannis Berchmans latine reddita a P. Hugone* (ed. 3, Lovanii, Fonteyn, 1853), que nous avons comparée avec l'édition italienne. .

(3) Hippolyte Delehaye. *Saint Jean Berchmans*. Coll. « Les Saints ». Paris, Lecoffre, 1921, p. 8. L'auteur de cette charmante et instructive biographie ne reconnait pas en son héros les caractères de l'état mystique. Cependant, pour expliquer une telle perfection, il réclame « une intuition des réalités invisibles, qui est un don et un privilège de la grâce » (p. 130). Cette formule, qui ne dépasse certainement pas la pensée de notre savant confrère, traduirait assez heureusement celle que nous proposons ici. Au fond nous admirons, en la qualifiant différemment, la même réalité surnaturelle.

expérience personnelle les merveilleuses opérations de la grâce. Il les a également observées dans d'illustres contemplatifs : Louis de Gonzague, Marie-Madeleine de Pazzi, et d'autres. Il écrit surtout à l'intention des jeunes religieux et ce but, qui le préoccupe constamment, lui impose une prudente circonspection et une rigoureuse exactitude de langage. Loin d'exagérer le merveilleux, il est résolu à le voiler le plus possible. On lit si peu ou si rapidement les préfaces et introductions, qu'on n'a guère remarqué un précieux avertissement de l'auteur : « Cette histoire, nous dit-il, ne sera pas remplie de prodiges, de visions, de révélations qui excitent d'ordinaire l'admiration. » Pourquoi ? « Parce que *je les omets pour le moment*, afin d'obéir aux supérieurs (1) ». On a cru que cette prétérition ne concernait que les miracles *post obitum*. Cela n'est pas exact. Parlant plus loin des prophéties du saint jeune homme, il dit expressément : « Prætermitto de industria prædictiones quas de morte sua edidit » (p. 254). Un tel silence n'équivaut-il pas à une affirmation ? Voici maintenant des déclarations plus explicites (2).

*
* *

Ceux qui connaissent, au moins par la lecture et par l'étude, les voies de Dieu et ses miséricordes envers ses élus, n'auront pas de peine à saisir la vraie portée de l'épisode suivant :

« Un jour, raconte Cépari, qu'il me rendait compte comme à son supérieur, de ce que Dieu opérait en lui et de la manière dont il y répondait, je me disais à moi-même, en dominant mon émotion et en me gardant bien de

(1) Le décret d'Urbain VIII venait d'interdire la publication de miracles et faits extraordinaires, avant examen du Saint-Siège.

(2) Comme dans tous les cas analogues, c'est de leur convergence et de leur mutuel appui que les divers indices reçoivent leur signification plénière et leur valeur probante.

lui en rien laisser voir : « O bienheureux êtes-vous, vous en l'âme duquel Dieu se complaît de la sorte... (1) ».

Notons-le tout d'abord, ce n'est pas précisément et surtout la générosité de son disciple, ce sont les « *opérations* », les « *complaisances* » divines qui ravissent à ce point un tel directeur. Eût-il pu s'extasier de la sorte devant les grâces « ordinaires et communes ? » N'eût-il pas été surpris de l'inexplicable sévérité qui eût privé une âme aussi parfaitement apte, aussi héroïquement fidèle, des faveurs si libéralement départies d'ordinaire aux grands amis de Dieu (2) ? Or, loin de déplorer une telle privation, il affirme hautement que l'âme dont il admire la beauté, n'est pas dans la condition commune, qu'elle est largement enrichie de dons préternaturels. « O beatum adolescentem, cui

(1) « Semel cum ille ad me referret quae Deus in anima sua operaretur » (le texte italien est peut être plus expressif encore : ... Che Dio internamente operava) « et quomodo divinae gratiae responderet, memini me insolita perculsum admiratione (nullo tamen ei facto indicio) dixisse mecum : « O felicem te, in cujus anima Deus adeo sibi complacet... » (Cepari, *ibid.*, p. 63-64).

(2) Quelle que soit l'idée que l'on se fasse du développement de la vie intérieure, de sa continuité et de son homogéinité foncière, le témoignage formel des mystiques oblige à distinguer dans l'ascension de l'âme des stades extrêmement divers. L'activité toute nouvelle des dons du Saint-Esprit, la prédominance de l'emprise divine, la connaissance expérimentale succédant à la conception abstraite, l'intuition de moins en moins obscure remplaçant le raisonnement, l'union divine, non plus seulement objet de foi et d'espérance, mais consciente et vécue, la communication dans un mutuel amour de l'Être infiniment lumineux et bon à la créature épurée, transformée, déifiée, voilà autant d'ineffables merveilles, sans proportion avec nos expériences communes. Mais ce qu'en disent les grands contemplatifs, c'est surtout la vertu éminemment sanctifiante, l'incomparable supériorité sur toutes les connaissances, « incurablement basses et grossières », de l'état ordinaire. Et c'est pourquoi ils les déclarent nécessaires à la perfection de la vie contemplative ou mixte : ou du moins ils invitent à les désirer, à préparer les voies au Seigneur, ils accusent sévèrement les directeurs qui arrêtent l'essor des âmes vers ces cimes bienheureuses ainsi que les pusillanimes qui, par crainte de l'effort, rampent dans la vulgarité ou s'arrêtent à mi-côte. Ainsi s'exprime, entre autre, un illustre compatriote et contemporain de S. J. Berchmans, le P. Constantin de Barbanson, capucin, dans : *Les secrets sentiers de l'amour divin* (Cologne, 1623).

Deus tam excellentem prærogativam contulit, ut illi non absimilis videatur, qua olim Adamum ornavit, cum primam illi gratiam originalemque justiciam infudit, eo insuper præsidio *cœlestibusque donis adjunctis*, quibus felicem illum innocentiæ statum tueretur ! Qualis opinio nasci de uno aliquo non solet, qui sola innocentia bonitateque *communi* pollet ! » Adam avant la chute : image démesurée, décevante même, s'il ne s'agissait que de grâces ordinaires.

Voici maintenant une affirmation d'autant plus intéressante qu'elle est tirée de l'endroit même que les partisans de l'opinion contraire ont coutume d'invoquer.

De son propre aveu, Berchmans s'en tenait aux méthodes enseignées par S. Ignace dans le livre des Exercices spirituels : « Ne puncto quidem discedo a modo Sancti Patris » (compte de conscience du 31 décembre 1620). Donc, dit-on, il en était réduit à la condition commune (1).

Cepari dit tout autre chose : « Par ce moyen (la fidélité

(1) Ne relevons pas, faute de temps, l'illogisme de cette conséquence. L'opposition entre la tonalité des exercices et la contemplation parfaite est une de ces légendes tenaces, passées pour quelques uns à l'état de dogme ; elle n'en demeure pas moins une contre-vérité. Il suffira de renvoyer à l'étude si pénétrante de Suarez. Quiconque prendra la peine de lire avec attention son « De exercitiis spiritualibus », notamment ch. I (ch. V) 30 (40), et ch II (VI) 9-11, sera pleinement édifié. Nous renvoyons à l'édition du P. Debuchy (Paris, Lethielleux). — Voir aussi la lettre de S. Ignace à S. François de Borgia, dans Monumenta historica, s. j., *Mon. Ignatiana*, Epist. II, 233.

Contentons-nous de rappeler un fait qui interprète magnifiquement la pensée de Cepari. Il nous raconte lui-même comment sainte Marie-Madeleine de Pazzi, déjà extatique et comblée des faveurs les plus surnaturelles, fit les Exercices « Dans l'année même où elle reçut la visite de S. Ignace, elle voulut faire sous ma direction, les Exercices tracés par ce grand saint, dont elle goûtait singulièrement l'esprit. Elle les fit en effet avec une grande consolation de son âme, et en comprit si bien le but et la conduite, que, depuis lors jusqu'à la fin de sa vie, c'était elle-même qui les donnait à ses sœurs, leur apprenant parfaitement à réduire en pratique les lumières et les inspirations que Dieu leur communiquait par ce précieux moyen. » (*Vie S. M.-M. de Pazzi*, par Cepari, Tournai, Casterman, 1856, p. 225). On voit comment les exercices pris dans leur vrai sens et leur portée réelle, sont parfaitement compatibles avec la haute contemplation mystique.

aux avis et aux méthodes de S. Ignace) il (S. J. Berchmans) s'éleva *à un haut degré d'oraison et de contemplation* ». « Hac via ad insigne donum orationis et contemplationis pervenit ». Ces termes sont quasi techniques et vraiment consacrés. Celui qui les emploie, dit expressément dans la *Vie de S. Marie-Madeleine de Pazzi :* « La contemplation est l'oraison la plus sublime à laquelle l'homme puisse parvenir ici-bas ».

Nous n'en sommes pas, du reste, réduits à conjecturer le sens des mots. La citation continue en décrivant ce haut degré d'oraison et de contemplation par les phénomènes qui le trahissaient au-dehors : sorte de transfiguration, aliénation des sens, effusions d'amour, insensibilité aux piqûres des insectes, etc. « Ab omni distractione aut mentis evagatione, quem ad modum ipse testabatur, fuit immunis, nec illo tempore morsus ullos muscarum aliorumve insectorum, quae aestate molestissima sunt, ullatenus sentiebat (1) ».

Il paraissait « ravi en Dieu »; rien ne nous donne à entendre que ce fut là une vaine apparence. Le tableau tracé à Rome d'après les souvenirs des dernières années reproduit sur un mode plus parfait, l'on dirait volontiers plus extatique, celui que les novices de Malines avaient pu contempler. Alors déjà, son immobilité, le rayonnement de son visage, la grâce qui semblait se diffuser autour de lui, avaient frappé de stupeur les témoins de cette oraison mystérieuse (2).

Si c'est là une vue prise du dehors, une parole de Cepari, rapportée par le P. Horace Grassi, entr'ouvre discrètement le sanctuaire intime et nous apprend que dans

(1) Cepari, p. 164. On trouvera une description pareille dans la *Vie de S. L. de Gonzague* (2e partie, c. 8). Les signes extérieurs ont assurément un autre caractère : plus intenses, plus démonstratifs dans le jeune italien que dans son émule flamand, d'un tempérament plus calme et d'une santé moins ébranlée, mais le fond semble bien identique.

(2) *Analecta bollandiana*, t. 38 (1921), fasc. I-II ; *Collectanea P. Bauters*, p. 10. Cf. *Ibid.*, p. 198, n° 13, le texte du *P. Horace Grassi.*

son oraison Berchmans goûtait des sentiments très élevés de Dieu : « *sentimenti di Dio altissimi* (1) ». L'expression ne paraît guère ambigue venant d'un homme qui sait la langue des mystiques. Ce sont en effet, — le rapprochement, vaut d'être noté, — les propres termes par lesquels Sainte Angèle de Foligno définit le 18e pas de son ascension surnaturelle (2).

Ce n'est pas tout. Des témoignages qu'il faut peser attentivement, sont encore plus suggestifs. Ils nous attestent que ces élévations d'esprit, ces opérations et communications divines n'étaient pas des touches passagères, des faveurs relativement rares, mais une union très profonde et très parfaite avec Dieu.

N'oublions pas, — ceci est capital, — que le terme d'union, qui, dans un sens large, désigne souvent aujourd'hui l'état de grâce et le souvenir affectueux de la présence divine, désigne chez les auteurs du seizième et dix-septième siècle, les plus hauts stades de la vie mystique. Ainsi en avait usé sainte Thérèse, ainsi le P. Cepari et ses contemporains dont nous parlerons plus bas (3). « Unio, quies contemplationis, contemplatio », autant de termes dont il ne faut atténuer le sens qu'à bon escient, surtout quand ils sont employés, comme c'est le cas ici, pour exalter l'excellence de l'oraison d'un saint.

Écoutons maintenant quelques-unes de ces étonnantes déclarations :

« Il jouissait sans cesse de la divine présence », dit le P. Cepari. De son propre aveu, il trouvait Dieu partout, sans aucune peine ni effort. « Il pouvait, à chaque moment et partout, se mettre en oraison, sans aucune préparation », dit son intime ami, Nicolas Radkaï.

(1) *Ibid.*, p. 199.

(2) *Vie de Ste Angèle de Foligno*, par le F. Arnaud, trad. Prat, Tournai Casterman ch. I, p. 24

(3) Cf. note de la page 131.

A part des moments d'épreuves, dont nous aurons à parler, il n'avait aucune distraction, il était ravi en Dieu.

Le P. Bauters, si modéré dans son langage, ne recule pas devant cette comparaison qui donne à penser : « Il conversait avec Dieu, comme les anges qui le voient sans cesse dans le ciel : continenter ob oculos posita praesentia Dei, instar angelorum qui perpetuo sunt in conspectu Domini (1). »

Et le P. Piccolomini : « Je n'ai vu personne qui fût aussi constamment, aussi facilement, j'oserai dire : aussi naturellement absorbé par les choses célestes et par la présence divine et qui fût à la fois — fait étonnant — aussi attentif à lui-même et à ses actions (2) ».

« Il était si pieux et si spirituel, dit le P. Jacques Tirinus, qu'il semblait constamment uni à Dieu par la pensée, non seulement au temps de l'oraison, mais en n'importe quelle autre occasion ».

Il faudrait, pour achever ce tableau, retracer en quelques traits lumineux le rôle de la sainte Eucharistie dans cette vie d'union : le réconfort sensiblement éprouvé à la Table Sainte, et pareillement la langueur produite par la privation du Pain des Anges ; la profondeur des adorations d'où il fallait en quelque sorte l'arracher ; et les actions de grâces où, possédé par son Bien-Aimé, Jean Berchmans se perdait littéralement en Lui : mais il faut nous borner.

Nous avouons ne pas comprendre comment il est possible de ramener aux manifestations de la grâce ordinaire des merveilles qui sont un défi à l'expérience commune. Est-il possible de confondre ce sentiment de présence, cette jouissance perpétuelle de Dieu, cette quasi-intuition semblable à la vision qui béatifie les anges, avec les actes intermittents et le souvenir même assez habituel de Dieu analogiquement conçu ?

(1) Cité par Cepari, p. 55.
(2) *Ibid.*, p. 76.

Il ne faut pas non plus oublier les effets de cette union. Elle éclate au dehors et se diffuse pour ainsi dire autour du saint : « un je ne sais quoi de divin se reflétait sur son visage, dans ses regards ». Elle se trahit surtout en élevant les vertus à cet héroïsme spécifique de l'état surnaturel supérieur : une fidélité qui n'est pas même surprise par d'involontaires inadvertances, une sorte d'impeccabilité qui le fait regarder par de très graves témoins comme confirmé en grâce, une humilité inaccessible même à la tentation de vaine gloire, une vue étonnamment subtile des moindres imperfections (1).

*
* *

L'union divine se prépare dans l'épreuve et se consomme sur la croix. Le : « vivit in me Christus » suppose le : « Christo confixus sum cruci ».

C'est par des désolations étrangement pénétrantes, par des tentations d'une violence non commune, que les élus de la contemplation sont purifiés et, pour ainsi dire, libérés « a corpore mortis hujus ». On ferait inutilement ici le relevé des douleurs qui creusèrent et forgèrent le cœur si tendre, la sensibilité si fine de notre jeune Saint. La question est de discerner si elles offrent le caractère spécifique des purifications « passives » décrites par S. Jean de la Croix, Sainte Thérèse, S. Alphonse Rodriguez, et d'autres. Il nous paraît difficile d'en douter, si nous tenons compte des indices déjà recueillis.

(1) Que pour produire des vertus dépassant la moyenne, la grâce doit excéder la mesure commune ; que pour donner à ces vertus une extraordinaire perfection, elle ne peut être ordinaire et à la portée de tous : n'est ce pas l'évidence même ? C'est l'enseignement certain de S. Jean de la Croix et d'un bon nombre de maîtres, que les purifications dites « passives », les lumières et les forces d'ordre mystiques sont nécessaires pour obtenir l'héroïsme de l'abnégation et de l'amour. Si la sanctification de l'âme chrétienne peut et doit s'appeler une « divinisation », est il vraisemblable qu'elle puisse atteindre son plein développement, avant que l'âme soit, à un degré notable, « patiens divina » ?

Pour peu que l'on réfléchisse à la sérénité vaillante de son âme, à l'énergie indomptable de sa volonté, comment expliquer par des épreuves « ordinaires » les confidences du saint et surtout les appréciations de son directeur. Berchmans souffrait à faire pitié : il inspirait une profonde compassion : « ut sui commiseratione me commoveret ». (Cepari, p. 168). De son propre aveu, Jean pleure comme un enfant : « fleo cum infantibus ». On le voit tenté contre la confiance, obligé de recourir à toutes les industries (1). Consolations et désolations s'expliquent du reste mutuellement. L'acuité des unes révèle la sublimité des autres. C'est bien ce que nous donne à entendre le P. Cepari. Et il ajoute une observation qui, à elle seule, serait révélatrice. La soustraction des faveurs surnaturelles lui paraît une miséricordieuse providence. Ces faveurs étaient telles que la nature eût succombé sous leur assaut continu : « Dei providentia atque amore ego arbitratus sum evenisse ut intervallis *se Deus illi subduceret*, ne funditus ejus constitutio assiduitate corrumperetur ». (Cepari, p. 168).

Toutes ces descriptions s'adaptent parfaitement à l'hypothèse de l'état mystique.

Quand à la lutte terrible soutenue contre le démon durant la dernière maladie, on ne peut y voir une hallucination, un délire de moribond, sans faire violence aux textes et récuser les plus graves témoignages. L'assaut a été annoncé d'avance et à plusieurs reprises. Jean Berchmans s'y est préparé en cherchant des auxiliaires et en réclamant la présence de son compatriote, le P. Gaudt. Est-ce, là encore, une épreuve ordinaire ?

(1) Nous ne pouvons songer à une étude approfondie de ces « nuits », de ce purgatoire. Il faudrait collationner attentivement les « comptes de conscience », les méditations, résolutions, notes spirituelles. Le rapprochement des dates est très suggestif. Il est certain que la dernière année (surtout de décembre 1620 jusqu'aux environs de la dernière maladie) la fréquence et l'intensité de l'épreuve furent extrêmes. On le comprend ; la consommation approchait : il était temps d'effacer les moindres tâches de cette radieuse sainteté.

D'où vient donc que tant de bons esprits hésitent à conclure ? Ne serait-ce pas que la mentalité si calme, le tempérament si équilibré, l'ascèse méthodique, volontaire, précise, de ce petit jésuite, ne répondent guère au type idéal que l'on s'est formé du mystique abandonné au souffle de l'esprit ? Quelle proportion entre la passivité docile de celui-ci et l'activité sans cesse en éveil de notre saint qui multiplie les résolutions, s'examine, s'ingénie, se charge de nouveaux liens ?

C'est bien, au fond, l'objection devant laquelle beaucoup demeurent interdits et embarrassés.

La réponse n'est pourtant pas si malaisée. Nos lecteurs n'ont pas besoin qu'on leur rappelle que la « passivité mystique » n'est ni absolue, — ce qui serait la négation du mérite et même de la vie, — ni uniforme. Elle a ses degrés, ses alternatives : elle est variable d'après les tempéraments, et surtout d'après les vocations. Jamais l'allure d'un apôtre ne sera identique à celle du pur contemplatif. Assurément la mystique de S. Ignace, par exemple, n'a pas la poésie mélodieuse, ensoleillée, spontanée du Séraphique Poverello d'Assise, de ce « saint de plein air », comme on l'a spirituellement nommé. Le solitaire du Carmel jouit d'un horizon tout autre que Xavier sur les côtes de l'Inde ou dans la capitale du Japon.

La spiritualité des Exercices, nous n'avons pas à la justifier ; encore moins songeons-nous à l'exalter au détriment des autres écoles de perfection chrétienne. Pour Berchmans, elle était l'esprit de famille, la forme providentiellement imprimée à son idéal. Il semblait « né pour la Compagnie » qu'il aima d'un amour saintement passionné. Rien d'étonnant si l'Esprit-Saint guidant ce docile et fervent amour, lui inspira précisément les actes et les méthodes appropriés à sa vocation. La meilleure preuve que cette tactique, ces procédés, si l'on veut, ne gênent en rien la contemplation, si sublime qu'on la suppose, c'est l'exemple irrécusable des mystiques apparentés à notre jeune

saint. Impossible de douter du très haut degré d'oraison de S. Ignace, de S. François Xavier, de S. François de Borgia, de S. Alphonse Rodriguez. Or, on retrouve chez eux, non seulement durant la période des débuts et des lointaines préparations, mais à l'âge de la maturité surnaturelle, des pratiques toutes semblables à celles que l'on objecte à S. Jean Berchmans (1).

Au surplus, l'accomplissement impeccable de ce programme en apparence compliqué, l'aisance souriante, avec laquelle cette stratégie se déployait, et surtout le progrès manifeste, rapide, sans fléchissement ni surprise, qui en résultait, garantissent l'action d'une grâce non commune. C'est trop peu dire. Cette grâce est singulièrement pénétrante : « misit mihi Dominus fluvium pacis », « ad spiritualia *trahor* ».

Ajoutons avec Cepari que la fidélité de Berchmans procédait beaucoup moins de l'effort personnel que de l'union divine.

Mais, dira-t-on encore, est-ce que Berchmans n'a pas nié expressément, ou du moins repoussé avec une humble et prudente énergie, les faveurs extraordinaires ? « Abhorrere ab extraordinariis... ut facere miracula ». Cette aversion, il l'exprime à mainte reprise, et, il va jusqu'à en faire, avec l'approbation de ses directeurs, l'objet de son examen particulier.

Oserons-nous avouer notre surprise ? Cette attitude de Berchmans, que d'aucuns regardent comme la négation de l'état surnaturel, nous semble au contraire en être l'un des indices les moins discutables. Tout d'abord il ne saurait être question d'attribuer à notre saint la malencontreuse erreur qui confond l'union, même parfaite, de l'âme à Dieu, avec les faveurs miraculeuses, les grâces « gratis

(1) Une telle ascèse d'ailleurs n'est nullement propre aux mystiques de la Compagnie de Jésus. Le cas de saint André Avellini et tant d'autres semblables le montrent à l'évidence.

datae ». Il redoutait de faire des miracles. Pourquoi ? D'où peut bien lui venir une telle préoccupation ? S'il était dans la voie ordinaire, y aurait-il seulement songé, du moins avec cette insistance ?

Il en va tout autrement, si, conscient de son ineffable union à Dieu, se sentant envahi par les torrents de la grâce, il peut et doit redouter que le secret de cet état ne se trahisse. Il a lu dans les vies des saints, il a appris de ses guides spirituels, qu'il fallait repousser les visions, révélations, prodiges, etc. Et c'est pourquoi, lui, qui est un modèle accompli d'humilité, mais aussi de bon sens, de maturité, n'hésite pas à réitérer ce propos vraiment opportun.

Il s'en faut d'ailleurs que cet ennemi de l'exception et de l'extraordinaire ait nié ou méconnu le don de Dieu. Nous l'avons entrevu confiant à son supérieur les opérations intimes de la grâce et les communications divines.

Vers la fin de sa vie, il remit à ce même supérieur un billet rédigé à sa manière sobre, laconique ; mais dont tous les termes soigneusement pesés semblaient à ce juge si bien informé, le mémorial, riche de sens, de toutes les faveurs reçues du ciel. « Fecit christianum, religiosum, socium Jesu, amicum, sponsam : praeservavit a peccato mortali ».

On ne songe pas à le nier : isolé de tout contexte, destitué de tout commentaire, ce résumé trop succinct, pourrait se vérifier, avec les nuances convenables, de tout religieux exempt de faute grave.

Toutefois, après ce que nous avons vu, il nous paraît souverainement illogique de minimiser la portée d'un document contresigné et garanti par l'autorité incomparable qui nous le transmet.

Quelle suréminente perfection se cache sous les trois premiers termes de cette gradation : « fecit christianum, religiosum, socium Jesu » : la régénération baptismale évoquant les splendeurs du Paradis terrestre ; la vie religieuse innocente à ravir, fidèle et magnanime au point de

stupéfier ceux-là même dont les regards ont été éblouis par le reflet de Dieu dans une conscience de saint.

Comment croire qu'il a été « ami » du Christ Jésus : « fecit amicum », sans connaître les privautés si intimes, si familières qui sont réservées aux disciples que Jésus aime ? Enfin, l'union qu'on nous a dite si profonde et si haute, entre l'Époux céleste et cette âme virginale, si elle reste enveloppée d'ombre et de silence, quelle limite lui assigner ? Est-on bien sûr qu'elle soit restée en deça de la donation mutuelle, de la transformation déifique où, de l'avis unanime des maîtres, le nom « d'épouse » revêt sa signification consacrée : « fecit sponsam (1) ».

*
* *

Ne pouvons-nous pas replacer dans la galerie des saints, en l'éclairant du même jour surnaturel, cette figure aux lignes harmonieuses, au coloris discret, mais qu'une fraîcheur, une transparence exquise font rayonner d'un si charmant attrait ?

C'est bien la révélation de la sainteté régulière et normale, sans mutilation, sans arrêt de croissance, dans une printanière maturité. Constatons-le une fois encore.

Nature et surnaturel se fondent, pour ainsi dire, dans une unité simple, un accord tellement exact, que presque rien ne trahit un effort d'adaptation.

Si, après avoir admiré dans sa précoce perfection le chef-d'œuvre achevé, nous essayons d'en découvrir la première ébauche et d'en suivre l'élaboration, nulle part nous

(1) Un des hommes les mieux qualifiés pour nous interpréter la doctrine spirituelle de S. Ignace, le P. Jean de Polanco, dirige nos conjectures : « Quod Deus ex se promptior exsistat, intra limites et captum suæ creaturae, ad *majora* dona *potius quam ad minora*, prout decet divinam ipsius majestatem ac magnificentiam, conferenda ». (MONUMENTA HISTORICA S. J., *Exercitia spiritualia. Direct.* P. DE POLANCO, c. I, p. 797, Madrid, 1919).

Quand Dieu établit son règne dans un cœur pur et brûlant de charité, la présomption est en faveur non de la nature, mais de la grâce.

ne découvrons de crise, de tâtonnement. Dans un cœur virginal, où les vestiges de la chute originelle sont à peine perceptibles, la grâce baptismale, favorisée de toutes manières, intensément cultivée, sortit son plein effet.

Sans même infliger à ce corps merveilleusement façonné aucun choc violent, sans inspirer à l'âme le moindre effroi, Dieu s'est manifesté graduellement, il s'est emparé avec une douceur irrésistible de son enfant bien-aimé. Les longues oraisons de la petite enfance l'attestent déjà ; et mieux encore la piété croissante de l'adolescence. Cet ange est « ravi en Dieu ».

Comment en serait-il autrement ? Si, comme l'affirme S. Ignace, Dieu désire se communiquer autant qu'il est possible, conçoit-on qu'il se fut donné avec parcimonie à ce prédestiné ?

Jamais homme ne fut plus apte à la contemplation parfaite. Son tempérament d'un équilibre irréprochable, son recueillement profond et surtout sa fidélité persévérante : tout le prédisposait à l'union divine.

Un obstacle, pourtant, aurait pu surgir. Contrarié par de néfastes préjugés, l'élan de cette âme aurait pu dévier ou se briser. Les saints reconnaissent, en effet, à la direction ignorante et maladroite, ce terrible pouvoir de comprimer la grâce et de condamner une âme d'élite à la médiocrité (1). Si un guide inintelligent eût maintenu dans les modes inférieurs d'oraison cet élu de la contemplation ; si l'on eût découragé ses aspirations et raillé son attrait, Jean aurait pu, au prix de cruelles tortures, interdire à Dieu l'accès de son sanctuaire. Heureusement la Providence prit soin de lui ménager d'excellents guides. Le religieux exemplaire que fut le chanoine Emmerick forma son écolier à une piété solide. En lui inspirant, pour la Passion de Jésus, une

(1) Qu'il nous suffise de rappeler les plaintes d'un saint Jean de la Croix et d'une sainte Thérèse.

ardente dévotion, il le mettait sur la voie traditionnelle de la mystique chrétienne (1).

L'appel divin allait encore se préciser. C'était dans la vie religieuse que devait progresser intensément et se parfaire son oraison.

La biographie du Bienheureux Louis de Gonzague découvrit à Jean Berchmans sa vocation. Ange d'innocence, enfant bien-aimé de la Vierge, tout abîmé en Dieu, ravi dans la contemplation des réalités éternelles, Louis avait trouvé dans la Compagnie de Jésus la plus haute perfection, Jean résolut de puiser à la même source, une sainteté semblable. Son espoir ne fut pas déçu.

Au noviciat, ses deux Pères Maîtres, le P. Antoine Sucquet et le P. Guillaume Bauters, loin de paralyser l'élan de leur novice, lui ouvrirent les larges perspectives de la vie parfaite et lui conseillèrent résolument d'aspirer à la plus haute oraison. Ils lui en montrèrent l'inestimable prix et les conditions crucifiantes. Ceci est plus qu'une conjecture. La doctrine spirituelle du P. Sucquet nous est connue (2). Qu'on relise, par exemple, au livre III de sa « Via vitae aeternae », le chapitre XX : *Dialogus de contemplatione*. Avec une tranquille assurance et une prudente hardiesse, l'oraison la plus haute, celle dont traitent les grands mystiques (S. Bonaventure, Sainte Thérèse, les deux Denys, etc.) est présentée par l'auteur, non comme un privilège extraordinaire, réservé à de rares élus, mais comme accessible à qui veut être parfait. Il s'agit bien, en effet, de la contemplation proprement dite, impliquant une sorte d'intuition de Dieu.

Or, dit le P. Sucquet, c'est une grâce à laquelle il faut

(1) Il est certain que notre jeune saint a toujours eu pour la Passion de N.-S. J.-C. une extraordinaire dévotion. Le P. Bauters, qui devait le savoir de bonne source, fait cette déclaration significative : « Mysteria passionnis meditari *divinitus edoctus.* » (*Anal. bolland.* l. c. p. 89.

(2) Le P. Hardeman a, le premier que nous sachions, attiré l'attention sur ce rapprochement. (*Bode van het Heilig Hart*, avril 1921, p. 114).

se disposer humblement, qu'il faut demander avec instance, mais avec une pleine résignation à la Providence. Sans doute, tous n'y sont point appelés « non omnes sunt vocati ». Il est, en effet, des tempéraments turbulents ou inquiets, peu aptes au repos de la contemplation, encore que Dieu puisse corriger la nature.

Et, quand le disciple pose la grande question : « suades igitur ut aspirem ? » le maître n'hésite pas à répondre affirmativement. Et, en lui faisant observer la variété des voies divines, il ajoute ces graves paroles : « nemo excluditur ». Ensuite, il indique la méthode à suivre, les illusions à éviter. C'est, sans doute, une témérité et une absurdité de s'ingérer dans cet état : il faut attendre l'appel de Dieu. Le principal souci doit être de pratiquer les vertus d'humilité, de mortification, la fidélité aux règles de son Institut, la pureté de cœur, l'obéissance. L'auteur conclut en suggérant quinze industries qui favorisent l'ascension de l'âme et la préparent à l'union mystique (1).

Cet enseignement si élevé, Jean Berchmans dut l'accueillir avec un joyeux enthousiasme. N'était-ce pas la ratification authentique de ses plus chers attraits ? Qu'il se soit appliqué à suivre ponctuellement les conseils de ses

(1) Ant. Sucquet : *Via vitae aeternae*, L. III, cap. XX, pp. 718-738. Si ce n'était trop élargir la question, nous ferions observer que le sentiment du P. Sucquet, loin d'être singulier, est parfaitement conforme à l'enseignement presqu'unanime de ses contemporains Jésuites : Alvarez de Paz, Louis du Pont, Bernardin Rossignoli, André Baiole, Achille Gagliardi, etc. Suarez dans son *De Relegione Soc. Jesu*, L. I, cap. VI-VII, établit que les grâces de contemplation parfaite, sauf d'inscrutables dispositions de la Providence, sont destinées, *vi vocationis*, à ceux qui tendent à la perfection de la vie contemplative et de la vie mixte. Elles lui paraissent nécessaires à qui veut sanctifier et diriger toutes les âmes. Cette tradition, que devaient continuer le P. Louis Lallement et ses disciples remonte aux origines de la Compagnie (Cf. *Monumenta historica Soc. I. Epist.* P. Natalis. I, VI, p. 651). Et ce fait suffirait à expliquer comment l'oraison de S. Jean Berchmans nous est présentée comme éminente mais nullement anormale. Sur ce qu'on nomme la double école spirituelle de la Compagnie de Jésus, voyez L. de Grandmaison, *Etudes*, 20 janvier 1921, p. 121.

directeurs, nous en avons pour garantie, et les propos consignés dans ses notes et les exemples de sa vie. Détail par détail, c'est la mise à exécution du « *Dialogus de contemplatione* ».

Ainsi préparé, le saint novice pouvait passer entre les mains d'un guide incomparable, le P. Cepari. En peu de temps, le chef-d'œuvre était parachevé. En vérité, pour empêcher ce contemplatif-né d'arriver à l'union la plus surnaturelle avec Dieu, il eût fallu une exception, que rien, absolument rien, ne permet de soupçonner. Berchmans mourant peut recommander l'oraison : il est tout désigné pour en obtenir le don à ses amis.

*
* *

De tout ce qui précède une conclusion se dégage, qui met en pleine lumière la vraie grandeur de la « vie commune », menée par Berchmans.

Elle reproduit, comme une gracieuse miniature, la vie, toute ordinaire au dehors, toute mystique au dedans, de Nazareth. Comme le divin adolescent jouit de la vision béatifique en poursuivant son obscur labeur, comme la Vierge dans les menues occupations de son pauvre ménage, n'interrompt pas son oraison sublime, ainsi le petit compagnon de Jésus, l'enfant privilégié de Marie, unit, comme l'exige l'idéal de sa vocation, la contemplation parfaite à l'accomplissement intégral du devoir quotidien : Communia *non communiter*.

Autant qu'il est permis de conjecturer les desseins de la Providence, nous serions portés à voir dans la glorification présente de Jean Berchmans une des plus opportunes leçons que puisse recevoir la jeunesse contemporaine.

S'il est vrai, comme nous le constatons avec joie, que plus profondément imprégnée de surnaturel, grâce à la communion précoce et fréquente, la génération qui monte, aspire à recevoir plus largement les dons de l'Esprit, si nous assistons à une renaissance de l'idéal mystique, nous

devons souhaiter ardemment que ce beau mouvement ne s'égare pas dans les folies et les hontes de l'illuminisme, du sentimentalisme et du quiétisme.

La vie mystique de Jean Berchmans, si opposée à l'esprit d'indépendance, si soucieuse des traditionnelles vertus d'obéissance, d'humilité, de simplicité, si parfaitement exempte de tout éclat extérieur, de toute singularité, même inconsciente ou involontaire, ne semble-t-elle pas le plus éloquent, le plus sage avertissement et, en même temps, le plus aimable, le plus encourageant exemple ? (1)

Louvain, Collège Saint Jean Berchmans.

Louis Peeters, S. J.

(1) Le *Bode van het Heilig Hart*, dans ses numéros de septembre-octobre de l'année jubilaire, contient une étude du P. Léonce Reypens, qui exprime sur l'oraison de S. Jean Berchmans une opinion semblable à celle qui vient d'être proposée.

NOTES ET DOCUMENTS

LA MÉDITATION MÉTHODIQUE
ET L'ÉCOLE DES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE (1)

Lorsqu'on étudie la spiritualité des Frères de la Vie commune et des chanoines de Windesheim, on pourrait, au premier aspect, n'y apercevoir que du myticisme sinon spéculatif, du moins affectif; le fondateur, Gérard Groot, et nombre de ses disciples, n'ont-ils pas été sous l'influence des doctrines de Ruysbroeck, le grand mystique brabançon ?

En réalité on rencontre dans cette école des auteurs spirituels qui sont mystiques (2) dans l'ensemble de leurs écrits et qui ont subi l'influence de Ruysbroeck, mais dont le mysticisme est plus atténué que celui de ce patriarche de la mystique flamande au quatorzième siècle ; surtout nous n'y trouvons pas l'esprit d'exclusivisme étroit de rêveurs qui voudraient imposer à tous leur propre méthode ; nulle part, ils ne condamnent la méditation méthodique.

(1) Les pages qui suivent sont extraites d'un chapitre de l'*Histoire de la méditation méthodique* composée par le P. H. Watrigant et dont il a bien voulu nous donner la primeur : en le remerciant nos lecteurs feront des vœux pour voir prochainement publier en entier ce travail considérable. (N. D. L. R.)

(2) Nous prenons ici le mot mystique non pas au sens propre et strict, mais au sens large de l'exercice des aspirations et des pieuses affections qui, à cause de la ressemblance et de l'affinité qu'il a avec la Mystique proprement dite et du peu de place qu'il laisse aux raisonnements, prend le nom de ce à quoi il ressemble et dispose. Cf. Bottens, O. M., *Judicium pacifici Salomonis*. Gandavi (1713), p. 50.

A côté d'eux, il est d'autres auteurs à tendances plus didactiques, plus scolastiques, si l'on veut, mais qui, cependant, ne sont pas de secs raisonneurs ; comme les premiers, mais d'une autre façon, ils cultivent les affections de la volonté ; chez les uns et chez les autres, on est modéré, et l'on vise à la pratique : les derniers se ressentent de l'influence principale de saint Bonaventure (1). Comme je l'écrivais jadis (2) tous ont une spiritualité pratique, mais à divers degrés ; on distingue dans leur école deux courants : les écrivains plus particulièrement affectifs, comme Lubert Berner, Peters Gerlac, Henri Mande, Thomas a Kempis (3) ; et les écrivains plus didactiques ; ces derniers ont même des préoccupations de systématisation logique : à petite dose, comme chez Gérard Groot, Jean Vos de Huesden, Thierry de Herxen, Jean Busch ; à plus forte dose chez Florent Radewijns, Gérard de Zutphen, Jean Mombaer ou Mauburnus : ces trois derniers sont ceux qui par suite de leurs études universitaires ont pris l'habitude d'enchaîner dans des raisonnements formels l'ensemble de leurs pensées (4). Chez eux surtout, nous trouverons la méditation méthodique sous sa forme la plus accentuée.

On a dit parfois, en parlant du mouvement de réforme d'où est sortie la Congrégation de Windesheim que Ruysbroeck (+ 1381) en aurait été la cause originelle et primaire, maître Gérard Groot (+ 1384) la cause ampliative et directive, Florent Radewijns (+1400) la cause efficiente et exé-

(1) Nous disons *principale* parce que nous admettons toujours l'influence de saint Bernard, des Victorins, de Dom Guigues, de David d'Augsbourg.

(2) *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, 1907, p. 45.

(3) Pour ne pas allonger indéfiniment cette étude, je ne m'occuperai pas ici des écrivains appartenant à ce premier courant. Il y aurait pourtant chez eux aussi à recueillir des textes intéressants, quoique naturellement moins caractéristiques.

(4) Florent Radewijns avait étudié à l'Université de Prague ; Gérard de Zutphen avait suivi les cours de plusieurs écoles étrangères, nous dit Thomas a Kempis dans la notice qu'il lui consacre. Quant à Mauburnus, ou Jean de Bruxelles, Wessel l'appelle *Magister parisiensis*. V. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*. Hamburg, 1841, T. II, p. 356, en note.

cutrice. Si d'autres influences s'exercèrent sur Gérard, il n'en reste pas moins que celui-ci fréquenta Groenendal, y conçut le plan de la Congrégation de Windesheim, et, ravi de la doctrine mystique de son ami, traduisit du flamand en latin quelques-uns de ses traités. Nous avons donc à rappeler ici que Ruysbroeck ne doit pas être représenté comme un simple contemplateur mystique à la façon du pseudo-Denys; il s'en est inspiré beaucoup sans doute, mais il a aussi puisé sa doctrine dans saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, et comme eux, il donne bonne place à la pratique. En maint endroit de ses ouvrages apparaît la préoccupation de la réforme de la vie et du perfectionnement par l'exercice des vertus ; par suite il arrive en ces occasions à insinuer la méditation pratique, concurremment avec sa mystique, souvent pratique elle aussi par les effets qu'il en attend.

C'est ainsi que dans son chef-d'œuvre, l'*Ornement des noces spirituelles*, lui, le mystique si souvent élevé dans la haute contemplation de la divinité, il nous parle de considérer, à vrai dire de méditer, trois choses dans les venues du Christ vers nous et en nous : « la cause et le pourquoi, le mode intérieur et l'œuvre extérieure (1) ». Dans le chapitre sur les trois principales vertus du Christ, humilité, charité, patience, il fait appel aussi bien à la considération méditative qu'à la simple vue intuitive. Dans ses divers traités il parle fréquemment d'*exercices* et en trace le programme.

Notons, du reste, que les trois traités du prieur de Groenendal traduits en latin par Gérard Groot, sont précisément ceux où il marque le mieux la place qu'il convient de laisser à l'ascétisme pratique : *Ornatus spiritualium nuptiarum; de septem gradibus unionis; de septem virtutibus.*

Cependant à côté de l'action de Ruysbroeck il faut attribuer une bonne partie de la formation spirituelle de Maître Gérard à l'influence cartusienne. C'était un chartreux, son ami Henri de Kalkar, qui l'avait converti ; Groot revint lui demander une cellule dans laquelle pendant deux ans il s'exerça dans les pratiques de la vie ascétique ; ce fut ce

(1) *L'Ornement*, I, 2. *Œuvres*, éd. des Bénédictins, Bruxelles, 1920, t. 3, p. 43. — Cette célèbre division est originairement de saint Bernard, *Sermo in fer. IV hebd. s.*, Migne, 183, 263.

prieur de la chartreuse qui lui donna le conseil de se lancer dans la carrière apostolique (1). Viendra aussi bientôt, au moins chez ses disciples immédiats, l'influence franciscaine.

Dans quel sens Gérard Groot lui-même formait ses disciples il nous l'indique en leur écrivant qu'il veut surtout faire méditer et imiter la passion de N. S. :

Hinc est quod semper pene ubique docet, quod passio Domini nostri Ihesu Christi frequenter et quasi semper in mente est habenda et retractanda et non solum hoc, ut sit ipsa per meditationem in nostro intellectu, sed etiam et magis, ut per penarum, opprobriorum et laborum imitationem sit per desiderium in affectu ; ut et inde surgat per configurationem Christi in opere et effectu. Nam propter desiderium et affectum, qui, dum opportunitatem invenerit, cupit cum Christo crucifigi, pati et reprobari, meditatio finaliter et principaliter ordinatur et modicum valet sola meditatio passionis, si non desiderium vehemens Christum imitandi comitatur (2).

Parmi ses traités inédits figure un opuscule *de quatuor generibus meditabilium* dont Mauburnus (3) donne l'aperçu suivant :

Qui in considerationibus abundare volet, legat Gerhardum Groet, in de quattuor meditabilibus, ubi materiam latam praestat in uno commemorandi, scilicet ut primo homo retractet, quae de articulo assumpto narrat Evangelica hystoria ; secundo, quas tradat ei correspondentes figuras et prophetias vetus pagina ; tertio, que Sanctis revelata ; quarto, que his videntur verisimilia et pia ; quinto, rationabilia consideramenta, qualia Doctores ponunt.

Ces tendances sympathiques à la méditation bien ordonnée imprégnaient sans doute les allocutions, les conversations de Gérard et toute la formation qu'il donnait à ses novices. C'était des semences que Florent Radewijns devait faire éclore et mûrir : la méditation mé-

(1) Schoengen (Dr. M.) *Jacobi Traiecti alias de Voecht Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*. Amsterdam, 1908, p. 4.

(2) *Venerabilis Gerardi Magni Epistolae VIII* publiées par Mgr de Ram dans le *Compte-rendu des séances de la commission royale d'histoire de Belgique*, Bruxelles 1860, p. 87.

(3) *Rosetum*, Bâle, 1504, fol. CXLI.

thodique pratique, non seulement naturelle, mais formelle et formulée systématiquement sortirait vivante d'un milieu si bien préparé ; et tout en laissant pleine liberté aux âmes affectives et mystiques de suivre une autre tendance, sous la direction de leurs supérieurs ou directeurs, elle devait apporter à la charité grandissante des âmes généreuses et apostoliques, les lumières qui éclaireraient leur marche en avant dans les voies de la perfection, et leur permettraient d'y conduire nombre de chrétiens désireux de suivre de près le divin Maître, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Florent Radewijns (+ 1400) dont les instructions et les notes ont été utilisées par plusieurs écrivains de son école, a lui-même peu écrit. Néanmoins l'opuscule publié par Nolte en 1862 est fort important pour la question que nous traitons, son titre seul l'indique : *Tractatulus devotus de extirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo, seu Tractatulus de spiritualibus exercitiis* (1). Dans ce traité l'auteur se servira beaucoup du *Parvum bonum* ou *Incendium amoris* de S. Bonaventure : il en prévient lui-même le lecteur ; cela a été souvent noté, tout récemment encore par le P. Symphorien de Mons qui a dressé la concordance des deux écrits (2). Le *Tractatulus* est aussi apparenté avec le recueil de trois opuscules intitulé *Fascicularius* qui figure parmi les œuvres de S. Bonaventure : de ces trois opuscules le premier *(de exercitiis spiritualibus)* est résumé chez Florent sous le titre de *Generalis modus meditandi de morte, de poenis inferni*, etc. ; de même pour le second (*Passio Christi breviter collecta*) dont il résume les sept *fasciculi* en les appliquant à un cours hebdomadaire de méditations (3).

En passant à Gérard de Zutphen (+ 1398, à trente et un ans) et à ses deux traités, composés, nous serions portés à le

(1) Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1862.

(2) Etudes Franciscaines, t. 33, (1921), p. 36 suiv.

(3) Ces opuscules du *Fascicularius* sont reproduits textuellement dans le *de Reformatione* de Gérard de Zutphen et développés dans son *de Spiritualibus ascensionibus* : faut-il en conclure avec les éditeurs de Quaracchi qu'ils sont de lui ? la chose ne nous paraît pas absolument certaine.

croire, avec le concours du très modeste et très humble Radewijns, nous constatons une gradation ascendante dans l'organisation des exercices spirituels et spécialement dans la systématisation de la méditation. Les idées émises dans le *Tractatulus* de Florent sont développées dans le *de Reformatione virium animae* de Gérard, et plus encore dans son *de Spiritualibus ascensionibus*. Gérard puise aux mêmes sources que son maître, surtout S. Bonaventure et David d'Augsbourg (1). Dans ces traités, la marche seule de l'exposition montre que nous sommes en présence d'un écrivain qui prône la méditation méthodique et l'organise didactiquement. Nous citerons seulement quelques lignes de Gérard (*de Spiritualibus ascensionibus*, cap. 45 : *de modo meditandi*) :

Meditatio vero dicitur, cum ea quae legisti vel audisti, studiosa ruminatione in corde tuo diligenter pertractas, et per ea affectum circa aliquod certum inflammas vel illuminas intellectum. Itaque ascendens et iam spe proficiens, frequenter in corde rumina, praecipue quae te ad profectum iuvant puritâtis, quae timorem incutiunt vel augent amorem. Ut autem meditationes tuae tibi sint fructuosae, et ut faciliter assuescas bonis meditationibus, duo debes diligenter considerare. *Primum*, ut animo tuo de quibusdam utilibus materiis provideas, quibus intentus proficiat, et fructuose occupetur..... Quae autem materiae tibi sint utiliores ad meditandum et proficiant tibi ad ascensum, superius audivisti (2). Sunt enim memoria peccatorum tuorum, memoria mortis, extremi iudicii, poenarum infernalium, memoria caelestis gloriae, beneficiorum Dei et passionis dominicae, et si qua huiusmodi. Has etiam meditationes secundum tempora poteris variare, illas assumendo quae tempori congruunt et pro tempore devotioni magis deserviunt, ut tempore quo peragitur vel recolitur in ecclesia memoria dominicae passionis, tu te ecclesiae conforma, me-

(1) Thomas a Kempis nous dit que Gérard lut le *Speculum monachorum* (*Vita Gerardi*, n. 7) : le P. Viller a montré ici même (p. 45) que ce *Speculum* n'était que la première partie de la Formula de David.

(2) Il en a surtout parlé dans le chap. 19 cf. *de Reformatione*, intitulé : De certis materiis et temporibus ad meditandum deputatis. Nous y lisons cet avis : « Scire etiam debes quod quamvis omnia quae in divina scriptura reperiuntur, imo caelum et terra et omnia quae in eis sunt, de Deo loquantur et instruant, non tamen omnia aeque conveniunt ad utiliter meditandum. Sed ea debes potius ad meditandum assumere, unde amplius timore concuteris, vel accenderis ad amorem ».

ditationes tibi formans amaritudinum et passionum Christi. Sic facito et in aliis festivitatibus praecipuis ecclesiae..... *Secundum* est quod licet homo omni tempore, omni hora pro sua fragilitate niti debet, ut animam suam repleat sanctis meditationibus ac devotis affectionibus, consilio tamen beati Hieronymi, debet sibi ipsi homo aliquas horas deputare quibus singularius animam exerceat scopendo quodammodo spiritum et incalefaciendo ad spirituale desiderium...,. (1).

Jean Goossens Vos de Huesden, qui mourut prieur de Windesheim (+ 1424), s'était exercé, surtout au début de la vie religieuse, à des exercices qui devaient faire surtout naître la crainte de Dieu ; sans jamais les abandonner, il songea à les compléter par des exercices destinés à produire et à entretenir l'espérance en Dieu et l'amour de Dieu. Ces exercices il les trouva dans un opuscule *de vita et passione Christi*, qu'Acquoy croit être d'un auteur inconnu (2). Voici comment Busch donne les motifs de leur emploi par Vos de Huesden (3) :

(1) Il n'y a pas lieu de s'arrêter ici longuement à la difficulté qui pourrait être faite au sujet du *de Spiritualibus ascensionibus :* est-il vraiment de Gérard de Zutphen ? On en trouve des exemplaires qui portent le nom d'un chartreux, Martin de Schiedam ; de plus Richard Rolle de Hampole, augustin, et le chartreux Walter Hilton ont composé aussi des opuscules sous ce titre et en s'inspirant du texte : *Beatus vir cuius est auxilium a te.* Le savant Père franciscain Bonaventure Kruitwagen a étudié avec soin ce problème bibliographique et conclu en faveur de Gérard (*De Karthuyser Martinus van Schiedam en zij oudergeschoven werkje « de spiritualibus ascensionibus »*, dans Tijdschrift voor Boek en Bibliothekwesen (s' Gravenhage), 1908, p. 276-286. Il suffirait d'ailleurs de comparer ces deux opuscules de Gerard pour retrouver dans le second, non seulement les mêmes idées et la même marche que dans le premier, mais des pages entières reproduites textuellement.

(2) *Het Klooster te Windesheim*, I, p. 161 et dans Handelingen en Mededeelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde, 1891-92, p. 95. — Ces exercices ont été souvent attribués à Jean Vos lui-même. Ils ont été imprimés sous le titre suivant : *Exercitia spiritualia Windeshemia auctore* Ioanne Vos de Huesden, *ex germanico latine facta per* Buschium, Antverpiae, 1621. On les trouve aussi, traduits en français à la suite du *Soliloque* de Gerlac (Paris, 1667). Voir Dom Assemaine dans sa nouvelle traduction du Soliloque (S. Maximin, 1921, p. 23).

(3) *Chronicon Windesh.*, éd. Grube, Halle, 1886, p. 31. — On remarquera les mots « vulnerati cordis eius » : il semble bien que Vos ait eu

Ad quae cicius adipiscenda memorieque commendanda melius non poterat pervenire, nisi per beneficiorum et promissionum Dei frequentem et amorosam memoriam, in creatione, redemptione, iustificatione et glorificatione sibi concessorum et exhibitorum. Vitam ergo et passionem domini Dei nostri Christi in corde suo iugiter portare et semel eam in hebdomada ex integro in animo ruminare et revolvere apud se deliberavit, quatenus vera dilectionis eius xenia ac vulnerati cordis eius amorosa intersignia ex ipsis concipere et perfecte pregustare efficaciter mereretur.

Pro cuius compendiosa geste rei forma menti sue facilius imprimenda cuncta sua quotidiana iuxta dies et tenorem in libello dicto « Qui perseveraverit » aut « Dilecte frater » expresse satis descriptos aperteque distinctos. In quo tria devotionis fercula quotidie singulis anteponuntur, ut si unum non sapuerit, sapiat vel secundum aut tercium, cum aliis notabilibus exerciciis spiritualibus. Quem libellum nobis filiis et fratribus suis pro devotis exerciciis acquirendis plurimum commendans ea nobis persuasit assumenda. Venit itaque apud nos in usum optimum, ut tam fratres quam conversi clerici et laici eius usque hodie exemplum imitantes in dictis exerciciis sedulo se exercitent, non parvum devotionis fructum et divine dulcedinis saporem exinde consequentes.

L'historiographe de Windesheim reproduit ces exercices rédigés sous la forme d'une septaine de méditations dans une lettre adressée à un frère de la congrégation : *Epistola de vita et passione Domini nostri Ihesu Christi et aliis devotis exerciciis, secundum que fratres et layci in Windesem se solent exercere* (1).

La série des méditations quotidiennes est composée d'abord de trois points : le premier propose un mystère de la vie du Sauveur Jésus ; le second point une partie de la Passion ; le troisième est une prière : le lundi on s'adresse aux Saints Anges ; le mardi aux Apôtres ; le mercredi aux Patriarches et aux Prophètes ; le jeudi aux Martyrs ; le vendredi aux saints Confesseurs ; le samedi aux saintes Vierges ; le dimanche à tous les Saints en général. Nous devons remarquer que l'auteur, dans les mystères de la vie de N. S., ne donne pas ceux de la vie publique qui

une grande dévotion au Cœur de Jésus ; il appelle son correspondant : « dilecte frater et praeamande *in Corde Jhesu Christi* » (*Ibid.*, p. 226) ; lui dit : « Cor tuum cordi eius coniunge » (*ibid.*, p. 234).

(1) *Ibid.*, p. 226-244.

sans doute lui semblaient pour les religieux contemplatifs de Windesheim moins pratiques que ceux de la vie cachée. Les trois points n'étaient pas unis nécessairement ; Jean Vos conseillait de prendre chacun séparément, à divers moments de la matinée :

Tria ista puncta exerciciorum prescriptorum singulis diebus sunt ruminanda, quia immediate et obiective Deum respiciunt, et ad ipsum cognoscendum et amandum cicius hominem inducunt. Nemo enim venit ad Patrem nisi per Christum (*Iohan.* 14,6). Ante prandium convenit cogitare : Primus punctus cogitandus est de nocte vel de mane, quando surgis, secundus infra missam, quam audis, maxime infra canonem, quia tunc habes Christum presentem, tertius, cum signum refectorii pulsatur ad prandium... (1),

Après le repas, l'après-midi, était proposée une autre septaine de méditations tirée du *de Spiritualibus ascensionibus* auquel il renvoie :

Prandio facto, cum tibi vacaverit, alia sumes exercicia tibi timorem incucientia et a tergo ad proficiendum te impungencia. Feria secunda meditare de extremo iudicio ; feria tercia de omnibus dei beneficiis ; feria quarta, de morte ; feria quinta, de penis inferni ; feria sexta de passione domini ; sabbato de peccatis ; dominica die de regno celorum. Materiam inde habes in *Beatus Vir !* Iuxta hunc modum fratres devotarum congregacionum se solent exercere (2).

On a remarqué que dans cette dernière phrase Vos de Huesden affirme que ces exercices sont universellement pratiqués dans les congrégations dévotes, c'est-à-dire celles des frères et sœurs de la Vie commune et des religieux chanoines de Windesheim et peut-être par d'autres, car les exercices qu'il a rédigés ne sont pas son œuvre personnelle : « Tibi scribo quae sancti viri homines bene exercitati mihi reliquerunt, non que ipsemet expertus sum » (3).

Le deuxième Recteur de la maison des Frères de Zwolle, Thierry de Herxen († 1459), a laissé un précieux document sur les usages des Frères, *Consuetudines domus*

(1) *Ibid.*, p. 243.
(2) *Ibid.*, ibid.
(3) *Ibid.*, p. 229.

nostrae. M. le Docteur M. Schoengen l'a publié dans son intéressante édition de l'histoire des commencements de cette maison (1). Nous y trouvons le chapitre suivant :

De materiis meditandi. Quia vero timor Domini necessarius est proficere volentibus — qui enim sine timore est, non poterit justificari (Eccl. 1,28) — idcirco expedit cuique nostrum indefesse ruminare materias illas que provocant hominem ad timorem Dei, ut est materia de peccatis, de morte, de judicio, de inferno, Sed ne timor continuatus mentem dejectam et desperatam faciat, si non in spe divine misericordie respiret, idcirco intermiscere expedit materias ad spem et amorem Dei provocantes, videlicet de regno celorum, de beneficiis divinis, de vita Jesu Christi et passione eius. Quas materias sic solemus dividere et alternare, ut meditemur sabbato de peccatis, dominica die de regno celorum, feriis secundis de morte, feriis terciis de beneficiis Dei, feriis quartis de judicio, feriis quintis de penis inferni, feriis sextis de passione Domini, de qua etiam singulis diebus infra missam convenit meditari, incipiendo a vita Domini die dominica, et consequenter singulis feriis aliquem passum passionis, prout habemus signatum. Circa festivitates vero precipuas conformamus nos ecclesie catholice, formando meditationes et exercicia nostra de materia festi. De his pro innovatione materie solemus aliquem punctun perlegere mane, vespere et de sero (2).

Pour aider à la méditation, Thierry de Herxen édita un recueil intitulé : *Quedam deuota et motiua atque multum utilia exercitia passionis dominice secundum articulos distincta per venerabilem patrem dominum Theodoricum de Herxen composita*. A la fin on lit : « Finit collectum venerabilis et devoti patris domini Theodorici de Herxen Anno ab incarnatione domini M. CCCC. XCII ».

(1) Iacobus Traiecti alias de Voecht, *Narratio de inchoatione Domus Clericorum in Zwollis* .. uitgegeven door D. M. Schoengen, Amsterdam, Muller, 1908. Ces *Consuetudines* de Zwolle étaient les mêmes que celles de Deventer, sauf quelques variantes, nous dit Schoengen (p. CXL), qui donne aussi p. 47, la biographie de Th. de Herxen.

Il les reproduit d'après le *Reformatorium vitae morumque et honestatis clericorum*. Basileae, 1494, dont l'auteur est Iacobus Philippi, dont nous parlerons plus loin, lequel avait sans doute reçu les *Consuetudines* de son frère recteur de la maison de Zwolle après Th. de Herxen.

(2) *Ibid.*, p. 241.

(Hain, n. 8533) ; l'opuscule comprend une centaine de folios (1).

Nous avons déjà eu l'occasion de donner des extraits du *Chronicon Windeshemense* de Jean Busch (+1480). L'auteur a raconté les épreuves intérieures du début de sa vie religieuse (2); devenu chanoine de Windesheim, il fut l'historiographe de la première période de cette congrégation et de son influence dans la réformation de nombreux monastères. Dans sa chronique, il fait le ménologe des principaux religieux de Windesheim : Jean Vos de Huesden, dont nous avons déjà parlé, frère Gérard de Delft « qui a primo noviciatus sui tempore usque ad sacerdocium et usque ad senectam et senium in omnibus spiritualibus exerciciis patris Ioannis de Huesden superius utcumque descriptis devotissime se exercuit » (p. 72) — de Henri Mande et Peters Gerlac; — de Jean Scutken, conseiller spirituel des deux précédents, et comme eux recevant d'en haut des lumières extraordinaires. Busch nous dit, cependant, qu'il suivait toujours les exercices de Vos de Huesden, son prieur. Au lever : « orando meditando et interdum suspirando primum punctum exercicii sui illius diei ante se ponens vestes suas induit » (p. 194). A la sainte messe, il était plongé dans les entretiens les plus doux avec N. S. qui lui rappelait ses bienfaits. L'historien ajoute : « Haec et hiis similia ipso revolvente, quid mirum si in singulis vite Ihesu Christi et passionis eius articulis accensus sit et calefactus, tanquam ipse sub cruce, ymmo et in cruce Ihesu Christi consisteret? Ibi ad cor eius per aperta vulnera mente ingressus et cor cordi coniungens ab omnibus suis peccatis in sanguine Christi se lavit » (p. 195). Puis après le repas, il prenait les sujets indiqués par Vos de Huesden et par le *Beatus vir*, c'est-à-dire Gérard de Zutphen : « Prandio facto assumpsit exercicia ad timorem Dei cordisque cumpunctionem ipsum inducencia, de quatuor novissimis morte sua extremo iudicio penis purgatorii et inferni

(1) Cf. Pohl, *Thomae H. a Kempis opera omnia*, t. 5, 1902, p. 382, etc.
(2) *Liber de reformatione monasteriorum* C. XXV et XXVI. Ed. Grube, p. 708.

aut regno celorum seu eciam de peccatis, que in libello *Beatus vir* de spiritualibus ascensionibus formaliter sunt descripta, quatinus naturam suam ad levitatem tunc pronam in Dei timore conservaret » (Ibid).

Dans le *Liber de reformatione monasteriorum*, Busch nous parle des monastères nombreux d'Augustins qui pour se réformer s'affilièrent à la congrégation de Windesheim, et sans doute adoptèrent, non seulement ses constitutions extérieures, mais aussi ses traditions sur les exercices spirituels ; il nous dit comment furent réformés des monastères de Prémontrés, des Bénédictins, etc. Nous n'y trouvons rien sur les exercices de méditation, mais nous savons que les monastères qui subirent l'influence de Windesheim, ont été particulièrement favorables à la méditation méthodique ; ce qui fait présumer que les exercices spirituels de Windesheim y furent acceptés. Signalons dans ce livre, ch. LVI, la description d'une institution religieuse ou ordre de frères laïques, les pauvres volontaires établis à Sulta, chez qui le zélé réformateur qu'était Jean Busch n'eut guère à réformer ; il leur demanda seulement de suivre la règle de saint Augustin, en même temps que leurs anciens et louables usages ; ce qui fit l'admiration de Busch, ce fut que ces pauvres frères, ouvriers cordonniers, tailleurs, donnaient deux heures de la nuit à la contemplation des mystères de la vie et de la Passion de N. S., encore deux ou trois heures de la matinée à l'audition de la sainte Messe et de l'office divin, et à la méditation ; le soir, avant de se coucher, encore une heure d'oraison mentale. Rien ne nous fait connaître leurs méthodes d'exercices. « Exercitia sua in scriptis non habent, sed unus didicit ab alio, secundus a secundo, et sic alterius. Et tamen singuli eadem habent exercitia, etiam in omnibus pene domibus in Colonia et in Saxonia » (p. 553).

Il faut signaler encore un traité inédit de la deuxième moitié du quinzième siècle, qui renferme six septaines de courtes méditations ; il est intitulé *Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro novitiis in religione instruendis*. Le manuscrit que j'ai entre les mains provient de la chartreuse de Buxheim. L'auteur ne m'en est

pas connu ; le copiste se nommait Nicolaus Vögelin. Semblable manuscrit se trouve à la Bibliothèque de la ville de Bâle, en compagnie de manuscrits qui sont attribués à Henri de Kalkar (1). Si j'en crois Mauburnus, l'auteur serait un *devotus quidam* (2), c'est-à-dire dans son langage, un frère de la vie commune ou un chanoine de Windesheim. Comme l'auteur a des vœux, ce doit être un religieux Augustin de Windesheim et non un frère de la Vie commune.

Son écrit s'adresse vraisemblablement aux novices des chanoines de W. Il se divise en trois parties : la première et la deuxième donnent la série des exercices de la journée d'un novice ; la troisième présente un certain nombre de conseils sur la vie spirituelle. Dans la première partie qui va du lever pour matines jusqu'à la messe exclusivement, je rencontre déjà deux septaines de canevas pour méditations : la première au ch. II, intitulée *De beneficiis cuilibet a Deo singulariter collatis*. C'est l'action de grâces qui jaillit du cœur du religieux dès son lever. Plus tard viendront les bienfaits généraux comme préparation à la sainte messe. Deuxième série « de septem gaudiis et septem compassionibus beatae Virginis » (3).

Dans la deuxième partie de la *Formula* (de la messe au coucher), il y a quatre septaines. D'abord, pendant la messe, une septaine de méditations sur la Passion. Puis, après la messe jusqu'au milieu du jour, une septaine sur les mystères de la vie de N. S. Après le repas on pourra méditer sur sept sujets successifs des fins dernières. Après vêpres, vient une septaine de méditations où on s'adresse le premier jour aux Saints Anges, puis successivement les jours suivants aux Patriarches, aux Apôtres, aux Martyrs,

(1) Sous la cote A. VIII-27, d'après le *Dictionnaire des Manuscrits* de Migne, t. II, c. 1616, cf. 1636.

(2) *Roselum*, éd. Paris, 1510, tit. II, Alphab. 10, litt. X., où il cite une formule mnémotechnique qu'on retrouve dans le *Prologue* de la *3ª pars* de la *Formula*. Cette allusion à la *Formula* n'est pas dans les éditions du *Roselum* antérieures à 1510.

(3) Cf. [illegible] rochera cette pratique de la dévotion franciscaine connue sous le nom de « couronne franciscaine » et dont la tradition place l'origine au premier quart du quinzième siècle. La *Formula* propose d'abord les sept joies : elle renvoie les sept douleurs à la méditation de la Passion.

aux Confesseurs, aux Vierges, à la Sainte Vierge; le dimanche on priera tous les Saints. Nous avons déjà vu quelque chose de semblable chez Vos de Huesden.

Il y a bien d'autres similitudes entre les exercices du Prieur de Windesheim et ceux de la *Formula :* au ch. XVI de la Ire partie, nous trouvons l'idée déjà constatée chez Vos de Huesden et qui domine l'organisation des septaines, savoir qu'il faut aux sentiments d'amour joindre ceux de la crainte. De là l'idée de faire suivre dans une journée à des moments divers le développement parallèle de plusieurs septaines, quatre chez Vos, six dans la *Formula*. De part et d'autre aussi, même recommandation de bien examiner sa conscience à la fin du jour (1).

Le caractère méthodique et pratique de la méditation dans la *Formula* est évident rien qu'à voir l'organisation systématique de ses canevas : sans doute il est des sujets qui sont plus spécialement destinés à pousser à la prière, comme ceux de la septaine sur les Saints; d'autres où le ton affectif domine, comme ceux sur les joies et les douleurs de Marie ; mais la méditation affective y est déjà méthodique, car l'excitation des sentiments est ordonnée et est, au moins au premier degré, déjà pratique ; elle l'est même au second degré, practico-practica, et formellement discursive dans les méditations sur les fins dernières et sur la vie de N. S. ; car là nous savons par divers avis de l'auteur qu'il faut songer non seulement à connaître, mais à imiter Notre-Seigneur.

Une dernière remarque de la *Formula :* l'auteur (II, c. 16) nous prévient qu'aux fêtes solennelles de l'Eglise, il faut interrompre le cours des septaines pour s'occuper du mystère du jour. Vos de Huesden donnait un conseil semblable et avant lui Gérard de Zutphen.

Cependant les Frères de la Vie commune et surtout les chanoines de Windesheim chercheront encore à perfectionner leurs méthodes formelles d'ascèse et d'oraison. Chez les

(1) Il faudrait signaler dans la *Formula* des réminiscences, en particulier de David d'Augsbourg : un de mes amis prépare une étude fouillée de la *Formula* et de ses sources; j'espère qu'il ne tardera pas à communiquer au public les fruits d'une sagace érudition.

premiers on avait vu Radewijns avec son petit traité entraîner Gérard de Zutphen son disciple dans des préoccupations d'organisations constructives de la vie spirituelle : était venu d'abord le *Reformatorium virium animae* qui complétait le *Tractatulus*, et le *Reformatorium* avait été dépassé par le *de Spiritualibus ascensionibus*.

Les chanoines de Windesheim se servaient de leurs septaines de méditations et du traité *Beatus vir*, c'est-à-dire du *de Spiritualibus ascensionibus*, et aussi sans doute des traités mystiques de Ruysbroeck, de Thomas a Kempis, de Gerlac, d'Henri Mande, et cependant il leur semblait qu'on pouvait trouver encore d'autres secours : ils inventaient diverses méthodes afin de mieux réciter l'office divin et de mieux faire l'oraison mentale, mais ils trouvaient que leurs procédés et leurs petites inventions n'étaient pas suffisants pour arrêter les divagations de leur esprit pendant la prière, soit mentale soit vocale. Où trouver le remède? Or au Mont Sainte-Agnès venait parfois séjourner un ami de Thomas a Kempis, un des plus brillants élèves des Frères de la Vie commune, un professeur dont la réputation était grande dans le monde des savants. Ils lui confièrent leurs aspirations, leurs désirs, leurs insuccès, et ils lui remirent les méthodes de leur invention; ne pourrait-il pas, lui au génie si fécond, tirer de tout cela une méthode parfaite, ou, comme on disait alors, une « échelle spirituelle » parfaite qui rappellerait celle de Jacob. Le savant auteur accepta et composa le traité intitulé : *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum... cum subiecto exemplari, Fratribus in Monte D. Agnetis dedicatus*. Ce traité proposait la fabrication d'une échelle merveilleuse, et en faisait valoir tous les degrés ou échelons.

L'auteur se nommait Jean Wessel Gansfort (+ 1489) : ses amis l'appelaient « Lux mundi »; ses adversaires croyaient qu'il méritait le titre de « Maître des contradictions »; bien des protestants, Luther en tête, ont voulu en faire un précurseur de la réforme; des écrivains catholiques, tout en regrettant chez lui certaines faiblesses doctrinales, ont montré que sa vie et sa mort furent celles d'un

catholique (1). Quelques écrivains ont paru croire qu'il avait été Frère de la Vie commune : il avait conçu le projet de le devenir, mais il ne l'a jamais exécuté.

Se chargeant de composer une échelle de méditations pour les chanoines du Mont Sainte-Agnès, Wessel se dit : il y a trois sortes d'échelles possibles, une à base de conceptions oratoires, *scala orationalis ;* il ne s'agit pas ici d'enseigner la rhétorique ; seconde sorte d'échelle, *scala realis :* « quando ex ordine rerum fit ordo conceptuum » (2), c'est celle que N. S. suit dans l'enseignement du *Pater*, et il y en a de multiples exemples dans l'Ecriture Sainte ; mais n'est-il pas préférable dans le cas donné de la méditation, de fabriquer une échelle « rationnelle », dont tous les degrés sont au-dedans de nous ? Elle a d'ailleurs l'avantage de comprendre les précédentes. Voici cette échelle, telle qu'elle se trouve au ch. IX du *Tractatus : Scala meditatoria* (3).

Modus recolligendi. Unus gradus.

Quaestio. qua quisque sibi ipsi quaerit : quid est quod cogito ? Et haec prima absoluta exsuscitativa.

Disquisitio. qua quisque a seipso quaerit, quid potius quam proximè cogitata cogitandum. Et haec comparativa, segregando quae conferunt a non conferentibus.

Gradus praeparatorii.

Excussio. Est repulsio illorum quae minus cogitanda. Est ergo depulsiva reprobando quae obstant.

(1) Il ne faut pas le confondre avec son homonyme Jean Wessel d'Oberwesel (+ 1481) qui fut condamné par l'Inquisition. La thèse du protestantisme de Wessel a été reprise récemment par E. W. Miller, W. Gansfort, Life und writings, New-York, 1917, t. I, p. 128. Voir du côté catholique entr'autres N. Paulus, dans le Kirchenlexicon, t. XII (1901), 1339-1343 et dans le Katholik, 1900, t. I, p. 1 ss.

(2) Voir *Aura purior, hoc est M. Wesselii Gansfortii Opera omnia*, Amstelodami, 1617, p. 280-81.

(3) Dans le fascicule 59 de Collection de la Bibliothèque des Exercices (*Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle*, Enghien, 1919, p. 56-57) j'ai reproduit cette *scala* sous la forme que Mauburnus lui a donné dans son *Meditatorium*. Je la donne ici sous sa forme originale, telle qu'on la lit dans le *Tractatus*, imprimé dans l'édi-

Electio magis cogitandorum. puta, quae magis expediunt, conferunt, decent. Est ergo assumptiva determinatio conferentium.

GRADUS MENTIS.

Commemoratio. Est actualis electae destinatae rei cogitatae. Haeret conduplicatione.

Consideratio. Est sedula et iterata commemoratio et inhaesio, donec proprie noscatur quod commemoratu est diffinitè. Penetrat.

Attentio. Est fixa attenta consideratio vel perspectio rei commemoratae et consideratae, fundans ad post sumenda. Igitur figit.

Explanatio. Est quaedam illustratio in attentione positorum, et partium diffinitionis. Illustrat ergo. Et eius est consectari meliora.

Tractatio. Est qua cum argumentione quod susceptum est stabilitur, vel ad alia stabilienda deducitur. Vel est rerum commemoratarum, attentarum, explanatarum ad alia quaedam extensio. Extendit igitur.

GRADUS IUDICII.

Dijudicatio. Est qua dignitate sua suscepta res aestimatur rationali argumentatione. Aestimat ergo.

Causatio. Est stabilitio factae iudicationis, sicut confirmatione, causali argumentatione. Stabilit, confirmat.

Ruminatio. Est morosa superiorum cum commemoratione tractatio, donec gustum attingat, et tractando sapere incipiat. Inquirit igitur iterando.

GRADUS AFFECTUS.

Gustatio. Est qua sicut superioribus monemur ac docemur. Itaque hic nos primo affici sentimus. Sapore ergo delibat.

Querela. Penuriam, exilitatem, paupertatem talium bonorum, et malorum copiam contrariorum deplangit. Vel est denuntiatio displicentis. Deplangit igitur.

Optio. Qua quod dulce iudicat, possidere desiderat, est igitur desiderium complacentis. Esurit ergo.

Confessio. Est summaria explosio seu denudatio eius quod est quoad querelam, et eius quod esse debet quoad optionem. Congesta detegit.

ADHUC GRADUS AFFECTUS.

Oratio. Est optionis ad Deum insinuatio. Et cum optione et querela confugit ad oraculum. Exigit.

tion des œuvres de Gansfort (*loc. cit.*, p. 287). On notera un certain nombre de variantes entre les deux textes.

Mensio sive *commensuratio*. Metitur quantum petit, oratorum et orantium collatione. Animat.

Obsecratio. Est cum sacra rei attestatione oratio, cogens et urens misericordem. Extorquet.

Fiducia. Est perpensae et agnitae, expertae bonitatis argumentum, ad optata impetranda movens. Possidet.

GRADUS TERMINATORII.

Gratiarum actio. Est praeceptorum verorum bonorum grandis aestimatio. Refundit.

Commendatio. Desideriorum suorum in Dei bonitate fiducialis remissio. Custodit.

Permissio. Integra propriae voluntatis in Dei voluntate resignatio. Holocaustat.

Cette *Scala meditatoria* enthousiasma plusieurs des excellents chanoines du Mont Sainte-Agnès. Mauburnus a tout un long chapitre pour louer les avantages de cette méthode ou échelle (1) ; en voici les premières lignes :

Lignum vitae est appropinquantibus eam (Prov. 3). Pauca pro schale meditatorie commendatione dicturi, hoc primum dicimus quod omni est superior laude : prout in ea exercitati facile assentiri norunt. Huic enim schale si hereamus et per eam rite ascendamus, non fluctuabimus, nec incerti huc illucque iactabimur, et raptabimur. Nihil enim (ut ad ultimum dicatur) ita fluctuationem prohibet, nihil ita meditationem destinat, nihil ita stabilit : ut amor mundus et ordo iste schalaris. Huic schale si hereamus, inquam, in omne promovebimur bonum.

La *scala meditatoria* ne paraît cependant pas, au premier aspect, briller par la simplicité. Mais ceux qui la recommandaient encore au dix-huitième siècle, lui trouvaient bien des ressemblances avec ce qu'ils appelaient la méthode moderne de méditation (2) et qui est en réalité la

(1) *Rosetum*, Bâle, 1504, fol. CXXIIII et dans le fascicule de la C. B. E., p. 52. Mauburnus y cite les distiques qu'elle inspira à l'un des chanoines (p. 54)

(2) H. BOZENART *Solitudo sacra novitius religiosorum ordinum sub SS. P. Augustini regula militantium*... Ulmae 1717, p. 67 ss. : Scalae meditatoriae Mauburnianae cum moderna meditandi methodo conciliatio.

méthode générale de S. Ignace. Ils trouvent que les *Gradus praeparatorii*, les *Gradus progressorii* et les *Gradus terminatorii* représentent très bien cette méthode qui au fond est composée de ce qu'ils appellent *Praeparatio*, *Discussio* et *Colloquia*. La *Discussio* et les *Gradus progressorii* sont composés de part et d'autre de l'exercice des trois plus nobles facultés de l'homme.

Dans ces termes généraux rien ne s'oppose à ce qu'on admette cette concordance large. Nous devrions cependant si nous analysions la *Scala meditatoria* dans ses détails, faire diverses réserves. La méthode de Wessel est assez compliquée ; dans les subdivisions des *Gradus progressorii*, il est bien intellectualiste ; les affections qu'il propose ne sont pas assez pratiques ; la volonté générale et sommaire de faire le bien, d'aimer Dieu, pourra naître de ces affections, mais en sortira-t-il des résolutions particulières pratiques et efficaces ? Les aspirations qu'elles provoqueront seront celles de pieux intérioristes, mais n'amèneront guère aux exercices de la vie purgative et de la vie illuminative ; les âmes, surtout de vie active et apostolique n'y trouveront pas assez de quoi échauffer leur zèle pour le salut des âmes ; il semble donc que la méthode de Wessel, quelles que soient les qualités qu'on lui attribue, se ressent de sa doctrine ascétique trop exclusivement occupée des sentiments affectifs d'amour, et pas assez des vertus morales pratiques.

Nous reconnaissons cependant que l'essai de systématisation formelle de la méditation méthodique par Wessel mérite la plus grande considération ; il répond en partie aux besoins de ces âmes qui ne trouvent pas dans la méditation amorphe ou empirique le secours que leur état spirituel réclame ; l'attention primitive et spontanée, quasi automatique, est suffisante pour emmaganiser dans l'âme nombre d'impressions et de notions que l'ensemble de la vie religieuse dans un cloître fait naître au cours des cérémonies religieuses, mais ces notions qui se sont présentées en bandes ne sont guère ordonnées, et l'attention volontaire et réflexe ne peut s'arrêter à les analyser, à les classer, à les creuser (1) ; les religieux ou les âmes dévotes que leur

(1) Gillet O. P., *Religion et Pédagogie*, Paris, 1914, p. 295.

piété pratique portera à la réflexion ne peuvent se contenter de ce qu'on a appelé parfois *gregaria attentio* (1), c'est-à-dire de celle que produit l'oraison mixte composée d'oraison vocale et d'oraison mentale, surtout si l'oraison vocale n'est pas très lentement faite; les notions qui se pressent en troupe ne facilitent pas assez l'effort intellectuel de l'attention volontaire de celui qui veut obtenir des affections précises et pratiques, par exemple, des affections d'imitation de N. S. et de la S. V. Même l'attention volontaire, tout en étant manifestement possible dans une pure oraison mentale, sera chez plusieurs exposée à bien des dangers si rien de méthodique ne vient établir une certaine discipline intellectuelle et morale ; de là l'utilité des méthodes formelles. Wessel qui se sert de ses souvenirs de professeur de rhétorique, de philosophie, etc., et bénéficie aussi des expériences des religieux de Windesheim pour fabriquer une *scala meditatoria*, a répondu à un véritable besoin de la plupart des spirituels; que ne s'est-il inspiré d'une doctrine ascétique plus ferme, plus traditionnelle, mieux fondée sur l'ordre objectif, et ce qu'on peut appeler en langage scolastique la matière ascétique !

Il faudrait maintenant parler de *Mauburnus* (+ 1502), dont le *Rosetum* résume et développe toute la tradition ascétique que nous venons d'étudier brièvement ; mais en raison de son importance et de sa richesse, nous préférons consacrer à cet auteur un article spécial.

Nous devons cependant avant de terminer celui-ci, faire une remarque importante. Les Frères de la vie commune et les chanoines de Windesheim, tout en paraissant très précis dans la proposition de la matière de méditation, et parfois très formalistes dans la méthode, n'entendent pas gêner l'action du Saint-Esprit, et ils vont assez loin dans leurs avis à ce sujet. Jean Vos de Huesden, ou plus exactement l'auteur inconnu dont il a adopté les pratiques, écrit dans sa lettre (2) :

(1) Mauburnus, *op. cit.*, p. 8. — Voir cependant Suarez, *de Religione*, t. 2, tract. IV, lib. IV, c. 2, n. 27 (Vivès, t. 14, p. 279) sur les avantages de la variété des sentiments qui sont produits dans l'office divin.

(2) Busch, *Chronicon Wind.*, p. 242-43.

Quamvis autem tibi regulam aut magis materiam ad sancta exercicia cicius perveniendi signavi, noveris tamen quod omnibus hominibus non equaliter ista conveniunt, quia dona sancti spiritus secundum suam qualitatem hominibus concessa existunt multiformia, uni autem sic, alteri vero aliter... Proba autem frater karissime in istis punctis prescriptis, an interne inspirationi tue conveniant, et licet multiplex sit materia, nichil tamen inde recipias, nisi quod tibi bene congruerit. Si quid tibi in hiis defecerit, hoc spiritus sanctus perfectius te docebit, quam aliquis id tibi possit scribere, si ei cor tuum mundum et inoccupatum preparaveris in id quod potes agere. Quod tibi Deus concedat. Amen.

Gérard de Zutphen, de son côté, n'oublie pas que, sans la grâce, notre industrie personnelle n'a aucune valeur dans l'ordre surnaturel : il en fait la remarque dès le premier chapitre du *De spiritualibus ascensionibus :*

Ascensus iste non est in currente vel ascendente, sed ex dono Dei miserentis, ideo quarto consulitur a Domino adiutorium et auxilium postulandum, quia nulla est industria tua, nisi te in omnibus divina gratia comitetur.

Mauburnus lui-même, si détaillé dans les opérations mentales et affectives qu'il indique pour la méditation, conclura par cette observation son chapitre *Gradus procedendi in meditando :*

« Ecce hii sunt gradus intellectivi, qui copiis sunt pleni, in quibus tamen non est fidendum sed mentis vela gratiae ventis sunt pandenda, et inspiratio magis quam practicatio sequenda. Sed ideo practicas damus, ut dum spiritus non affuerit, non vacemus » (1). Sagement entendue, cette observation est tout à fait utile ; il faudrait cependant se garder de la comprendre au sens protestant et quiétiste, en l'étendant trop et en l'appliquant à tous ordinairement. Mauburnus lui-même écarte le danger en louant beaucoup la pratique des industries et en précisant sa pensée sur l'interprétation du texte de S. Jean : *Unctio eius docet vos de omnibus* (I Ioan. II, 27). Voici quelques lignes extraites de son *Meditatorium* :

(1) *Roselum*, Bâle, 1504, f. CXXVII.

Quamvis enim Deus, quandoque gratiam prestiterit quibusdam, etiam indispositissimis ; sua gratia prevenerit, affecerit, invitaverit ; regulariter tamen, communiterque loquendo, ad gratie susceptionem preexigitur, quod homo faciat quod in se est, ad illam se aptando et preparando et sic Deus eam illi largitur...

Nec objiciat velim quispiam quod vanum sit inquirere ista, eo quod unctio doceat de omnibus (I Ioan. II, 27). Fateor verum verbum, vere ab unctione docebitur, quisquis eius capax semper est. Sed respondeant mihi, quid ubi non fuerit unctio ? Quid quando Dei mirabili dispositione celum aeneum et terra ferrea? Quid tunc agendum ? Num abstinendum ? Num torpendum ? An non est unctio que certas practicas docet ? Nonne nostri industriam laboris exigit Deus ? (1).

Ces auteurs ne donnent donc pas leur méthode comme si elle était la synthèse et la concentration de tous les moyens d'action spirituelle, ni comme si elle était partout et toujours applicable.

Enghien (Belgique). Henri WATRIGANT S. J.

HARPHIUS OU BOURCELLI ?

LA *PRIMA COLLATIO* DE LA *THEOLOGIA MYSTICA* (LIB. II, PART. V).

La *Theologia mystica* éditée sous le nom de Henri de Herp (ordinairement appelé de son nom latinisé Harphius) et dont les premiers éditeurs furent les chartreux de Cologne (2), n'est qu'un recueil factice. Des divers traités mystiques qui sont réunis là, et dont aucun n'a été publié du vivant du célèbre gardien des Franciscains de Malines

(1) *Ibid.*, f. CXXII, H et CXXIII, L. Voir aussi dans la partie du *Meditatorium* reproduite C. B. E. n. 59, la *notula 6*, p 61.

(2) La 3e de ces éditions fut dédiée par Bruno Loher à S. Ignace et aux Pères de la Compagnie de Jésus (1555). Quelques années plus tard elle fut mise à l'Index « donec corrigatur ». L'édition corrigée parut à Rome en 1585. Mais les éditions antérieures à cette date restèrent jusqu'en 1900 au catalogue de l'Index avec cette mention : « Harpius Henric., Theologia mystica, nisi repurgata fuerit ad exemplar illius quae fuit impressa Romae anno 1585, app. Ind. Trid. »

(+ 1477), chacun forme par lui-même un tout complet. Qu'on ne cherche pas à l'ordre qui a présidé à leur rapprochement une base logique ou chronologique bien rigoureuse : ni unité d'ensemble, ni progression ; la clarté ne perdrait rien si on intervertissait l'ordre des trois livres. Un bouleversement s'imposerait même s'il fallait les ranger selon l'ordre de leur composition. D'après l'explicit du *Ms. 21503-4* de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, l'*Eden contemplativorum diversis industriis et sermonibus distinctum* (devenu le IIIe livre de la *Theologia mystica*) a été « achevé sur le mont Alverne, le 20 octobre 1456 » (1). L'*Epithalamium divini amoris* (Ier livre de la *Theologia mystica*) est certainement postérieur d'après une indication de son auteur lui-même :

Hoc autem cubiculum anima fidelis ingredi studeat potissimum per exercitium mysticae theologiae de qua plura me dixisse memini in libro qui intitulatur Eden contemplativorum. (*Theol. mystica*, lib. I, part 2, cap. 48, Romae 1586, p. 252).

On peut même se demander si toutes les œuvres ainsi rassemblées ont Harphius pour auteur. Le chartreux Pierre Blomevenna, de Leyde, prieur de Cologne, qui le premier a traduit en latin et édité le *Directorium* (formant les quatre premières parties du livre II de la *Theologia* et écrit par son auteur en langue vulgaire), laisse planer un doute sur la paternité de l'ouvrage. Dans la préface même de son édition (Landen, Cologne, 1509) (2), après avoir rapporté l'opinion courante, qui faisait de Harphius l'auteur du *Directorium* (auctor libri dicitur fuisse), il donnait son avis personnel :

Videtur tamen mihi quod praefatus frater Henricus non fuerit auc-

(1) Fol. 178 du ms. 21503-4. L'« Edennium contemplativorum » occupe les folios 43-178.

(2) Cette édition ne donne que les Collationes suivies du Directorium. La préface n'a trait qu'au Directorium. Blomevenna y a joint son propre « de Effusione cordis » et quelques autres petits traités. Les pages du volume ne sont pas numérotées. Les lieu, date et nom de l'imprimeur sont donnés par le colophon : « Finiti sunt tractatuli utilissimi. Impressi per me Johannem Landen, civem felicis civitatis Coloniensis, in platea Sancti Gereonis in domo facultatis artium (rubea porta nominata). Anno Domini millesimo quingentesimo nono. In profesto Sancti Johannis Baptistae nativitatis. »

tor huius libri quia exemplar ex quo transtuli fuit nimis antiquum, ita quod eius qui brevi tempore vixit, videtur esse non posse.

De ce renseignement, que les éditeurs suivants n'ont pas laissé subsister (on ne sait pourquoi), le moins qu'on puisse conclure, c'est que le *Directorium* a été probablement composé avant l'*Eden* et avant l'*Epithalamium*.

La 5e partie du IIe livre est occupée par trois *Collationes*, qui, d'après Blomevenna, auraient été écrites en latin par Harphius lui-même : comme elles ne font que résumer le *Directorium*, elles ont été composées après lui — et très probablement après l'*Epithalamium* et l'*Eden*.

Mais sont-elles de Harphius? Pour la première au moins, la question se pose très sérieusement. Sans doute, elle a été imprimée séparément sous le nom de Herp dès 1491 (1), mais je connais trois manuscrits antérieurs à cette date (tous les trois sont de la 2e partie du quinzième siècle), qui l'attribuent nettement à un mineur du couvent de Nimègue dont le nom latin est « Joannes Bourcelli » ou « Bourchelli », et qui jusqu'ici est resté « ignoré des historiens et des bibliographes » (2). Le premier de ces manuscrits provient d'un couvent de Croisiers ; il se trouve au Grand Séminaire de Liège [*Cod. 6 M. 8*, fol. 21r-24v] et a été décrit par le P. Lippens dans l'Archivum Franciscanum Historicum (3).

(1) Edition indiquée par Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, II, p. 159, Paris, 1867 : « Directorium quoddam brevissimum fratris Henrici Herp, Parisiis, Ph. Pigauchet, 1491, 1 vol. in-12 ». Cf. Auger, *Etudes sur les mystiques des Pays-Bas*, Bruxelles, 1892, p. 306. Je n'ai pas vu cette édition.

(2) Le couvent de Nimègue a été fondé en 1455 (Wadding, *Annales minor.*, 1455, n. 113). Le P. Hildebrand (*Neerlandia franciscana*, III, 1920, p. 310), sans donner ses raisons, incline à identifier le mystérieux auteur ascétique avec Jean de Berseele, évêque titulaire de Cyrène et auxiliaire de Liège (+1504) Mention est faite du prélat par Wadding, *loc. cit.* 1485, n. 14. L'hypothèse est attirante : la ressemblance des noms est frappante ; l'époque de la vie de l'évêque franciscain concorde assez bien avec la date approximative du ms., dont la présence à Liège est par le fait même expliquée. — Cf Dom Berlière, *Les évêques auxiliaires de Liège*, Revue Bénédictine, 29, 1912, p. 459-463

(3) Voici le colophon : « Explicit modus perveniendi ad internam contemplationem et vitae perfectionem compositum per fratrem Iohannem Bourcelli fratrem minorem conventus Novimagensis ». T. 7, 747.

M. Pohl, l'infatigable éditeur des œuvres de Thomas a Kempis, au cours des recherches considérables entreprises par lui, en a rencontré un autre à Osnabrück, parmi des traités ascétiques du quinzième siècle [*Codex gymnasii Carolini Osnabrugensis* (Thyen. p. 23, n. 21, Dy71)] (1). Le troisième appartient à la Bibliothèque de Cambrai (*Cod. 263*, fol. 156v-158r) et vient des Guillelmites du Val N. D., près Walincourt, dans le Cambrésis (2).

J'ai sous les yeux une photographie de ce dernier manuscrit que j'ai pu comparer avec la première édition de Blomevenna. Le texte imprimé en 1509 (qui à part deux mots corrigés en 1585 est le même dans toutes les éditions) concorde, sauf quelques variantes, avec celui du manuscrit : quelques mots transposés, quatre ou cinq ajoutes explicatives d'un mot ou deux, voire même un ou deux correctifs très légers — un *plerumque*, un *quodam modo* — qui viennent atténuer des affirmations trop carrées. Les explicatifs et les correctifs de l'imprimé suffiraient à prouver que le texte du manuscrit est plus ancien et primitif. Détail à remarquer : une ligne entière a été omise dans l'imprimé, au premier paragraphe, ce qui rend une phrase, sinon tout à fait incompréhensible, du moins fort énigmatique (3) ; la même omission caractéristique se retrouve dans toutes les éditions (4).

(1) Voici l'incipit (fol. LXXI-v) : « Incipit tractatulus devotus et totus internus compendiosissime per interna exercitia ad summam perfectionem et ad intimam contemplationem disponens pariter et inducens, compositus per fratrem Iohannem Bourcelli ordinis fratrum minorum sancti Francisci conventus Noviomagensis. » Cf. Pohl, *Opera Th. a Kempis*, t. I, Friburgi, 1910, p. 356.

(2) Il a pour titre : « Exercitatorium compendiosum ad vitae perfectionem attingendam compositum a fratre Iohanne Bourchelli minore fratre conventus Novimagensis. »

(3)

Manuscrit.	*Editions.*
.... alia vero via est mistica et fere omnibus ignota, sed levior, brevior et uberior, de qua divinus Dionysius fecit *librum de mistica theologia. Haec enim insurgere nititur per caritatem ad omnium* aliarum virtutum perfectionem...	... alia vero via est mistica et fere omnibus ignota, sed levior, brevior et uberior, de qua divinus Dionysius fecit aliarum virtutum perfectionem...

(4) Le *mss. 1923* de Bruxelles qui donne le texte des trois *Colla-*

Qui décidera entre la tradition qui attribue à Herp cette *1ª collatio* et les trois manuscrits qui nous disent que le *Tractatulus* a été composé par Jean Bourcelli ? (1).

Mauburnus qui connaît toute la litérature ascétique ou mystique du quinzième siècle, cite à deux reprises cette *1ª collatio* comme étant de Herp (dont il ne semble pas du reste avoir lu autre chose), cela dès la première édition du *Rosetum* en 1494, et très probablement le *Rosetum* était terminé en 1491, puisqu'il est mentionné dans un petit traité de Mauburnus publié cette année-là, *Exercitia pro solvendis horis*. Mais chaque fois, il donne à Herp le prénom de Jean, ce qui paraît indiquer une conflation de *Jean* Bourcelli avec Henri de *Herp* (2).

On ne prête qu'aux riches, en littérature ascétique ou mystique comme ailleurs : on s'expliquerait donc assez bien que le *tractatulus* de Bourcelli ait été attribué tout de suite à Harphius, parce que ce dernier est beaucoup plus connu et parce que cette brève COLLATIO reproduit parfaitement sa doctrine, qu'elle n'en est, comme disait déjà Blomevenna,

tiones, daté de 1530, ayant la même omission, dépend donc de l'imprimé et ne peut être d'aucune utilité.

(1) « Compositus », « componere » que donnent les trois manuscrits ne peut s'appliquer au copiste, mais seulement à l'auteur. C'est sans doute ce qui a jusqu'ici empêché de reconnaître la *Prima collatio* de la *Theologia mystica* dans le traité de Bourcelli. Nous avons failli nous-même le publier comme inédit.

(2) « Sic et doctor ille devotus magister Iohannes Herp in tractatulo suo de mystica theologia docet, quod in his aspirationibus et suspiriis mysticae theologiae recta via consistat, levior, brevior et uberior ceteris practicis universis, ad omnium attingens perfectionem virtutum, concludens item quod hoc exercitium per suspiria unitivi amoris a multis occultatum, omnis perfectionis finis est et initium, omnisque tentationis palmam facile reportans, iuxta illud Petri Ravennatis : Tenerae militiae et delicati conflictus est solo amore de omnibus vitiis victoriam reportare. » *Rosetum*, éd. 1494, fol. LXXXV-r. ; éd. Douai 1620, p. 358, Tit. X, supplementum sacramentale, prologus. — Cf. Tit. XXI, Scala passionis, Gradus octavus (éd. 1494, fol. CLXV-v. ; éd. Douai, p. 547). Ailleurs Mauburnus (éd. Douai 1620, p. 173, Tit. V, cp. 4, de devotione, membrum 2, § 3 : unde devotionis affectus eliciantur) se réfère pour le même objet non plus à Herp, mais à Hugues de Balma : « Iuxta enim Hugonem de Balma [sic] non est levior, compendiosor, aut melior proficiendi in vera devotione via quam exercitare se per huiusmodi affectuosa exclamativa, ut latius explicatur in libellis de triplici via ».

qu'un résumé. Elle pourrait s'intituler en effet : une méthode brève, un moyen abrégé pour arriver à la contemplation. Des deux voies qu'on peut suivre, *voie scolastique* ou *voie mystique*, la première va lentement de l'exercice des vertus morales à la charité et procède par déduction, « invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur ». La voie mystique, plus facile, plus rapide et plus féconde, part de la charité et use plutôt d'aspirations que de méditations (1).

(1) Cf. *Theolog. myst.* l. III, p 1, cp. 8; l. I, p. 2, cp. 68 ; l. II, p. 3, cp. 30-32. — Cette doctrine des deux voies, *scolastique* et *mystique* (cette dernière n'étant que l'industrie des *aspirations* donnée comme moyen d'arriver rapidement à la contemplation), deviendra classique dans la suite et sera prônée surtout, mais non exclusivement, par des auteurs franciscains. Ceci n'est point étonnant puisqu'Harphius est mort franciscain. Une décision du chapitre général des frères mineurs (Tolède, 1633), ordonnant que dans chaque couvent on fît des conférences de théologie mystique, en prenant Harphius pour texte, n'a pu que confirmer la faveur qui s'attachait à la *Theologia mystica*.

On trouvera un décalque de la *1a collatio* dans les *Exercitia spiritualia* de N. Eschius, le pieux directeur du béguinage de Diest et le premier maître du Bx Canisius. (Voir De Ram, *Venerabilis Nicolai Eschii... vita et opuscula ascet.*, Lovanii, 1858, p. 260-282, Exercit. XII-XIV). La prédilection d Eschius pour la *Theologia mystica* lui venait de son amitié avec les chartreux de Cologne, Blomevenna. Lansperge, Hamont.. La chartreuse rhénane fut au seizième siècle par ses publications et par l'influence personnelle de ses religieux, un foyer très ardent de vie intérieure et mystique. Plus tard, le livre du Card. Bona, *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes iaculatorias. Liber isagogicus ad mysticam theologiam*, Campeduni, R. Dreher, 1671, n'est lui aussi qu'un développement de la collatio. Et à son tour la doctrine de Bona est admise telle quelle par Mgr Ighina, *Cours de Théol. ascét. et myst.*, trad. Dorangeon, Bourges, 1904, n. 288-292.

Voici, sans aucune prétention d'être complet, une liste d'auteurs qui s'inspirent plus ou moins de la *Theologia mystica*, et en particulier de la *1a collatio :* telle quelle, elle suffit à indiquer l'influence considérable qu'a exercée jadis ce livre aujourd'hui bien oublié : Constantinus de Barbanson, Ord. Cap , *Verae theologiae mysticae compendium, sive amoris divini occultae semitae*, Coloniae, 1623, part. II, cp. 15, p. 519 ; B. Saluthius, *Lucis animae pars quarta quae paradisus contemplativorum*. Coloniae, 1614, cp. 19-20, p. 99 ss.; Benoit de Canfeld, Ord. cap., *Règle de perfection*, Douay, 1632, I, ch. 19, p. 182 ss.; Vict. Gelen Ord. Cap. *Summa practica theologiae mysticae*, Coloniae, 1652, p. 58 ss ; Daniel d'Anvers, Ord. Cap. *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, Lille, 1669, ch. XX, n. 1, p. 69 ; Bottens, récollet, *Vita trina et una*, p. III, cp. 5, p. 211, Gandavi, 1684 ; *Iudicium pacifici Salomonis*, I, tr. 1, praeamb., cp. 5, p. 50, Gandavi [1713] ; Bonif. Maes, *Theolog.*

A qui veut prendre cette seconde voie (qui pourrait hésiter ?) le conseil est donné de s'exercer pendant six mois environ à considérer l'amour de N. S. dans sa passion, en examinant successivement, d'après un passage célèbre de S. Bernard le *motif* de la passion qui enflammera la charité, le *mode* qui fera naître la patience, le *fait* lui-même qui excitera à l'imitation du Christ (1).

L'obstacle principal à renverser dans ces exercices, c'est la recherche du moi, la *proprietas* comme l'appelaient toutes les écoles ascétiques du temps, et surtout les partisans de la *devotio moderna* (2), bien connue de Harphius qui avait été recteur des Frères de la vie commune à Delft et à Gouda.

Mais ces méditations préliminaires ne sont nécessaires que provisoirement, comme un échafaudage pour la construction d'une voûte : on peut retirer le bois lorsque la clef est posée (3). Quand elles auront atteint leur effet, à la première réflexion de l'âme, chaque fois qu'on voudra, les aspirations s'élèveront, qu'il faudra produire souvent et répéter sans cesse avec la plus grande énergie. Car ces oraisons jaculatoires ne sont autre chose que des traits enflammés

Mystica, q. 3, modus 2, p. 51. Lovanii, 1854 [reproduit l'édit. de 1687]. Parmi les auteurs étrangers à la famille franciscaine : Blosius, O. S. B. *Speculum monachorum*, c. 4 ; *Instruct. spirit.*, c. 4-5 [*Opera*, Campiduni, 1672, I, 133 ss. II, 22, ss.] ; Lanspergius, Carth., *Pharetra divini amoris*, lib. I, praef. ; A. Molina, carth. *Exercices spirituels de l'excellence, profit et nécessité de l'oraison mentale*, trad. Gautier. Lyon 1651, ch. 17, p. 136. Ioannes a Iesu Maria, carm. d. *Theologia mystica*, Coloniae, 1611, cp. 9, p. 92 ; Ioannes a Sancto Samsone, carm. d., *Opuscula*, Lugduni, 1654, cp. 6, p. 54 ss. ; *Methodus clara et facilis vacandi orationi mentali* (par un Carme). Coloniae 1687 cp. 28. de oratione aspirat., p. 281. — Des modernes : comme M. Saudreau (*Degrés de la vie spirituelle*², Angers 1921, t. 2, p. 11, not.) identifient l'état d'aspiration avec l'oraison affective.

(1) S. Bernard, Sermo in fer. IV. hebd. S., n. 2, Migne, 183, 2 s. C'est le texte auquel nombre d'auteurs se réfèrent volontiers : *Theol. myst.* I, p. 1, cp. 24 ; III, p. 1, cp. 4. Ruysbroeck, Ornement des noces spir. I, 2 ; Gérard de Zutphen, de reformatione vir. anim. 28 et après lui plusieurs écrivains de la congrégation de Windesheim.

(2) On connaît le passage de l'*Imitation*, III, 37 : Fili relinque te et invenies me. Sta sine electione et omni *proprietate* : et lucraberis semper. Cf. *Theol. myst.* III, p. 1, cp. 2 et 4 ; p. 4, cp. 26.

(3) L'image se retrouve dans la *Theol. myst.* III, p. 1, c. 4.

qui embrasent l'âme. Quand ce résultat sera obtenu, qu'on laisse de côté les images, la recherche et le travail humains, pour s'abandonner sans réserve à l'action de l'Esprit-Saint. Mais parce qu'on ne vient à l'union que par la mortification, cette montée de l'âme réclame quatre dispositions, quatre tendances, ou mieux quatre exercices qui tiennent en ces quatre mots : *dare*, *exigere*, *conformare*, *unire* (1), *donner* tout ce que le Saint-Esprit peut exiger de nous et surtout la purification parfaite de nos passions naturelles, *demander* à Dieu avec confiance qu'il se donne à nous tout entier « non solum omne quod habet, sed omne quod est ». non pas pour en jouir déjà mais pour atteindre une perfection plus haute, nous *conformer* au Christ dans toutes ses vertus, principalement dans celles qu'il montre durant sa passion, être comme l'ombre du Christ (2), enfin *unir* pleinement notre volonté à la sienne.

Que conclure ? Le *tractatulus* est-il de Harphius ? Avec les données actuelles, il est aussi difficile de l'affirmer que de le nier. S'il fallait dire ma pensée, en attendant de nouvelles lumières, je regarderais comme plus probable qu'il appartient à Jean Bourcelli, mais que ce Jean Bourcelli n'a fait que résumer en disciple très fidèle la doctrine de Harphius qui, ayant été vicaire provincial de Cologne (1470-1473), avait dû l'avoir pour subordonné et à qui on a attribué très vite cet abrégé de sa doctrine.

Enghien (Belgique) Marcel VILLER.

TROIS DÉFINITIONS DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

« Une des principales difficultés que rencontrent ceux qui étudient les questions mystiques est celle du vocabulaire. Bien des controverses en cette matière naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont on se sert ». Partant de cette constatation deve-

(1) Cf. *Theol. Myst.* II, p. 3, cp. 46.
(2) Cf *Theol Myst.* I, p. 2, cp. 49 ; II, p. 3, cp. 46.

nue banale et faite ici même plus d'une fois (1), le R. P. Garrigou-Lagrange, dans le numéro de novembre 1921 de la VIE SPIRITUELLE, essaie de *fixer le vocabulaire* avant d'examiner à nouveau la question : « la vie mystique est-elle le couronnement normal de la vie intérieure ? » Très justement il suppose admis que la vie mystique est caractérisée par l'oraison contemplative infuse et dès lors il estime que les pivots de cette controverse sont les trois termes qu'il s'attache à définir : 1) contemplation *infuse* et *acquise* ; 2) *ordinaire* et *extraordinaire* dans la voie de la sainteté ; 3) *appel* et *vocation*, éloignés, prochains, à la vie mystique. Très justement aussi il note qu'il ne saurait être question de se mettre d'accord tout de suite sur *des définitions réelles* de ces termes, lesquelles « exprimant le fond des choses » supposeraient précisément résolus les problèmes dont il s'agit de faciliter la discussion. Mais il juge avec raison qu'on peut et doit assez facilement s'entendre « sur les *définitions nominales*, sur le sens des principaux termes de la mystique qui sont aujourd'hui en usage », en tenant compte des précisions acquises qui constituent autant de progrès dans la méthode de discussion.

Tous ceux qui s'intéressent à ces questions remercieront grandement le P. Garrigou-Lagrange d'ouvrir ainsi très opportunément la voie à un échange de vues qui aboutira, on peut l'espérer, à l'accord si désiré sur un certain nombre de définitions nominales. Cet accord, en effet, ferait tout d'abord tomber d'elles-mêmes les discussions qui ne reposent que sur une équivoque et sont de pures questions de mots. Sur les points, encore nombreux, où les divergences de vues sont réelles, il rendrait possibles une position et une délimitation précises des problèmes, et par suite des discussions qui, partant de points bien déterminés et

(1) M. LETOURNEAU insiste lui aussi sur cette nécessité de fixer le vocabulaire (LIBRE PAROLE du 22 décembre 1921, cf. aussi 5 janvier 1922), le P. MARIE-JOSEPH DU S. C. montre à son tour « *qu'une entente est désirable sur le sens des termes usités en mystique.* » ETUDES CARMÉLITAINES, 1921, p. 87-93. J'espère que par le présent article le savant théologien carme verra que pour moi la question de la contemplation acquise est autre chose « *qu'une question de mots* » ; je regrette qu'une phrase mal comprise ait pu lui faire croire le contraire.

mis hors de conteste, portant sur un débat nettement localisé, pourraient dès lors être vraiment fructueuses. J'ajouterai même que cet accord sur le vocabulaire actuel faciliterait singulièrement l'étude des documents anciens de la tradition et de leur vocabulaire : on sait combien des termes comme celui de *contemplation* varient d'un auteur à l'autre, parfois d'un passage à l'autre, dans le degré de précision avec lequel ils sont employés, jusqu'à recouvrir même des réalités opposées : or nous ne pourrons préciser, dans chaque texte étudié, le sens exact qu'y revêtent les mots de cette nature, que si nous pouvons confronter leur emploi dans ces textes avec des notions bien définies et universellement admises aujourd'hui, avec un vocabulaire technique fixé et reçu de tous.

Ceci implique, je le sais, une réponse négative à la question préalable qui pourrait être posée : « N'est-il pas inutile de chercher de nouvelles définitions ? Tenons-nous en à celles que nous ont données les Maîtres de la Vie spirituelle : elles auront plus d'autorité et nous maintiendront plus fermement dans le sens de la tradition ». S'il s'agit, et c'est le cas actuellement, de nous constituer un vocabulaire technique de définitions nominales qui soit pour la science de la théologie mystique, ce que sont les vocabulaires techniques de toutes les autres sciences (théologie, physiologie, physique...), l'objection ne vaut pas. Tout d'abord, les définitions données par les maîtres visent en général à être des définitions plus *réelles* que nominales, et elles impliquent dès lors plus ou moins explicitement toute une doctrine de la vie mystique ; de plus, et par une conséquence inévitable de ce premier fait, d'accord entre elles sur bien des points, sur telle direction générale, ces définitions divergent plus ou moins à d'autres points de vue ; et si nous voulons les condenser entre elles, nous aboutirons, non pas à une définition nette et précise, mais à une *description,* floue et imprécise. En outre, qu'on le veuille ou non, qu'on estime la chose heureuse ou malheureuse, depuis le temps où écrivaient un S. Thomas, un S. Jean de la Croix, un S. François de Sales même, des discussions se sont déroulées, des questions ont été posées... et pour être vraiment utile, un vocabulaire technique a besoin d'en tenir

compte. Il ne s'agit pas, on le voit, de donner aux mots une signification purement arbitraire, sans attache avec leur vie dans le passé : il s'agit seulement, en tenant compte au contraire de ce qu'a été cette vie, de la direction générale dans laquelle elle s'est développée, et en dégageant, en même temps, chaque définition des éléments qui impliqueraient une option dans les problèmes encore en discussion, de fixer pour ces termes un sens clair, précis, et qui en rende l'usage commode dans les discussions et recherches où *en fait* nous avons actuellement à les employer. On ne s'étonnera pas, je pense, de la place faite à ce point de vue utilitaire dans le choix d'une définition nominale : un vocabulaire technique est un instrument de travail ; et un bon instrument doit être à la fois bien adapté au travail à faire et bien en main de l'ouvrier.

Les quelques pages qui suivent voudraient apporter leur modeste collaboration à l'œuvre commune, répondre ainsi aux désirs du savant professeur de l'*Angelico* et appeler à leur tour remarques et corrections. Je me bornerai à reprendre les trois définitions proposées pour examiner les précisions et compléments qu'il paraîtrait utile d'y apporter : un grand pas serait déjà fait si on arrivait à un plein accord pour ces trois termes seulement.

I. — Contemplation acquise et infuse.

La contemplation en général, telle qu'elle peut exister déjà chez le philosophe non croyant, celle dont ont parlé Platon et Aristote, est une simple vue intellectuelle de la vérité, accompagnée d'admiration... S'il s'agit, au contraire, de la contemplation des fidèles, elle est fondée sur la Révélation divine reçue par la foi. Bien que la foi soit un don de Dieu, *infus*, reçu au baptême, plusieurs théologiens admettent chez les fidèles une contemplation dite « acquise ». Ils la définissent *une connaissance affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle aidée par la grâce*. On accorde généralement que cette contemplation dite « acquise » existe chez le théologien au terme de sa recherche, dans la vue synthétique à laquelle il aboutit, ou aussi chez le prédicateur qui voit tout son sermon dans une idée mère, de même chez les fidèles qui écoutent attentivement ce sermon, en saisissent l'ordonnance, en admirent l'unité et goûtent par suite la grande vérité de foi dont ils voient le rayonnement...

Si maintenant la contemplation aimante de Dieu est produite sans aucune préparation humaine, on ne saurait l'appeler acquise, mais infuse. Par exemple, dans un sermon mal ordonné, sans vie, qui ne produit guère que la lassitude dans la majorité de l'auditoire, est citée pourtant une parole de Notre-Seigneur, qui saisit profondément une âme, la captive et l'absorbe pendant une heure. C'est là une contemplation qui n'est pas le fruit de l'activité humaine du prédicateur, ni de la réflexion personnelle, elle provient d'une inspiration divine assez manifeste. Elle est dite infuse... et aussi passive, en ce sens que l'inspiration divine, qui nous meut, n'est pas en notre pouvoir. Il est seulement en notre pouvoir de la recevoir docilement et de nous y disposer... (p. 84-86).

Tel est, je crois, l'essentiel de la description donnée par le P. G.-L. des deux contemplations acquise et infuse. On regrettera, sans doute, qu'il ne l'ait pas lui-même condensée en une brève définition, selon la tradition scolastique, *per genus proximum et differentiam specificam* ; car évidemment les deux lignes soulignées par moi dans le texte n'en constituent pas une au sens propre : elles sont vraies, en effet, de toute oraison non passive, méditation ou oraison affective aussi bien que contemplation acquise.

C'est, en effet, dans le genre « oraison mentale » qu'il faut marquer la place de la contemplation acquise et infuse. Que chez le théologien au terme de son étude, chez le prédicateur maître de son sujet ou chez le fidèle suspendu à ses lèvres, il y ait des états résultant de l'activité humaine aidée par la grâce et présentant des « caractères contemplatifs », tout comme ces caractères se retrouvent dans la contemplation philosophique, artistique, scientifique, c'est hors de doute. Mais une telle constatation ne suffit pas : les problèmes posés et résolus en sens divers par les théoriciens de la mystique, au sujet de la « contemplation acquise » visent, en effet, uniquement une forme d'*oraison mentale*. C'est donc cette notion qu'il faut prendre comme « genre » pour définir ensuite les espèces *oraison contemplative* et *oraison contemplative acquise*.

Comme définition générale de l'oraison mentale, on peut prendre, par exemple, celle que donne la *méthode d'oraison de S. Sulpice :* « Une élévation et une application de notre esprit et de notre cœur à Dieu pour lui rendre nos

devoirs, lui exposer nos besoins et en devenir meilleur pour sa gloire. » Comme le remarque M. Saudreau (1) qui la fait sienne, cette définition a l'avantage de convenir « tant aux modes inférieurs [d'oraison] qu'aux degrés les plus élevés de la contemplation » — et peut-on ajouter, l'avantage d'être admise dans son fond par tout le monde.

Tout le monde aussi, je crois, est d'accord sur la notion générique de contemplation, sur le caractère essentiel qu'elle implique, comme le rappelle le P. Garrigou-Lagrange : le *simplex intuitus veritatis* s'opposant à la connaissance discursive et raisonnante. D'où il suit qu'une oraison mentale contemplative s'opposera par le même caractère à celle qui ne l'est pas : la simple vue intellectuelle des vérités de foi, au lieu d'une méditation discursive de ces vérités. Mais la notion de contemplation, de *théôria*, dans son origine philosophique ne vise à caractériser qu'un acte intellectuel, tandis que l'oraison mentale est à la fois acte de l'intelligence et acte du cœur, de la volonté. Il faudra donc dans la définition de l'oraison contemplative étendre aux actes de la volonté ce caractère essentiel qui distingue toute contemplation : la simplicité s'opposant à la multiplicité.

On aura donc : oraison à actes multipliés et oraison contemplative. La première sera, suivant la distinction classique depuis le dix-septième siècle : *méditation* ou *oraison discursive*, comportant raisonnements et actes multiples de l'intelligence, et, par conséquence nécessaire, actes multiples (affections, résolutions) de la volonté — ou bien *oraison affective* dans laquelle l'habitude, un acquis plus abondant de notions et de vérités bien creusées, bien assimilées, amènent une simplification dans le travail de l'intelligence, diminution ou suppression des raisonnements, pour laisser croître les actes de volonté, multiples et variés, qui prennent une place prépondérante. Lorsque, au contraire, dans une oraison l'activité de l'intelligence se concentre dans une « simple vue intellectuelle de la vérité » et celle de la volonté en une simple tendance ou affection unique, en rapport

(1) *Degrés de la vie spirituelle*, 1911, I, n. 128. Définitions assez semblables dans Meynard O. P., *Vie intérieure*, I, n. 113 ; de Maumigny S.J., *Oraison*, I, p. 1.

avec la vérité ainsi saisie, l'oraison tout entière a pris le caractère impliqué essentiellement par la notion générale de contemplation, c'est une oraison contemplative. Comment ces actes simples et prolongés de l'intelligence et de la volonté se produisent-ils dans l'âme, quand et comment peuvent-ils y naître et y durer ?... autant de questions qui me paraissent à exclure d'une définition nominale, laquelle vise uniquement à isoler, distinguer et préciser une notion.

Il semble donc qu'on puisse s'arrêter pour la notion générale de CONTEMPLATION OU ORAISON CONTEMPLATIVE à une définition dans le genre de celle-ci : une oraison mentale dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu *par une vue de l'intelligence et une adhésion de la volonté toutes simples, excluant donc le raisonnement et la multiplicité des pensées ou des affections.*

Cette définition me paraît suffire pour distinguer l'oraison contemplative des autres formes d'oraison mentale qui, de l'aveu de tous, en sont certainement distinctes, — en même temps pouvoir s'appliquer à toutes les formes d'oraison qu'on s'accorde à regarder comme contemplatives, — et enfin ne renfermer aucun élément qui préjuge en un sens quelconque les questions encore débattues.

Plus d'un, je le sens, la trouvera fort incomplète, parce qu'elle omet des éléments qu'il regarde comme essentiels à toute contemplation : caractère de don infus, mode d'activité supra-humain, influence spéciale des dons du Saint-Esprit. Mais tous ces éléments dépassent en réalité le cadre d'une définition simplement nominale pour atteindre la définition réelle, et par là ils préjugent les questions sur lesquelles on discute : si toute contemplation par exemple suppose un mode d'activité *supra-humain*, il est bien inutile de se demander s'il peut exister une contemplation acquise : mais en revanche une telle définition sera inacceptable pour tous ceux qui admettent cette possibilité. J'ajouterai que si on veut analyser les multiples notions de *contemplation* usitées par les auteurs spirituels, notions parfois irréductibles entre elles, souvent au moins fort différentes, on constatera que c'est bien l'élément indiqué de *simplicité* excluant le raisonnement et la multiplicité des pensées, des affections et des résolutions, qui forme le trait commun à toutes ces définitions.

Une fois posée cette notion générale d'oraison contemplative (et je la crois fort importante pour la clarté des idées et des discussions), comment distinguer les deux espèces, contemplation acquise et infuse? Le P. Garrigou-Lagrange (p. 85-86) caractérise la première par le fait d'être « le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce », tandis que la seconde est produite « sans aucune préparation humaine » (positive évidemment) ; « elle est dite infuse et passive en ce sens que l'inspiration divine qui nous meut n'est pas en notre pouvoir. Il est seulement en notre poude la recevoir docilement et de nous y préparer » (négativement, je suppose, en écartant les obstacles).

C'est bien ainsi, je crois, que se distinguent en gros les deux notions telles qu'elles sont ordinairement employées : peut-être cependant pourrait-on chercher à préciser encore un peu. Même la contemplation acquise (tout comme la méditation) suppose, en effet, elle aussi, une grâce actuelle qui « n'est pas en notre pouvoir » et sous laquelle l'âme est « passive » en ce sens qu'elle peut seulement y coopérer docilement et s'y préparer, en écartant les obstacles et en la méritant de congruo (comme n'importe quelle autre grâce efficace). Et en sens contraire, pour ceux qui admettent, avec le P. Arintero, que la contemplation infuse se produit infailliblement lorsque les *habitus* infus atteignent un certain degré d'accroissement, que par conséquent il est possible de la mériter *de condigno*, il faut conclure que cette contemplation n'est pas moins en *notre pouvoir* que les autres bonnes œuvres et oraisons par lesquelles, aidés de la grâce, nous méritons cet accroissement de la grâce et des habitus (vertus et dons) qui l'accompagnent. Ajoutons, à regarder les choses par le dehors, que s'il n'est pas au pouvoir de l'âme contemplative de jouir quand elle veut de la contemplation infuse, on peut dire qu'en un sens aussi, il n'est pas au pouvoir de l'âme (pour d'autres raisons il est vrai) de méditer quand elle veut et comme elle veut.

Je crois donc qu'il faut plutôt insister sur le premier caractère indiqué par le P. Garrigou-Lagrange : la contemplation acquise est « le fruit de notre activité personnelle aidée de la grâce. » En effet, si nous revenons à la définition générale donnée plus haut de l'oraison contemplative,

nous pourrons constater que cette « simplification et unification des activités intellectuelles et affectives » peut se produire de deux manières : ou bien (comme dans la contemplation philosophique et artistique) par le simple jeu des lois psychologiques, ou bien par une intervention directe de l'action divine.

Premier cas : en face d'un magnifique tableau l'ignorant restera un instant ébahi, sous une impression vague et assez vide; l'artiste qui a longtemps étudié le tableau en détail, restera fixé lui aussi, mais ce sera une contemplation riche, dans sa simplicité, de toutes les pensées et émotions détaillées au cours des études passées — et par suite, tandis que l'ignorant sera vite lassé et cherchera autre chose, l'artiste prolongera son tête à tête silencieux avec le chef-d'œuvre. Rien à priori ne prouve qu'il ne puisse pas en être de même en face d'un mystère de notre foi, du Calvaire par exemple, pour l'âme qui l'a déjà longuement médité : les vertus infuses et les grâces actuelles n'empêchent pas l'âme d'acquérir, par la répétition des actes, des habitudes psychologiques qui viennent faciliter les actes de foi ou de tempérance; de même la grâce qui aide l'âme à méditer n'empêchera pas cette méditation de la préparer peu à peu à des actes plus simples, plus ramassés et plus riches, qui deviendront une vraie *contemplation* qui, tout en ne s'exerçant, comme elle est née, qu'avec le secours de la grâce, n'en aura pas moins, aussi bien que les habitudes de tempérance ou de force, un caractère véritablement acquis.

On dira, je le sais, que vu la mobilité de notre esprit, il ne pourra se fixer ainsi longtemps sur des vérités aussi élevées que celles de la foi, sans une intervention directe de Dieu, — ou encore que, à peine Dieu voit-il une âme en cet état, il en profite dans sa bonté pour l'élever par cette intervention à un état bien meilleur encore : c'est là, en réalité, aborder la question *d'existence* de la contemplation acquise, et quitter celle de la *simple définition nominale*. Les quelques remarques faites me semblent suffire pour établir que la notion esquissée n'implique aucune impossibilité immédiate à priori et n'est nullement impensable : c'est tout ce qu'on est en droit de demander à une définition

nominale ; le reste appartient à la question *an sit?* qu'il nous faut soigneusement séparer de la question de simple terminologie.

Second cas : la *simplification contemplative* peut être l'œuvre directe de Dieu dans l'âme. Comment la produit-il ? En substituant en partie au mode humain qui est celui des vertus, « le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit, mode non plus latent et transitoire, mais *manifeste* et *fréquent* ? » Je crois que dans une définition nominale de la contemplation infuse, il vaut mieux éliminer tout ce qui préciserait le *comment* de cette action directe de Dieu dans l'âme, car je ne vois pas quelle formule pourrait la définir sans préjuger en quelque façon la question si discutée de l'*essence* de cette contemplation infuse.

Il faut, ici comme pour la définition de la contemplation en général, se contenter d'un élément très simple, ne nous donnant sans doute pour la contemplation infuse qu'une caractéristique négative, mais qui paraît suffire pour distinguer nettement les deux notions : dans la contemplation infuse l'unification caractéristique des activités intellectuelles et affectives est produite par l'action de Dieu, en dehors (parfois même à l'encontre) des lois du développement psychologique naturel, ou tout au moins en dépassant ce qu'auraient pu produire les simples causes d'ordre psychologique. En quoi consiste cette action de Dieu ? Dans une expérience immédiate qu'il donne à l'âme de son existence, dans l'infusion en elle d'espèces intellectuelles pures, dans la conscience qu'il lui donne de sa passivité sous l'action de la grâce, dans la substitution d'un nouveau mode d'agir au mode simplement humain, dans la production en elle d'un élan d'amour unifiant où l'action divine se révèle... ? Autant de précisions qui dépasseraient et contrarieraient le but d'une définition nominale. Je ne crois même pas qu'il faille parler d'une action de Dieu *manifeste* et *fréquente*.

Théoriquement, en soi, une irruption de l'action divine dans la succession de nos états psychologiques pour en modifier le cours est constatable par la conscience ; en fait, dans bien des cas et pour bien de raisons, elle passera inaperçue : âmes qui s'analysent peu, chez qui cette action est

discrète, par touches insensibles... l'âme n'en prendra ordinairement conscience que si la « perturbation psychologique » est considérable. Comme aussi on pourra être tenté de voir une action divine dans bien des cas où les causes d'ordre psychologique agissent seules, mais sont moins apparentes. Ainsi, dans l'exemple cité par le P. Garrigou-Lagrange de l'auditeur tout absorbé par une simple parole de N. S. entendue au cours d'un sermon ennuyeux : il peut se faire que la parole ainsi rappelée soit pour lui riche du fruit de longues méditations, ou simplement qu'elle s'accorde comme une réponse de Dieu avec les préoccupations, les besoins actuels de cette âme, et tombant en elle y provoque une intense et longue réaction.

L'élément de *fréquence* de l'action divine ne doit pas davantage entrer dans la définition de la contemplation : celle-ci, de par sa nature, est nécessairement un acte d'une certaine durée : mais pour si rarement qu'elle se produise, l'unification sous l'action divine sera toujours un fait de contemplation infuse; la fréquence n'entrera en ligne de compte que pour définir l'*état* contemplatif.

Il semble donc qu'on puisse se contenter des définitions suivantes : 1° la CONTEMPLATION ACQUISE *est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le simple jeu des lois psychologiques, de notre activité personnelle aidée de la grâce.*

2° La CONTEMPLATION INFUSE *est une oraison contemplative dans laquelle la simplification des actes intellectuels et affectifs résulte d'une action divine dans l'âme, dépassant, ou même contredisant, ce qu'auraient produit les simples causes d'ordre psychologique actuellement en jeu.*

II. — L'ORDINAIRE ET L'EXTRAORDINAIRE DANS LA VOIE DE LA SAINTETÉ.

Est proprement *extraordinaire, de soi ou par nature, ce qui est en dehors de la voie normale de la sainteté et qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir.* Par exemple les grâces *gratis datae* comme le don de prophétie...

Par opposition est *ordinaire, de soi ou par nature, ce qui n'est pas*

en dehors de la voie normale de la sainteté, ce qui est nécessaire ou grandement utile dans la majorité des cas pour y parvenir.

Dans cette double définition que le P. Garrigou-Lagrange propose (p. 88-89) à la suite du P. Arintero (1), personne ne contestera, dans le sens qui leur est ici donné, les mots *de soi ou par nature* : quand on parle de voies ou de grâces ordinaires, il ne s'agit pas nécessairement de ce qui est en fait *fréquent*, *commun*, *vulgaire* parmi les fidèles ; l'exemple cité est fort juste : entrer au ciel sans passer par le purgatoire peut n'être pas un bonheur très fréquent, même parmi les âmes pieuses; ce n'en sera pas moins une grâce *ordinaire*, « couronnement normal de la vie de la grâce, telle que Dieu gratuitement l'a voulue pour tous. »

De même, il est bien clair que la *sainteté* en fonction de laquelle est établie cette définition, est la haute sainteté, la plus haute sainteté, en ce sens qu'aucun degré de sainteté si éminent soit-il, ne soit exclu (en dehors des grâces qui sont définies par l'Eglise comme des privilèges au sens strict du mot, par exemple l'exemption de toute faute vénielle) ; et il s'agit non moins clairement de l'*essentiel* de la sainteté, de l'union de l'âme à Dieu par un degré de grâce sanctifiant et de charité de plus en plus élevé, auquel correspond un degré de plus en plus élevé dans la vision béatifique de Dieu (2).

Le point le plus délicat de la définition, ce sont les deux notions de *voie normale* et de *nécessité* pour la sainteté.

Que l'extraordinaire soit « ce qui est hors de la voie normale, *même de ses degrés les plus élevés* et qui suppose une vocation exceptionnelle », tout le monde, je crois, acceptera de l'entendre ainsi avec M. Saudreau (3).

Mais cela suffit-il à définir le terme ? Extraordinaire, hors de la voie normale, exceptionnel, ne sont-ce pas là des

(1) *Cuestiones místicas* [2], 1921, p. 45.

(2) C'est avec raison qu'est choisi le mot *sainteté* plutôt que *perfection* : malgré le lien étroit des deux notions entre elles, elles sont différentes et c'est la sainteté qui est le vrai terme ultime où tendent toutes les grâces et toute la coopération de la créature : la *perfection* de la vie n'est qu'un moyen d'arriver à plus de sainteté.

(3) *Etats mystiques* [2], 1921, p. 144 note.

nuances d'une même notion, et l'un de ces termes est-il vraiment précisé et expliqué par l'autre? Faut-il préciser en ajoutant que les grâces *ordinaires* « sont régulièrement données à toute âme fidèle »? Le mot de *régulièrement* me paraît, là encore, réintroduire le terme à définir dans la définition. L'idée de grâce « donnée à toute âme fidèle » préciserait nettement le sens : sont ordinaires les grâces qui ne sont refusées à aucune âme de bonne volonté ayant fidèlement coopéré aux grâces déjà reçues. On aurait ainsi une définition nette et précise, mais elle aurait l'inconvénient d'impliquer une assertion qui n'est pas hors de conteste. Soit M. Saudreau, soit le P. Garrigou-Lagrange, entendent avec raison parler de la voie qui conduit à la sainteté la plus haute, aucun degré si héroïque soit-il n'étant exclu : si donc on définit l'ordinaire dans cette voie en fonction des grâces mises par Dieu immédiatement ou médiatement à la diposition de *toutes* les âmes, on suppose que *toutes* les âmes chrétiennes ont à leur disposition les moyens nécessaires et suffisants pour arriver à *la plus haute sainteté*, ce qui ne me paraît nullement évident (1).

Faut-il préciser les termes de normal et anormal en appliquant simplement aux choses de la vie spirituelle leur notion générale et philosophique ? En ce sens la *voie normale* de la sainteté serait celle où l'âme progresse conformément aux lois de son activité surnaturelle, et, au contraire, l'ex-

(1) Dans un article du *Commentarium pro religiosis* (juillet 1921, p. 246) le P. Naval discute l'objection que j'avais élevée de ce chef contre un argument développé dans son excellent *Theologiae asceticae et mysticae cursus*, et qu'avait fait sienne à son tour le P. Garrigou-Lagrange : mais, dans sa discussion si courtoise et si bienveillante, le P. Naval me paraît avoir un peu déplacé la question. Je n'ai nullement voulu nier que tous les fidèles aient les moyens de tendre à une *certaine* perfection, à une *certaine* sainteté ; j'ai seulement dit ceci : la *haute* sainteté, la sainteté *héroïque* ne peut être atteinte sans le secours de très grandes grâces : or si nous sommes sûrs que tous les hommes ont à leur disposition les grâces nécessaires pour se sauver, rien ne nous permet d'affirmer avec certitude que toutes les âmes, même chrétiennes, ont à leur disposition ces grâces plus abondantes nécessaires pour arriver à la *sainteté héroïque*. En d'autres termes, il est certain que toute âme d'adulte qui se damne perd son salut parce qu'elle a refusé de correspondre aux grâces reçues ; il n'est nullement certain que toute âme qui meurt sans avoir atteint la sainteté héroïque, est restée en dessous de cet idéal par manque de fidélité aux grâces reçues.

traordinaire comporterait une part plus ou moins grande d'exceptions, de *dérogations* à ces lois. Mais une telle conception répond-elle suffisamment à l'usage pratiquement fait des termes ordinaire et extraordinaire par les maîtres de la vie spirituelle ? Les grâces extraordinaires (prenons celles qui le sont de l'aveu de tous, comme les révélations ou le don de prophétie) viennent, non pas *déroger* à celles que supposent les voies ordinaires ou se *substituer* à elles, mais plutôt s'y ajouter.

Et cette constatation nous ramène au second élément de la définition des PP. Garrigou-Lagrange et Arintero, l'idée de *nécessité*, qui, je le reconnais, est assez en dehors du sens étymologique et philosophique des mots ordinaire, normal, mais qui paraît bien cependant être celle qui correspond le mieux au sens qu'ils ont pris en fait sous la plume des écrivains spirituels ; en sorte que laissant de côté l'expression *voie normale* qui ne fait guère ici que répéter la notion à définir, je serais assez porté à faire de cette idée de « nécessité pour parvenir à la sainteté » le pivot de la définition.

Mais cette notion même de nécessité peut être prise dans un sens plus ou moins strict. *Nécessaire pour parvenir à la sainteté*, peut, en effet, désigner une grâce ou un don : 1° nécessaire *en fait et en droit*, soit parce qu'il entre dans les *constitutifs essentiels* de la sainteté (le don infus de la charité par exemple), soit en raison d'un lien de cause à effet qui existe par la nature des choses entre la sainteté et lui (l'octroi des grâces actuelles efficaces) ; 2° nécessaire *en fait*, d'une nécessité morale absolue, en ce sens que, selon les lois actuelles de la Providence, Dieu ne conduira jamais une âme à la sainteté sans lui accorder en fait ce don ou cette grâce ; 3° nécessaire au sens large du mot, « nécessaire ou grandement utile dans la majorité des cas pour parvenir à la sainteté », en ce sens qu'il y a bien quelques cas où, *rarement*, *difficilement*, réellement cependant, certaines âmes, par suite de circonstances particulières, arrivent en fait à la haute sainteté sans avoir reçu ces dons ; mais *ordinairement*, dans la « majorité des cas », il n'y a pas de haute sainteté sans ces dons.

C'est en ce dernier sens que le P. Garrigou-Lagrange

prend le mot de nécessaire dans sa définition, réservant le qualificatif d'extraordinaire à ce qui n'est *nullement* nécessaire, à ce qui n'est pas « grandement utile dans la majorité des cas » pour parvenir à la sainteté. Evidemment cette définition a l'avantage de supprimer d'un coup toute controverse sur la distinction entre les grâces ordinaires et extraordinaires : personne ne nie, le P. Poulain par exemple moins que personne, que les grâces infuses d'oraison, voire même les visions et révélations, quand elles viennent de Dieu, ne soient « grandement utiles dans la majorité des cas » à la sanctification de l'âme qui les reçoit. Les grâces « extraordinaires » ne comprendront plus dès lors que les grâces *purement gratis datae*, don des miracles, etc. Et encore pourra-t-on discuter pour certaines : il semble bien que les stigmatisations authentiques aient été elles aussi « grandement utiles dans la majorité des cas » à qui en fut favorisé.

De plus par cette notion large du *nécessaire* sont réintroduites pratiquement celles de *fréquent* (la majorité des cas) et de *rare*, que l'on voulait à si juste titre éviter.

Faudra-t-il se rejeter sur la première acception du mot? je ne crois pas ; car dès lors on ne pourrait appliquer à une grâce la notion *d'ordinaire* ainsi obtenue sans préjuger la question de savoir si cette grâce, non seulement accompagne toujours en fait la haute sainteté, mais encore a avec elle un lien nécessaire et intrinsèque, sans trancher par conséquent une difficile question d'essence.

On peut au contraire, semble-t-il, arriver à formuler une définition nominale précise et pratiquement utilisable en s'en tenant à l'acception 2° qui ne vise que la nécessité de fait, sans décider si cette nécessité a son fondement dans la nature des choses ou seulement dans une libre volonté de Dieu. Par suite, au lieu d'écarter la question de *fréquence* par les mots « de soi ou par nature » qu'emploie le P. G.-L., il y aurait lieu d'employer une formule moins générale et qui ne risque pas de faire supposer qu'on prend le mot « nécessaire » en son sens le plus strict

Peut-être pourrait-on alors formuler ainsi la double définition : *est* ORDINAIRE, *qu'elle soit fréquente ou non, toute grâce qui est en fait absolument nécessaire dans l'ordre actuel de la Providence surnaturelle pour parvenir à un*

degré quelconque de la sainteté — est EXTRAORDINAIRE, *au contraire, toute grâce sans laquelle des âmes (rares ou nombreuses, peu importe), peuvent en fait arriver à la plus haute sainteté.*

Je reconnais sans difficulté que ces définitions donnent à la notion de *nécessité* un relief qu'elle n'a nullement dans l'emploi courant des notions d'*ordinaire* et *extraordinaire* : il me semble cependant que c'est ainsi formulée que cette définition pourra à la fois être pratique et utilisable par une précision suffisante, et répondre le mieux au point de vue qui me paraît dominant dans les discussions telles qu'elles ont lieu sur les dons, grâces et états ordinaires ou extraordinaires.

III. — Appel éloigné ou prochain, suffisant ou efficace.

Pour ces derniers termes, il me sera facile d'être plus bref, puisqu'il s'agit simplement d'appliquer au cas particulier des grâces mystiques la terminologie générale de la théologie dogmatique, beaucoup plus précise que la terminologie particulière de la théologie mystique.

L'appel à une grâce ou un état peut être *extérieur*, s'il est formulé extérieurement par ceux qui peuvent parler au nom de Dieu : appel aux conseils évangéliques dans la prédication de N.-S. (appel *général* adressé à tous les chrétiens) — appel adressé par l'évêque à un jeune homme qu'il va ordonner prêtre (appel *spécial, individuel*). L'appel sera *intérieur* si aucun signe extérieur ne vient le manifester.

Cet appel intérieur lui-même pourra être *éloigné* ou *prochain*. « Si la « grâce habituelle des vertus et des dons » que possèdent tous les justes, n'a la plénitude de son développement normal que dans la vie mystique proprement dite, tous les justes sont appelés à celle-ci d'une façou *éloignée* » (p. 93). Au lieu d'appel *intérieur éloigné* on serait tenté de désigner ce genre de vocation, qui existe déjà dans l'enfant baptisé, par le terme d'*appel objectif*, résultant de l'ordre objectif des choses, mais ne supposant aucun appel sujectivement perçu sous forme de « grâce de lumière ou d'attrait ». On pourrait alors réserver le nom

d'*appel intérieur éloigné* aux premières avances de la grâce, qui, si l'âme y est fidèle, lui feront mériter *de congruo* de nouveaux secours plus abondants lesquels la mèneront peu à peu jusqu'au moment où elle entendra l'*appel intérieur prochain*, c'est-à-dire constatera en elles les signes traditionnels de l'appel actuel à entrer dans la voie de la contemplation infuse.

Enfin l'appel intérieur prochain (et aussi appel extérieur éloigné au sens que j'indiquais à l'instant) peut être *suffisant* seulement, ou *efficace* : il sera *efficace* si Dieu fait entendre cet appel à l'âme de telle manière, choisit de lui donner une grâce telle, que l'âme infailliblement y correspondra ; il sera *suffisant seulement* si la grâce choisie et accordée à l'âme par Dieu, est telle qu'avec son secours l'âme peut répondre à l'appel, mais en fait n'y répondra pas infailliblement. D'où viendra cette connexion infaillible avec son effet de la grâce conférée comme efficace par un bienfait gratuit de la Providence divine ? Je crois qu'il est possible de laisser de côté dans ces définitions la réponse à cette question célèbre : que cette connexion infaillible ait un fondement dans l'entité même de la grâce conférée et soit donc d'ordre physique, comme l'enseigne l'école thomiste ; qu'elle ait au contraire son fondement dans la science moyenne à la lumière de laquelle Dieu choisit librement la grâce qu'il prévoit infailliblement devoir obtenir le consentement de l'âme, peu importe ici : la formule donnée qui est admise et par les thomistes, me semble-t-il, et certainement par les molinistes, sauvegarde le triple enseignement de l'Eglise touchant l'infaillible efficacité de la grâce, la gratuité du choix divin se fixant de préférence sur cette grâce efficace, et l'existence d'une grâce vraiment suffisante quoique non efficace.

Notons en terminant avec le P. Garrigou-Lagrange, que cette *vocation prochaine efficace*, à la vie mystique par exemple, peut fort bien être très *tardive*, même par rapport aux premières avances d'appels intérieurs éloignés efficaces (entendus comme nous venons de dire), — que cet *appel prochain efficace* est le seul pour lequel appelé soit pratiquement synonyme d'élu, d'*élevé* aux états mystiques ; pour tous les autres on peut réellement être appelé,

sans que, en fait, on soit jamais élevé à ces états — enfin que l'appel prochain et efficace à la vie mystique n'est pas nécessairement un appel *aux plus hauts degrés* de cette vie : « cela dépend de la prédestination dans l'ordre des intentions divines et de la fidélité de l'âme dans l'ordre d'exécution ». Autant de notions et de distinctions qui, me semble-t-il, ne peuvent faire de difficulté pour aucun théologien.

Plus d'un lecteur peut-être trouvera que ces quelques réflexions n'entrent pas dans le cœur du sujet, que les notions proposées ne sont pas assez riches, ni assez métaphysiques, qu'elles sont trop empiriques, trop psychologiques et extérieures : c'est vrai, mais aussi n'ai-je voulu que dégager quelques points de *terminologie pratique*, très heureux de recevoir toutes les remarques et corrections qui me seront présentées à leur sujet — plus heureux encore si la constatation pouvait être faite que j'ai « enfoncé une porte ouverte » et me suis borné à répéter ce que tout le monde admet : tout mon but, en effet, est celui-là : essayer de dégager des définitions qui puissent actuellement ne préjuger aucune question et être admises par tous.

Toulouse. Joseph de Guibert, S. J.

LA MYSTIQUE DE PLOTIN

A PROPOS D'UNE PUBLICATION RÉCENTE

En lisant les auteurs mystiques, les Pères surtout, on est frappé des ressemblances qui rapprochent un S. Augustin, par exemple, un S. Basile ou un S. Grégoire de Nazianze des philosophes néo-platoniciens. Ces similitudes sont-elles toutes superficielles et n'affectent-elles en rien le fond des pensées ? Faut il, au contraire conclure à une réelle dépendance d'expressions et d'idées ? Pour trancher cette question très délicate et très complexe, il importe avant tout de déterminer d'une façon précise le sens des théories religieuses du néo-platonisme. Voilà pourquoi toute étude approfondie de ces systèmes phi-

losophiques anciens intéresse au plus haut point l'histoire de la mystique chrétienne. Seul un exposé critique, soucieux de la vie intense qui anime ces doctrines écloses dans le milieu inquiet et avide de mystère de l'Alexandrie du troisième siècle, permettra de résoudre le problème. A ce travail nécessaire, le P. René Arnou vient d'apporter une contribution intéressante par ses deux travaux remarquables sur Plotin (1).

A vrai dire, la tentative du philosophe alexandrin n'est pas absolument originale dans la tradition religieuse ou scientifique de la Grèce ancienne. Par delà les grands systèmes de Platon ou d'Aristote, elle va rejoindre d'une part les tendances mystiques nées dans les sectes dionysiaques ou orphiques, de l'autre les conceptions monistes des antésocratiques. Il y a une divinité dont nous avons été un jour violemment séparés, chantaient les hymnes sacrés ou racontaient en termes symboliques les mythes des anciennes théogonies. C'est pourquoi nous sentons au fond de nous-mêmes ce désir inassouvi qui ne trouvera d'apaisement que dans l'union reconquise. Mais comme la rupture a laissé en nous une puissance et un désir du mal, nous devons effacer les traces de la déchéance par la purification. Il y a une substance primitive, expliquent les philosophes, assez indéterminée et assez riche cependant pour que toute existence individuelle, par une sorte d'évolution nécessaire, se développe comme d'un germe et rentre un jour de nouveau dans le principe inépuisé. — Ces deux tendances cheminent parallèlement pendant plusieurs générations et finissent par se rejoindre chez Empédocle qui veut unir dans un syncrétisme maladroit le rationalisme des savants et le mysticisme des sectes religieuses. — Puis la pensée cesse d'être moniste : Anaxagore, le premier, distingue de la confusion primitive un ordonnateur transcendant, un *noûs* qui gouverne sans jamais se mélanger aux éléments qu'il organise (2). Désormais avec Platon, Aristote, la philo-

(1) René Arnou, docteur ès-lettres, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921, XIX-323 p. — Πρᾶξις et Θεωρία, *Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, Alcan, 1921, VII-87 p.

(2) Ce thème des rapports de Dieu et du monde ou de l'organisation de l'univers et de son évolution a été développé, sous des formes différentes mais d'une façon continue, par les philosophes grecs aussi bien que par les poètes religieux. La question de notre origine et de notre fin a toujours préoccupé la pensée humaine. L'histoire de ce problème dans la période antésocratique a été exposée d'une façon très sûre par

sophie sera nettement dualiste et il faudra attendre les stoïciens pour renouer la tradition ionienne avec tout son matérialisme.

Plotin, lui, a su fondre dans une synthèse plus habile les formules mystiques et les conceptions rationnelles ; il a profité des progrès de la logique et des enrichissements métaphysiques dûs aux grands systèmes d'Athènes, et il s'efforce ainsi de concilier deux idées qu'il fallait bien concilier, on l'avait vu avant lui, mais sans y parvenir : la transcendance de Dieu par rapport aux créatures et pourtant une possibilité d'union. Tout être aspire à se dépasser : imparfait, inachevé, il tend à combler sa déficience et à se compléter ; multiple et dispersé dans l'espace comme dans le temps, il cherche son repos dans l'unité primitive. La « fièvre de désir » témoigne qu'il y a pour lui un bien propre (1) : c'est une poussée invincible vers plus d'être, c'est-à-dire vers l'être éternel et stable, vers l'identité, la permanence, la perpétuité ; c'est aussi un besoin de recueillement pour se mieux posséder, pour se simplifier et par là corriger la multiplicité, source de distinction, d'altérité, donc obstacle à la plénitude de l'être. Et Plotin, en des termes qui rappellent les plus belles pages du *Phèdre* ou du *Banquet*, raconte ces ascensions progressives de tout ce qui existe d'une existence consciente ou inconsciente, raisonnable ou sensible, vers la source productive de toute réalité. Partout ces aiguillons, cet amour dont parle Platon, cette stimulante chaleur qui descend sur les âmes, les éveille, ouvre leurs ailes et dirige leur vol vers celui qui donne l'amour. « La montée ou « anabase » va d'un être à celui qui est au-dessus de lui : là est son bien : marche ascendante ἐπὶ μεῖζον ἀεί, qui ne s'arrête que quand on ne peut plus monter..... Dire que tous les êtres aspirent au Premier et que, quelque objet qu'on leur montre, ils cherchent toujours au delà, c'est dire que la fin qui les attire est le principe dont la fécondité sans jalousie leur a donné naissance, fin universelle, parce qu'il est principe universel ; la fin dernière est la première des causes : τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή (2) ».

Mais quel est ce principe dont la possession doit combler l'insuffisance de tout ce qui est produit ? C'est le Bien, évidemment c'est la perfection. Plotin dit encore : c'est l'Un. Faut-il voir là une idée abs-

M. Diès dans son savant travail *Le Cycle Mystique — La Divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antesocratique*, Paris, Alcan, 1909.

(1) *Ennéades*, VI, 7, 26.

(2) Arnou, *Le Désir de Dieu*, p. 84.

traite, ou peut-on l'identifier avec l'Être par excellence, personnel et vivant que toute religion désigne du nom de Dieu ? En d'autres termes, la philosophie de Plotin est-elle vraiment une philosophie religieuse ? Le P. Arnou signale très justement l'ambiguité du mot θεός. Ce mot n'avait pas chez les anciens la signification précise que nous lui donnons, à plus forte raison chez Plotin dont le vocabulaire ne se prête pas à des délimitations très nettes. D'une façon générale, est dieu ce qui a une âme : le monde est dieu, les astres sont dieux, la terre également. Pourquoi cela ? Parce qu'il y a dans toute âme au moins quelque étincelle d'intelligence. Aussi est-ce le νοῦς qui est proprement divinité. Dieu est donc vie et intelligence ; il est parfaite pureté, car, dégagé du sensible, il ne souffre aucun contact avec la matière ; il est bonté absolue et l'on ne peut sans contradiction lui opposer, comme les mages de la Perse et les livres mazdéens, un Esprit du mal. Or tous ces caractères conviennent-ils à l'Un ? Oui et non. Non, si l'on comprend le vocable au sens où le vulgaire entend la divinité répandue dans le monde entier. Et à ce point de vue, il faut dire de l'Un qu'il est au dessus de l'intelligence, au-dessus de la vie, au-dessus de l'activité, au-dessus de l'être : ἐπέκεινα οὐσίας... on devrait même ajouter le terme curieux que l'on trouvera plus tard chez le pseudo-Denys : au-dessus de Dieu, ὑπέρθεος. L'influence de Platon est ici manifeste. On sait avec quelle magnificence d'expressions le philosophe athénien exalte l'Idée du Bien, principe suprême dans la hiérarchie des Idées, qui ne participe à aucune d'entre elles et à laquelle toutes les autres participent, car une Idée n'est telle que parce qu'il est bon qu'elle soit ainsi. Source par conséquent de la réalité, puisqu'elle est sa raison dernière, elle la dépasse et reste au-dessus de l'essence elle-même : ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει .. (1). Seulement, l'Idée du Bien n'est pas Dieu, pas plus du reste que les autres Idées : Dieu est intelligence, donc vie et mouvement. Les formes éternelles au contraire conservent la stabilité et l'identité nécessaire pour fonder la permanence des choses. La divinité est inférieure aux Idées, elle dépend d'elles et organise le devenir d'après l'exemplaire qu'elles fournissent.

Cependant Plotin ne s'en tient pas à ce stade de pensée platonicienne ; il la complète, et, après avoir dépouillé l'Un de toutes les déterminations jusqu'à le réduire à une sorte de néant, il les lui restitue

(1) *République*, VI, 509, B.

purifiées, sublimées, riches d'une ineffable perfection. Il est vrai de dire que l'Un ne pense pas, qu'il n'est pas le Bien, qu'il n'est ni tout ni partie, qu'il n'est pas, mais ces négations affectent uniquement la multiplicité, la dépendance que supposent des concepts fabriqués par nos intelligences sur la mesure de réalités imparfaites. Sauvegardez la simplicité de l'Un et la pureté de son unité, sans crainte vous pourrez réintroduire en lui toutes les qualifications que vous aviez bannies. « Ainsi en est-il pour la catégorie du divin. L'Un est le principe duquel les dieux mêmes participent leur divinité, car ils ne sont dieux que parce qu'ils se portent vers lui et lui sont intimement unis... Si lui-même n'est pas θεός, c'est que la « divinité », selon Plotin impliquant encore une certaine imperfection, il dépasse tout ce qu'elle exprime (1) ». Mais en niant toute commune mesure avec des divinités inférieures, il est légitime de nommer Dieu l'Un : ce terme lui convient par excellence, puisqu'il est le principe, la source, la racine, le centre de tout ce qui est, et les expressions de Plotin sont comme un écho des théogonies orphiques : « Zeus tête et centre en même temps, duquel tout procède ». La méthode est intéressante. Elle fait déjà pressentir cette « triple voie » de connaissance de Dieu que précisera le pseudo-Denys en utilisant les enrichissements progressifs de Porphyre et de Proclus : voie de négation, voie d'éminence ou de transcendance, voie de causalité ou d'affirmation. Mais pour achever de la comprendre historiquement, il faut encore remonter plus haut, et le P. Arnou aurait pu parfaire son étude déjà si feuillée en rattachant le procédé plotinien au *Parménide* de Platon qui en est la source immédiate. Ce dialogue déconcertant par sa subtilité et son étourdissante dialectique est indispensable pour l'intelligence du néo-platonisme. Il n'en est pas peut-être qui ait été plus étudié par ceux qui se disaient les vrais héritiers de l'esprit platonicien. Proclus entre autres l'a commenté avec beaucoup de profondeur, sinon avec une fidélité exégétique très rigoureuse, et, chez lui surtout, on voit que la négation devant les attributs de l'Un n'a pas un sens privatif, mais désigne plutôt une sorte de libération de toute essence restrictive (2).

(1) Arnou, *Le Désir de Dieu*, p. 127.

(2) On trouvera d'excellentes remarques sur les procédés inspirés par les néo platoniciens pour aboutir à une connaissance du premier principe, dans l'article de M. Brehier *L'idée du neant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1919, p. 443.

Quoi qu'il en soit, en tenant compte de ce souci qu'a Plotin de maintenir l'absolue transcendance de l'Un, on peut appeler Dieu le principe simple et imparticipé. Plotin lui-même le nomme ainsi en des textes qui ne font aucun doute. C'est donc vers Dieu que tout être aspire.

Mais l'union voulue, cherchée, ardemment souhaitée est-elle possible ? N'y a-t il pas un abîme entre l'infinie richesse et l'indigence, entre l'unité très pure et l'incessant devenir ? Seul le semblable attire le semblable. Cette doctrine est traditionnelle dans la philosophie grecque : Empédocle l'exprimait en termes matérialistes du point de vue de la connaissance : « Nous connaissons la terre par la terre, l'eau par l'eau... » et les atomistes, du point de vue de l'organisation des corps. Platon la transporte spiritualisée dans son système et on trouve chez lui une théorie de la συγγένεια fort intéressante, que son disciple d'Alexandrie a sans nul doute utilisée : si notre âme peut saisir les Idées, c'est qu'elle est intimement apparentée à leur essence (1). De même Plotin : « aussi veut-il qu'avant de s'appliquer à la contemplation, le sage rende ce qui voit, semblable à ce qui est vu, συγγενὲς καὶ ὅμοιον, car jamais l'œil n'aurait vu le soleil, s'il n'avait pas la forme du soleil, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, ni l'âme ne verrait le beau si elle n'était devenue belle, μὴ καλὴ γενομένη. Qu'il prenne donc la forme de Dieu et qu'il devienne beau, l'homme désireux de contempler ce qui est Bon et Beau... (2) ». Et complétant son maître par Aristote, le néoplatonicien explique comment l'âme capable de tout connaître possède une étonnante plasticité qui lui permet de tout devenir « et la matière indéterminée voisine du néant, et la plénitude de l'Un dont l'absolue simplicité est transcendante à l'Être (3). » Il existe donc en nous ce fond de ressemblance qui explique cet attrait et provoque la sympathie, ressort secret du désir. On aime seulement ce qui est proportionné, accessible, connaissable, ce qui provient d'une communauté d'origine et de nature Cette doctrine pourrait se résumer en une formule peut-être un peu brutale comme toute formule et qui demanderait d'être corrigée par certaines nuances, mais vraie dans son ensemble : l'âme désire Dieu, parce qu'elle se reconnaît en Lui, parce qu'elle se retrouve en Lui, parce qu'elle l'est en puissance.

(1) *Phédon*, 79, D. E., 80 B. — *République*, VI, 490 B ; X, 611 E...
(2) Arnou, *Désir de Dieu*, p. 143.
(3) Arnou, *Désir de Dieu*, p. 144.

Nous voici conduits cependant à une impasse. D'une part la transcendance de Dieu est affirmée avec une énergie qui ne semblait permettre aucune relation possible avec un monde imparfait. De l'autre, cette invincible aspiration des êtres vers le Bien suppose, en vertu des principes exposés plus haut, une véritable immanence de Dieu en ceux qui le réclament. Agnosticisme ou panthéisme, il paraît difficile d'échapper à l'une des deux alternatives. Les deux tendances existent chez Plotin et trouvent des textes très forts pour les appuyer. Aussi les commentateurs, insistant sur certaines expressions et laissant les autres dans l'ombre, ne se font pas faute de qualifier trop unilatéralement la doctrine. Pour Zeller, par exemple, Plotin est nettement panthéiste. Caird, surtout impressionné par le caractère transcendant et inconnaissable de l'Absolu, voit en lui un mystique. Le P. Arnou n'a négligé aucune série d'affirmations et sur ce point très spécialement, son étude consciencieuse et remarquablement informée est un chef-d'œuvre de pénétration. Tout d'abord il serait difficile de contester « la transcendance de Dieu, dans ce système, par rapport aux autres êtres (1) ». Les lecteurs n'en douteront pas après nos précédentes analyses. Les preuves abondent. Dieu est cause, mais la cause diffère de ce qui est causé. Il est créateur, donc avant tout et au-dessus de tout, ayant tout fait ; Il est générateur : s'il doit être de même race que ce qui est engendré, il faut pourtant qu'Il en diffère ; Il est principe, mais le principe n'est pas élément constitutif, partie intégrante de ce qui procède de lui. Sans doute on pourrait opposer des formules émanatistes, assez fréquentes dans les *Ennéades* : « De l'Un s'écoulent les autres êtres comme les rayons du soleil. Il est la source dont le trop-plein a surabondé » (V. 3. 12 ; V. 1. 6). Mais ce sont là des images inspirées du vocabulaire stoïcien, que l'on retrouverait du reste chez Philon, chez Clément d'Alexandrie, chez Origène. Et les mots traduisent des idées différentes. « Plotin tient à corriger immédiatement, la plupart du temps, le sens que la tradition stoïcienne avait consacré et que pouvaient suggérer ses expressions (2). »

Comment donc à présent interpréter l'immanence divine ? Signifie-t-elle l'identité de Dieu et du monde ? Nullement. Il faut remarquer d'abord que le terme indique par lui-même la distinction des choses. « Être immanent » équivaut à « être dans ». Mais le contenu

(1) Arnou, *Désir de Dieu*, p. 156.
(2) Arnou, *Desir de Dieu*, p. 159.

diffère du contenant. De plus, un examen attentif des textes permet de constater un rapport étroit entre l'idée d'immanence et celle d'origine, entre « être dans » et « venir de ». « Dans un autre, *parce que* venant d'un autre . ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου... διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ (1) ; c'est même la raison pour laquelle l'être premier est tout en lui-même, absolument indépendant... il n'est en aucun autre, parce qu'il n'y a rien avant lui et ne peut par conséquent venir d'un autre... (2). » Dire que Dieu est immanent au monde, ce n'est donc pas autre chose qu'accentuer la contingence, la faiblesse, l'indigence du monde, incapable de se suffire et réclamant sans cesse l'appui du principe producteur qui lui permettra de subsister. Du reste, à parler strictement, Dieu n'est immanent à aucun être, mais plutôt toutes les choses sont immanentes à Dieu. Et ceci n'est pas une déduction d'interprète, mais une simple traduction des *Ennéades* : « L'âme n'est pas dans le monde, c'est lui qui est en elle... L'âme est dans le νοῦς, le corps est dans l'âme ; le νοῦς est dans un autre qui, lui, n'est pas dans un autre... il n'est donc nulle part. Et où est le reste ? En lui. Toutes choses sont en lui, mais lui n'est pas en elles, sans toutefois en être éloigné. » (V. 5. 9). On exprimerait différemment cette idée en disant que Dieu est présent au monde. En somme le concept d'immanence chez Plotin rejoint celui de participation ou de dépendance d'un côté, et de l'autre celui de présence. Dieu est présent partout, car partout il agit et l'être se trouve où se développe son action. Il ne s'épuise pourtant pas dans cette présence : il n'est pas localisé, emprisonné, délimité comme une chose. Présence mystérieuse, mais réelle, que nos concepts humains ont peine à embrasser, car leur objet immédiat, leur point de départ est le sensible, et dont seules des images ou des négations pourront suggérer l'idée : l'Un n'est pas dans le corps comme dans un lieu... ni comme dans un vase... ni comme dans un suppôt... ni comme une partie dans le tout... ni comme le tout est à la partie... ni comme la forme est dans la matière... Il est présent comme le feu est présent à l'air... Il est présent et ne se mêle à rien... toutes choses sont en lui, — et lui, sans être éloigné d'elles, n'est pas en elles (3). — Cette théorie est intéressante et l'on songe encore ici à Platon. Ce

(1) *Ennéades*, V, 5, 9.

(2) Arnou, p. 163. Cf. *Ennéades*, II, 9, 1.

(3) *Ennéades*, IV, 3, 20 ; IV, 3, 22 ; VI, 4, 12. — Ce qui dans certains de ces textes se dit de l'âme s'applique aussi à l'Un.

dernier concevait également les rapports du sensible aux Idées comme une participation ; il disait souvent une présence (παρουσία). Mais comment la comprendre ? Faut-il parler d'une imitation ? d'une simple relation ? d'une véritable possession des choses par les Idées ? Aucune de ces explications n'est satisfaisante et chacune conduit à des difficultés inextricables (1). Et Platon, semble-t-il, a dû se contenter d'admettre le fait exigé par la raison, mais renoncer à l'intelligence du comment. Plotin, à son tour, reprend la doctrine de son maître ; il l'approfondit toutefois, en précisant, après Aristote et les stoïciens, la notion de présence. Il montre ainsi que Dieu est toujours le même et ne sort pas de soi, qu'il n'est pas dans un lieu et que, s'il est nécessairement présent à tous ceux qui participent de lui, il l'est sans se partager en eux : « Chacun en a sa part et tous l'ont tout entier ».

Cependant il faut avouer que les deux courants de pensée, transcendance et immanence, restent juxtaposés sans se fondre pleinement, et c'est ce qui justifie les interprétations diverses que l'on a données du système. La volonté d'échapper à une identification entre Dieu et la créature est très nette chez Plotin. L'Un n'est pas toutes choses parce qu'il n'a pas en soi leurs différences. Mais comme en fait cette différence n'est pas essentiellement unie à l'être qu'elle distingue, remarque finement le P. Arnou, « comme elle s'ajoute à lui du dehors et en reste séparable, — outre qu'on ne comprend plus d'où vient ce quelque chose, s'il est vraiment quelque chose et ne vient pas de l'Un qui est tout, ou comment il peut être une différence, s'il n'est rien, — il semble que logiquement, quand nous nous sommes par la purification débarrassés de toute « différence », nous soyons l'Un par identité ; si bien que, si l'on considère dans les êtres créés leur différence, comme cette différence ne vient pas de l'Un, on ne voit pas comment ils peuvent encore se rattacher à lui — et le plotinisme apparait comme une doctrine de transcendance exagérée ; ou bien, si on les considère comme venant de l'Un et portant en eux sa forme, on ne voit plus comment ils s'en distinguent, — et le plotinisme semble une doctrine d'immanence panthéiste (2). » La théorie des relations de Dieu avec la créature réclamait encore des perfectionnements et il fallait compléter les idées de participation et de présence par celle d'analogie. Ce sera plus tard l'œuvre de S. Thomas.

(1) *Parménide*, 131-135.
(2) Arnou, p. 187.

On comprend dès lors que le moyen pour l'âme d'atteindre l'objet suprême de son désir sera de rentrer en elle-même et de retrouver par le recueillement le dieu intérieur dont elle porte la trace : « Celui qui aura appris à se connaître, connaîtra en même temps d'où il vient (1) ». Il remontera à sa source, à son centre, à sa fin, et dans ce sanctuaire intime il coïncidera avec son Bien. Mais tout être qui n'est pas l'Un est éparpillé dans l'espace et dans le temps. Il faut qu'il se concentre et s'unifie pour posséder le Dieu très simple ; il doit supprimer l'obstacle, s'affranchir de la multiplicité et de la dispersion. De là suit la nécessité de la purification. La doctrine de la κάθαρσις est fort importante dans l'histoire ascétique et mystique du christianisme. Ses théoriciens ont utilisé sans nul doute les riches analyses fournies par les néo-platoniciens. Mais ceux-ci à leur tour n'en sont pas les inventeurs. Les méthodes de purification étaient en usage dans les mystères d'Eleusis ou les cercles de l'Orphisme : elles consistaient en coutumes assez grossières qui avaient pour but de sauver l'âme du cercle indéfini des naissances. Très probablement les Pythagoriciens ont transposé un concept, religieux par son origine, et l'ont introduit dans la spéculation philosophique. Pour eux, le corps est le tombeau de l'âme : σῶμα σῆμα, disaient-ils en jouant sur les mots. Celle-ci cherchera à se libérer, non par le suicide, mais par tout ce qui pourra lui faire oublier son importun geôlier : par l'art, la musique en particulier, par la science et la science désintéressée : telles seront les « purifications ». Platon pensait de même : le *Phédon* en fait foi (2), et, pour être bref, on trouvera dans le *Sophiste* un passage fort curieux où le philosophe, se servant, suivant un procédé qui lui est cher, de comparaisons médicales, montre la nécessité pour l'âme d'une κάθαρσις : opération qui consiste dans la réfutation, dans l'expulsion de ces fantômes dont parle *Théétète*, dans le bannissement des opinions qui voilent les connaissances réelles, en un mot dans la dialectique qui élève l'intelligence au-dessus du sensible et la met directement en face de la vérité (3). Il faut rendre limpide l'œil de l'âme : la pratique des vertus, les vertus elles-mêmes, celles que Platon appelle « populaires » ou « politiques », distinctes de la vertu par excellence qui est la contemplation, l'étude des sciences, ne sont pas un but, mais un

(1) *Ennéades*, VI, 9, 7.
(2) *Phédon*, 64 C.-68.
(3) *Sophiste* 227-230 C.

moyen pour assainir et purifier ce regard intérieur (1). L'œil de l'âme : Plotin ressuscitant cette métaphore, reprend les analyses platoniciennes, les combine avec les applications très particulières qu'a faites Aristote de la κάθαρσις à propos de la vertu purificatrice de la musique et de la tragédie, insiste même sur les exagérations des stoïciens ou de Philon, et s'efforce de dépouiller l'être de tout ce qui en lui n'est pas l'unique similitude avec l'Un. On doit tout retrancher : ἄφελε πάντα (V. 3. 17). Le sage se détache des choses sensibles, des plaisirs du corps, même de la raison, de l'exercice de ces facultés qui supposent multiplicité et dispersion, de tout ce qui est, au sens le plus étymologique du mot, passion. Si l'on ne se détache pas, on reste vide de Dieu... Dans cette doctrine du renoncement nécessaire qui prendra une autre valeur pour les ascètes chrétiens, deviendra plus cohérente et sera inséparable de l'amour, il reste chez l'alexandrin une imprécision tenant au fond même de son système. Comment comprendre cette κάθαρσις ? Comme une séparation matérielle ou comme un détachement de la volonté ? « En fait, remarque le P. Arnou, parce qu'il n'accordait à la volonté qu'un rôle très effacé et paraissait ignorer le pouvoir qu'elle a de *se* travailler, de *se* corriger, de *se* perfectionner elle-même. Plotin en était réduit à une conception qui, nous le verrons, ressemblait beaucoup, malgré ses dénégations, à une séparation matérielle (2) ». Ce qui distingue les êtres, en effet, c'est la différence, l'ἑτερότης, qui s'ajoute à chaque être comme la partie s'ajoute à la partie. Et tout degré d'être est marqué par une nouvelle addition. La descente se traduit ainsi par un progrès dans la multiplicité. Il n'y a donc pas d'unité essentielle en eux, mais chacun peut être considéré comme un ensemble de formes ou de différences superposées. Dès lors la κάθαρσις est possible qui est un retranchement de ces différences. Elle consistera tout d'abord à n'agir plus selon l'homme sensible, puis, par une purification plus avancée, à n'agir plus selon l'âme, c'est-à-dire selon la faculté de raisonner, à ne plus vivre que de ce qui « dans l'âme n'est pas l'âme » (V. 5. 8) ou de ce qui directement est capable d'un contact avec l'Un, de s'abîmer, de se perdre en lui presque jusqu'à l'identification.

S'unir à Dieu, tel est précisément le terme et la récompense de la κάθαρσις. La contemplation unifiante a lieu quand l'âme a fermé ses

(1) *République*, VII, 518 C. et sqq
(2) Arnou, p. 202.

portes à tout ce qui la tire hors d'elle-même, quand elle a fait le silence dans ses sens, dans ses facultés, dans son intelligence elle-même, dans l'intelligence qui raisonne et connaît en se distinguant de son objet, quand elle pense en un mot par le νοῦς καθαρός, par cette fine pointe de l'esprit qui est elle et qui n'est pas elle, qui est elle lorsqu'elle s'en sert, qui n'est pas elle, car ce νοῦς la dépasse : commun à tous les hommes il demeure indivisible et partout le même ; particulier à chacun d'eux, l'âme raisonnable le possède tout entier (I. 1. 8 ; I. 1. 12). Plotin en parle comme Aristote parlait de cet intellect séparé (νοῦς χωριστός) qui met en acte la pensée (1). A cet esprit très pur vers lequel nous nous élevons, et cela par notre effort individuel, en nous dégageant de l'*effusio ad exteriora*, il est donné de toucher Dieu. Dieu se donne, Il fait briller soudain une lumière intérieure inattendue et imprévisible, Il envahit et possède l'âme comme l'inspiration ravit l'esprit des initiés ou des prophètes. Plotin accumule les expressions qui peuvent suggérer la nature de cet état d'union : c'est une vision, une contemplation, mais une vision *sui generis* où le sujet ne se distingue plus de l'objet, où l'on n'a plus conscience de soi. Et il le faut bien, sinon on n'atteindrait pas la connaissance suprême. Là où le sujet s'oppose à l'objet, il reste une altérité qui sépare et l'union n'est plus parfaite. Et là où subsiste la conscience de soi, il y a distinction du connaissant et du connu... C'est encore un contact, une touche qui enlève sur le moment la possibilité d'en parler et d'en raisonner ; c'est une présence, un commerce intime, beaucoup plus intime que celui de l'intelligence avec l'intelligible ; c'est une extase (ἔκστασις), une sortie de soi par laquelle l'âme se trouve élevée à un état supérieur, mais qui se concilie avec une certaine stabilité (στάσις), la stabilité des êtres pleinement enracinés dans la terre féconde qui leur a donné naissance ; c'est une simplification (ἁπλωσις) de l'âme remontant vers ses origines, tandis que sa descente a été une chute dans la multiplicité du monde sensible ; c'est un abandon de soi, une tradition à quelqu'un d'infiniment grand et d'infiniment riche, grâce à laquelle on achève en soi ce qui demeurait insuffisant. Enfin cet état est celui de la béatitude, car le bonheur consiste en la possession du vrai bien, bonheur qui ne supprime pas sans doute tout désir : ici-bas d'abord, il reste une certaine appréhension, une crainte de déchoir, mais même quand un jour l'âme sera entièrement séparée

(1) *De Anima*, III, ch. 5.

du corps, le désir, sans être ni souffrance ni privation, subsistera cependant sous la forme de l'amour. Et ceci s'explique, car si la contemplation suppose l'immutabilité, elle n'est pas insensibilité stupide. Elle supprime l'action entendue au sens inférieur du retour vers les choses extérieures, mais elle comprend une activité supérieure, essentielle à l'acte de connaître, activité créatrice qui oriente les êtres vers leur plénitude, vers leur perfection (1). Il est difficile de formuler en langage humain ce qu'est cette union. Plotin accumule les expressions, il multiplie et varie les façons d'expliquer, il les corrige les unes après les autres, mais il sent à tout moment son impuissance à clarifier ce qui se dérobe au concept. Comment, en effet, définir cet acte où se confondent dans une ineffable unité l'être pensant et l'objet de sa pensée? Aussi pour essayer d'en donner une idée, recourt-il aux métaphores, aux comparaisons : « Dans l'intuition intellectuelle, l'intelligence voit, grâce à une lumière étrangère, les objets illuminés par cette nature première (l'Un), et en eux elle voit vraiment la lumière intelligible. Mais comme elle se tourne vers les objets éclairés, elle ne distingue pas la nature même qui les éclaire. Qu'elle néglige au contraire les objets pour ne contempler que la clarté qui les rend visibles, elle verra la lumière même et le principe de la lumière. Mais ce n'est pas hors d'elle que l'intelligence contemple cette lumière intelligible. Revenons donc à la comparaison de l'œil : l'œil ne voit pas d'abord la lumière extérieure et étrangère, mais il est frappé en un instant par une clarté qui lui est propre et bien plus éclatante ou par un rayon qui jaillit de lui-même la nuit au milieu des ténèbres. Ou encore quand il ne veut rien voir d'extérieur, il ferme les paupières et produit sa lumière, ou bien pressé par la main la perçoit jaillissant en lui. Alors sans rien voir il voit et il voit plus qu'à tout autre moment, car il voit la lumière ; tout le reste, « sont des formes lumineuses, ce n'est pas la lumière... » (V. 5. 7). Mais il y a mieux, car ici il

(1) Arnou. Πρᾶξις et Θεωρία. — Le P. Arnou oppose l'acte de la connaissance suivant Plotin à la façon dont les stoïciens le conçoivent : « Les stoïciens se sont trompés, dit-il, en n'y voyant qu'une opération purement réceptive et passive, telle l'inscription de caractères sur une tablette » (p. 86). Cette assertion ne me paraît pas très exacte. Le stade purement passif n'est pas encore la connaissance : il n'en est qu'un élément et demande à être complété par une réaction de l'esprit qui est vraiment une action plutôt qu'une affection ou une passion de l'âme. Ce point a déjà été bien mis en lumière par Brochard, dans sa thèse latine de doctorat *De assensione stoïci quid senserint*, Nancy, 1879.

reste une distinction entre la lumière et l'œil voyant; un autre exemple est peut-être plus proche de la réalité : c'est celui du lecteur tellement absorbé qu'il perd, pour ainsi dire, conscience de son acte et s'identifie avec l'objet de son attention ; celui de l'artiste qui admire un chef-d'œuvre et s'assimile aux images qui le ravissent au point de supprimer tout retour sur sa contemplation (I. 4. 10 ; VI. 7. 35). Cet état est l'extase, le transport, l'ivresse, la possession divine que Plotin compare aussi à l'initiation mystique, inconscience si l'on veut, à supposer que l'on entende par là l'incapacité de fixer par des concepts cette activité de l'esprit, mais plutôt conscience supérieure « transparente pour elle-même et qui se rend un témoignage sans hésitation et sans défaillance. » (1) « Alors l'âme ne se meut plus, parce que Dieu n'est pas en mouvement ; à proprement parler, elle n'est plus âme, parce que Dieu ne vit pas, mais est au-dessus de la vie ; elle n'est pas non plus intelligence, parce que Dieu est au-dessus de l'intelligence, et il doit y avoir assimilation complète entre l'âme et Dieu. Enfin l'âme ne pense même pas Dieu, parce que dans cet état elle ne pense pas du tout (VI. 7. 35) ». Cela c'est le terme suprême du désir, le retour à Dieu, l'union (2).

Telle est la mystique de Plotin. S'appuyant sur le platonisme, utilisant les mêmes procédés, passant par des voies identiques, elle aboutit cependant à des conclusions divergentes. Si ce travail n'était déjà aussi long, on pourrait montrer par où diffèrent ces deux doc-

(1) Arnou, *Désir de Dieu*, p. 309.

(2) Plotin a-t-il fait l'expérience de ce qu'il décrit ? Porphyre connaît quatre cas où son maître semble avoir éprouvé cet état extatique. Plotin lui-même parle avec la conviction et la certitude de quelqu'un qui a vu. Expliquer ce phénomène par des troubles d'imagination est un peu simpliste. De par ailleurs il est difficile d'interpréter avec précision les textes des Ennéades. Plotin affirme la supériorité et la béatitude de ses visions. Mais il se contente de comparaisons pour les expliquer, souvent de comparaisons empruntées aux cérémonies sacrées et à l'initiation mystique. On ne distingue pas toujours ce qui est exemple de ce qui est application. Mais est-il impossible psychologiquement que certaines âmes, dans des circonstances sans doute fort rares, grâce à une habitude d'intense recueillement et de concentration, puissent arriver parfois à se saisir comme dans un éclair, par un acte intuitif qui exclut tout procédé d'abstraction ? C'est vers cette solution que penche le P. Arnou. On ne voit pas qu'elle soit *a priori* insoutenable et les progrès de la psychologie pourraient peut être en vérifier le bien-fondé. Cf. *Désir de Dieu*, p. 272 à 283.

trines religieuses et comment l'esprit néo-platonicien qui est par tant de côtés l'épanouissement normal du platonisme, s'en sépare ici profondément. Je me contenterai d'indications, quitte à développer plus tard un sujet intéressant pour ceux qui aiment à suivre la filiation des idées. On parle parfois de Platon mystique : l'expression est à moitié exacte, si l'on entend par là un mode de pensée analogue à celui de Plotin. Oui, Platon parle aussi de « purifications », il exhorte à la « fuite du corps », au silence des sens ; il exige des philosophes une discipline austère qui apprenne à l'intelligence à s'exercer en renonçant à des points de départ d'origine matérielle, et, avant Plotin, il distingue une double dialectique, l'une inférieure, basée sur le sensible, l'autre supérieure, en faisant complètement abstraction (1). Il recommande encore la ressemblance avec Dieu (ὁμοίωσις θεῷ, *Théétète* 176 B). Mais il s'agit non d'un terme suprême à atteindre, de l'union ineffable de Plotin : c'est par la pratique des vertus que se réalise cette ressemblance et elle est un moyen pour parvenir à la parfaite connaissance, une voie qui permettra à « l'œil de l'âme » de contempler la vérité. Cet ascétisme aboutit à l'union du νοῦς avec les Idées, mais tandis que Plotin paraît absorber l'âme en Dieu dans cette union extatique et veut qu'elle suspende toutes ses fonctions intellectuelles pour s'élever au-dessus de ses propres moyens, Platon reste foncièrement rationaliste. L'intuition intellectuelle est un mode supérieur de connaissance, mais un mode humain qui ne transporte nullement l'esprit au-dessus de lui-même : c'en est au contraire le perfectionnement ; le sujet garde toujours claire conscience de son acte et se distingue très nettement de son objet. L'état de possession, décrit par Plotin, est plutôt considéré par Platon comme un état inférieur. Le philosophe athénien ne fait pas grand cas de ce délire enthousiaste, de cette sorte de ravissement où la divinité semble se substituer à la raison : là n'est pas la vraie connaissance. Tout au plus en serait-ce une imitation ou parfois peut-être un moyen d'y parvenir. Enfin Plotin ayant mené l'âme jusqu'à la vision veut qu'elle s'y abandonne le plus possible sans retour. Redescendre dans la sphère des apparences sensibles constitue pour elle une déchéance. Platon, au contraire, demande au philosophe qui a vu la vérité de revenir dans ce monde et de communiquer à ses semblables les lumières qu'il a reçues. Celui dont la raison a été initiée aux mystères des réalités sans voile ne doit pas se

(1) Platon, *Républ.*, L. VII et Plotin, *Ennéades*, I, 3. 1 . VI, 5, 2.

perdre dans une méditation égoïste et stérile, mais il a contemplé pour agir et pour diriger : le plus grand parmi les spéculatifs sera aussi le plus compétent parmi les organisateurs (1).

On aimerait encore à savoir quels rapports existent entre cette mystique néo-platonicienne et la mystique chrétienne. Un travail d'ensemble qui ne soit pas superficiel exige tout d'abord une série de monographies et d'études indépendantes. La tâche est immense, mais ce n'est qu'en déblayant ainsi peu à peu le terrain et en multipliant les analyses de détail qu'on rendra possible une synthèse solide. On comprendra que je renonce à essayer même quelque chose d'approchant. Je livre simplement au lecteur, avant de terminer, quelques réflexions qui me sont suggérées par le livre du P. Arnou. Certaines différences sont d'abord manifestes qui permettent de distinguer radicalement les deux mystiques. Si Plotin n'est pas, de volonté, panthéiste, sa doctrine conduit du moins logiquement à l'identité de Dieu et de la créature : très légitimement un Spinoza ou un Hegel ont pu se réclamer de son esprit. Les écrivains chrétiens se sont toujours efforcés, au contraire, de concilier leurs formules avec les exigences du dogme et de transformer ou d'expliquer les expressions plotiniennes conformément à l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Le philosophe alexandrin semble faire de cet état d'union une conquête de l'âme possible à tous ; il suffit de vouloir, et par un simple effort personnel on goûtera Dieu. L'idée de grâce, de don gratuit, paraît à peu près absente de son œuvre, si bien que ce contact supra-rationnel de l'âme avec son Bien est accessible dès ce monde à qui prend les moyens ; il est normal et souverainement désirable. Les mystiques chrétiens, eux, ont toujours considéré l'élévation à cette connaissance de Dieu comme une faveur gratuite qui n'est pas donnée à tous, qui reste même le privilège d'un petit nombre. Il n'y a pas de méthode certaine pour y parvenir, et, du reste, ce n'est pas en cela que consiste la perfection, mais dans la pure conformité à la volonté divine. L'union extatique est pour une autre vie : ici-bas la voie la plus commune et peut-être la plus sûre, est la foi, l'intelligence de Dieu « per speculum in aenigmate. » Enfin même ces faveurs sublimes, quand elles sont accordées à des âmes choisies, ne sont pas le but suprême : elles ne dispensent pas des vertus, et surtout elles n'isolent pas dans un égoïsme transcendant. Elles sont plutôt une source féconde d'ac-

(1) *Républ.*, L. VII.

tion : ceux qui ont vu redescendront vers les prisonniers de la caverne, pour parler le langage de Platon, et dépenseront à leur service les trésors d'énergie puisés dans la contemplation : « La soif des âmes est l'attrait que le Seigneur m'a donné (1) », disait Sainte Thérèse, et ailleurs, écartant la crainte qui pourrait détourner le privilégié de Dieu de ce retour vers les choses terrestres, elle ajoute : « Le contact de leurs mondanités et de leurs vices ne lui fera aucune fâcheuse impression : loin de lui nuire, il lui sera utile, en lui imprimant un nouvel élan vers la sainteté. De telles âmes sont déjà fortes, et Dieu a fait choix d'elles pour travailler au bien des autres ; mais cette force, je le répète, n'émane que de lui (2) ».

Parmi les formes chrétiennes de la mystique, on rapprocherait plutôt de celle de Plotin la forme hétérodoxe du quiétisme : ici et là mêmes exagérations sur l'excellence et la supériorité de cet état extraordinaire, sur la possibilité donnée à tous d'y parvenir, sur le dégoût de l'action et la passivité recherchée et voulue qui abolit tout mouvement, amortit le vouloir, supprime l'exercice de la vertu.

Ces brèves réflexions, forcément incomplètes, peuvent suggérer quelques divergences qui mettent une barrière entre la mystique païenne et la mystique chrétienne. Il n'en reste pas moins vrai que les ressemblances restent parfois frappantes, ressemblances surtout dans les expressions ou dans l'exposé systématique de la doctrine. L'influence néo-platonicienne est indéniable et s'est principalement exercée sur les auteurs chrétiens des premiers siècles vivant dans un milieu tout imprégné de philosophie grecque. Jusqu'à quel point et dans quelle mesure ? Des travaux comme ceux du P. Arnou aideront à en décider.

Vals, près Le Puy. Joseph Souilhé.

(1) *Fondations*, ch. 1.
(2) *Vie écrite par elle-même*, c. 21.

COMPTES RENDUS

J. Duperray. — *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul.* Gand, imp. « Veritas » et Lyon, librairie du Sacré-Cœur, 1920, 8°, XIII-204 p., 3 fr. 50.

« Page de théologie biblique », par la méthode qui y est suivie, la thèse de M. J. Duperray, se présente comme étant aussi, « par son objet, une étude de spiritualité ». Comme « théologie biblique », toutefois, elle est surtout un résumé et souvent une transcription de la *Théologie de saint Paul* du P. Prat (1). L'intérêt en est donc principalement d'ordre « spirituel ». L'auteur (*Introd. p.* VIII) a cru distinguer chez certains auteurs catholiques, même parmi les meilleurs, une certaine tendance au panthéisme (2). A côté (*p.* IX), il signale « l'erreur des protestants et des modernistes sur le Christ mystique » qui leur fait préférer « l'adhésion simple de la foi » à « la pratique de la loi ». De cette erreur lui semble dériver (*p.* X) « une tendance à opposer l'union du Christ à l'imitation du Christ, une tendance à réduire l'importance de l'exercice des vertus au profit d'une oraison

(1) Quatre chapitres : I. L'incorporation au Christ : le fait de l'union au Christ ; la nature de l'union au Christ ; les conséquences de l'union au Christ. — II. La vie dans le Christ. — III. La glorification dans le Christ. — IV. Le Christ dans la vie de saint Paul. — Suivent, en appendice, trois notes fort intéressantes sur A) : L'analogie de la greffe dans saint Paul ; B) : Le sens du passage I *Cor.* II, 2 ; C) : L'humilité d'après saint Paul.

(2) L'auteur cite à ce propos (des « expressions panthéistes ») Mgr de Ségur et le P. Surin, p. VIII. N'est-ce pas aller un peu loin ? Lui-même, dans sa conclusion, p. 186, comme « correctif à une piété devenue chez quelques-uns beaucoup trop individualiste », et comme « fondement d'une piété parfaitement sociable », propose « le Christ homme universel en qui nous sommes religieusement un... parce que de Dieu, du Christ et de nous tous, si nous y consentons, il se fait un vivant immense, immensément multiple et cependant un »... Y a-t-il si loin de ces expressions à celles du P. Surin ou de Mgr de Ségur ?

plus ou moins affectueuse, d'un abandon imaginaire et d'une union vague ». C'est sur les questions mêmes qui donnent lieu à ces « déviations principales de la spiritualité », qu'il se propose de rechercher la pensée de saint Paul. Résolu d'ailleurs à rester en dehors des controverses d'école, il promet dès l'abord que, pour dégager cette pensée dans toute sa complexité, il saura en respecter jusqu'à l'imprécision (*p.* XI).

La promesse semble très exactement tenue ; l'auteur n'a pas dépassé son but. Du moins l'a-t-il atteint en dégageant ce qu'il appelle (p. 70) « le principe et les principales directives de l'ascèse catholique » d'après saint Paul. L'incorporation au Christ qui s'inaugure au baptême étant à la fois un mystère de mort et un mystère de vie, l'ascèse catholique est simultanément une œuvre de mort et de vie, un programme de mortification et de libération... La mort est le moyen pour arriver à la vie, qui est la fin. Le chrétien travaille à l'épanouissement, à l'embellisement de son âme. « L'homme intérieur » s'élève sur les ruines de « l'homme extérieur », notre ascèse n'est pas destructrice, mais constructice » Aussi, « n'est-ce pas par une simple adhésion de foi au Christ mort et ressuscité que le chrétien s'approprie ces fruits de mort et de vie... C'est par la pratique des vertus, c'est par l'*imitation du Christ* à chaque instant que le chrétien « réalise » la grâce de son baptême.... « Travaillant toute sa vie à en accomplir en lui la signification, il devra à la suite du Christ souffrir comme lui, mourir comme lui à tout ce qui est étranger à la vie nouvelle » qu'il a reçue au baptême. A ce prix seulement « s'opérera en lui à la longue le mystère de la Passion et de la Résurrection du Sauveur » dont le baptême est le symbole ; au lieu de les « imiter comme une copie ou un Christ en miniature, il les prolongera, les continuera comme le membre suit la tête » et ainsi « la doctrine de l'incorporation au Christ » cessera-t-elle d'être « une simple comparaison » pour devenir « une réalité » (p. 71).

Le chapitre second est spécialement consacré à cette *imitation du Christ*. C'est où l'on attendrait une explication nette sur cette « tendance à opposer l'union du Christ à l'imitation du Christ », que l'auteur a signalée comme dérivant de l'erreur protestante et moderniste. Mais c'est où, sans doute, il a craint de dépasser son but. Certaines notions que son étude semblait devoir l'amener à clarifier, demeurent particulièrement imprécises.

Le « Christ mystique » est pris, non plus au sens de ce « corps mystique » dont nous sommes les membres et le « Christ naturel » le chef, mais au sens du Christ ressuscité et glorieux ; et c'est surtout le « Christ mystique » ainsi entendu que, par opposition au Christ historique et au Christ naturel, le chrétien doit se proposer d'imiter : « Le Christ dont saint Paul nous recommande l'imitation, n'est pas

seulement Jésus dans sa vie terrestre passée, c'est Jésus-Christ, tête du « corps mystique », Jésus ressuscité et vivant glorieux à la droite du Père (p. 87-88). « C'est à travers le Christ mystique que [Paul] aperçoit le Christ historique, comme un moment détaché de la vie de celui qui est toujours vivant. Mais ce que le souvenir du Christ naturel perd, la réalité du Christ mystique le gagne » (p. 89). Plusieurs, nous le craignons, se demanderont ce que cela veut dire. Et de même à propos de ces phrases, qui cependant résument et concluent : « Saint Paul invite ses chrétiens sitôt baptisés, non plus seulement à imiter mais à reproduire pour leur compte les mystères du Christ mort et ressuscité; dès ce moment, à avoir les sentiments (mort au péché, vie en Dieu) du Christ ; à s'unir au Christ par la participation directe de son Esprit vivant en eux ; à tendre non plus seulement à l'imitation mais à l'union mystique au Christ vivant lui-même dans le chrétien » (p. 92). Qu'est-ce que cette distinction entre l'imitation du Christ et la reproduction par le chrétien lui-même des mystères du Christ mort et ressuscité ? Que cette invitation à la participation directe de l'Esprit vivant en nous, comme au moyen de nous unir au Christ ? Que cette union mystique au Christ vivant déjà dans le chrétien, qui s'ajoute à son imitation ? De cette « union », pour en expliquer la nature, on a dit seulement (p. 30) qu'elle était « mystérieuse et surnaturelle », ce qui n'est pas pour en donner une idée fort claire; et comme, d'autre part, cette « imitation » comporte déjà une « imitation profonde des sentiments intérieurs du Christ dans ses grands mystères, du Christ dans sa préexistence divine, du Christ dans ses grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, surtout du Christ mystique » (p. 92), l'on a quelque peine à se retrouver parmi ces mots qui en imposent : l'impression finale est plutôt celle d'une pensée qui n'arrive pas à se définir.

Du moins, l'imitation du Christ ainsi dégagée de saint Paul ne saurait-elle se confondre avec celles qu'on oppose parfois à l'union au Christ. L'auteur, nous l'avons dit, voit dans cette opposition une conséquence de l'erreur protestante et moderniste. Et dans ces milieux, en effet, il est classique de dénoncer ce qu'on appelle « l'imitation ascétique » du Christ comme une des déformations les plus monstrueuses de l'esprit du Nouveau Testament. C'est celle qui a prévalu au Moyen-Age et qui consiste à s'éprendre de certains traits de la vie du Christ pour s'appliquer à les copier et à les reproduire en soi. Elle se personnifie, dit-on, en saint François d'Assise (1); l'Imitation de J. C.

(1) « The relation of His followers to Jesus is something more than that of those who are striving to copy a model. Christ is example in a deeper sense... An example for personal life must in any case be something better than a mould for the multiplication of its own form... The

elle-même en porte encore la trace (1) et il a fallu Luther (2), avec son retour à l'union au Christ par la foi, pour rendre au monde le sens exact de ce que comporte ou représente la véritable imitation du Christ. Prendre exemple sur Lui et « marcher en Lui » ne consiste pas « à le copier au sens étroit de ce mot, mais à recevoir son Esprit, à se pénétrer de sa pensée, et à le laisser se former en nous » (3). Manifestement M. Duperray s'est appliqué à montrer que l'imitation du Christ d'après saint Paul, tout en étant à base d'ascétisme, ne saurait, néanmoins, donner prétexte à l'opposition ainsi établie entre une copie toute formelle de ses gestes et une union profonde avec sa personne. A ce point de vue sa pensée est fort nette et personne ne saurait s'y méprendre.

Il est vrai que lui aussi écarte comme étrangère à la pensée de saint Paul ce qu'il appelle une « copie étroite des gestes extérieurs de la vie terrestre du Christ historique » (p. 92). Il parle à ce propos d' « imitation servile... (p. 91), mesquine..., superficielle, par le dehors » (p. 86), s'attachant à « relever tel ou tel menu geste de la vie terrestre du Christ » (p. 84) afin de l'imiter « comme une copie ou un Christ en miniature » (p. 71). Et plusieurs de ces expressions rappellent sans doute les traits mêmes sous lesquels on se plait ailleurs à représenter l'imitation ascétique et catholique du Christ. Mais ici l'imitation ainsi qualifiée est purement schématique ; le relief qui lui est donné n'est que pour faire ressortir le trait caractéristique de l'imitation recommandée par saint Paul, à savoir, « l'imitation profonde des sentiments intérieurs du Christ » (p. 92). Ce à quoi « s'occupe le disciple de Paul, c'est à prendre conscience chaque jour davantage de son union au Christ et à y répondre pour sa part de plus en plus par

conception of discipleship has sometimes been much distorted. In the Middle Ages the dominant thought was asceticism. The ascetic imitation of Christ, of which St Francis is the most noteworthy example, selects certain traits in His life, and by undue emphasis upon these, toget her with a neglect of others, produced a distorted image... These three [il vient de signaler deux autres conceptions] are perhaps the most important types of perversion of the N. T. idea of Christ's exampleship. » J. R. VAN PELT, art. *Example* dans le *Dictionary of Christ and the Gospels* de HASTINGS, I, 3 et 5 ; vol. I. p. 556[b] et 557[a]. Cf. aussi R. MACKINTOSH, art. *Imitation* dans le même *Dictionary*, p. 780-781.

(1) *Ibid.* p. 557[b] et 780[b].

(2) « Where St Francis failed, Luther triumphed » (MACKINTOSH, *loc. cit.*, p. 780[b].

(3) « To do all « in the name of the Lord Jesus »... just this, after all, is what is meant by following Christ. Our task is not in the narrower sense to copy Him but to receive His Spirit, to understand His mind, to let Him be formed within uns. So we shall also « walk in Him » (VAN PELT, *loc. cit.*, p. 557[a]).

l'imitation des grands sentiments du Christ mort et ressuscité » (p. 88). Que pareille préoccupation ne soit pas exclusive d'une application à reproduire aussi tel ou tel des traits extérieurs de la vie du Christ ; qu'elle ait été en fait la préoccupation constante des grands représentants de l'ascétisme catholique, l'auteur n'avait pas à le montrer. A l'occasion et en note (p. 86), il rappelle que la doctrine de M. Olier, avec sa distinction dans le Christ d'une « vie intérieure » et d'une « vie extérieure » est une excellente illustration de la pensée de saint Paul. Il signale de même (p. 112), les rapprochements à faire entre la doctrine spirituelle de saint Paul et celle des « *Exercices spirituels* » de saint Ignace. Mais était-il indispensable d'insister davantage ? Pour trouver de la mesquinerie ou de la servilité au « *quid nunc Christus ?* » de saint Vincent de Paul (1), il faudrait ne rien savoir de sa vie et de son cœur ; et pour montrer par contre le sens profond où l'entendaient ceux à qui il le donnait pour mot d'ordre, il suffirait de ces deux phrases relevées au hasard dans la lettre d'une de ses correspondantes : « J'ai été deux fois visiter les prisonniers, dans cette pensée que Notre Seigneur disait en l'Evangile : j'ai été prisonnier..... Je suis prête à tout perdre et tout quitter, préférant l'humilité à toutes les consolations et biens. L'exemple de mon Sauveur est bien puissant, qui a quitté le sein de son Père pour la venir pratiquer dans la pauvreté et

(1) « Dans tous ses actes publics ou privés, dans toutes ses déterminations, Jésus-Christ était le grand livre qu'il consultait, le miroir dans lequel il ne cessait de regarder, le modèle auquel il tâchait de se conformer aussi parfaitement qu'il en était capable : « Comment Notre-Seigneur eût-il parlé ou agi dans cette occasion ? De quelle façon ferait-il ceci ou cela ? *Quid nunc Christus ?* » (*Saint Vincent de Paul et le sacerdoce*, par un prêtre de la Congrégation de la Mission, 1900, p. 152).

« Le secret de sa puissance civilisatrice et sacerdotale se trouve dans les paroles qu'on lui entendait souvent répéter : *Rien ne lui plaisait qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il s'efforçait d'imiter en toutes choses*. Que ferait que dirait Notre-Seigneur, s'il vivait à ma place ? Voilà la question qu'il se posait et il réglait sa conduite sur les exemples du Sauveur. » (Lettre du cardinal Richard à son clergé, citée dans l'ouvrage ci-dessus, p 3). Le tout d'après Abelly : *La Vie du vénérable Vincent de Paul*, l. III, ch. 8, éd. de 1664, t. II, p. 87. Le même Abelly, dit encore de lui : « Ayant très sagement jugé qu'il ne pouvait marcher ni conduire les autres par une voye plus droite ny plus assurée, que par celle que céluy qui est le Verbe et la Sagesse de Dieu mesme lui avoit tracée par ses exemples et par ses paroles, lesquelles pour cet effet il avoit toujours présentes en son esprit, pour se *mouler* et *former* en tout ce qu'il disoit et faisoit sur cet Original de toute vertu et sainteté » (liv. III, ch. 24, p. 332).

anéantissement » (1). On reconnaît saint Paul (2), et aussi saint Grégoire le Grand : *Dominus et Salvator noster, fratres carissimi, aliquando nos sermonibus, aliquando vero operibus admonet. Ipsa etenim facta ejus præcepta sunt, quia, dum aliquid tacitus facit, quid agere debeamus innotescit* (3). La méditation des mystères du Rosaire, si caractéristique, elle aussi, de la piété catholique, n'exclut pas non plus, que l'on sache, la pénétration des sentiments intimes du Christ mort et ressuscité. On se demande enfin comment saint François d'Assise a bien pu passer pour le représentant d'une imitation du Christ toute par l'extérieur : si personne jamais a paru rivaliser avec saint Paul dans l'attachement personnel et passionné au Christ, c'est bien celui qui, comme lui, a fait fi de tout ce qui n'est pas la connaissance et l'amour du crucifié. Aussi ne saurait-on, encore une fois, parler, à ces divers points de vue, de lacunes et de confusions dans la thèse de M. Duperray. Tout au plus peut-on trouver que son Introduction promettait davantage. On se fût attendu à une appréciation plus ferme de l'opposition que, dans certains milieux et d'après saint Paul, on se plait à établir entre « l'union au Christ » et « l'imitation du Christ », conçue à la manière de l'ascétisme catholique traditionnel ; mais, telle quelle, sa thèse est de nature à dissiper plus d'un malentendu. Elle attire fortement l'attention sur ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond dans la doctrine de saint Paul ; nous croyons qu'elle révèlera à plusieurs des points de vue qui leur échappent souvent.

Comme « étude de spiritualité », et pour avoir puisé à la vraie source, cet ouvrage d'un débutant est autrement suggestif et profond que ceux de plus d'un maître.

Enghien (Belgique). Paul Galtier.

Dr H. F. Müller. — *Dionysios. Proklos. Plotinos. — Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie.* (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Bd. XX, Heft 3-4) Münster i. W., Aschendorff, 1918, 8°, 15 m.

Le Docteur Müller, pendant près de cinquante ans, s'est occupé de Plotin, dès 1877 dans les « Iahresberichte » du Philologus, en 1878

(1) Mme Goussault ; d'Angers, le 13 avril 1633, dans Coste : *Saint Vincent de Paul, Correspondance*, t. I, p. 194 et 195.

(2) II Cor. VIII. 7-9. — M. D. (p. 84) cite ce passage comme caractéristique de « la façon dont saint Paul parle de l'imitation du Christ ».

(3) In evang. hom. XVII (au bréviaire romain, 7e leçon du commun des Evangélistes).

par une traduction allemande des Ennéades, et depuis, dans de nombreux articles soit du Philologus, soit de l'Hermès, soit du Reinisches Museum. — On aime à parler de ce qu'on sait. Bien que le titre de la nouvelle publication annonce une étude comparée de Plotin, Proclus et Denys, Plotin occupe encore ici très large place. L'auteur en parle en homme compétent, sans ouvrir cependant aucune vue nouvelle ou particulièrement suggestive. Au sujet de Proclus, rien non plus qui marque un progrès important sur le livre du Docteur Koch (1). Denys mérite de nous arrêter plus longtemps.

Disons le tout de suite, l'Aréopagite était habitué à plus d'admiration : sa renommée ne gagnera rien ici. D'une main audacieuse le Dr Müller lui arrache les plumes glorieuses dont une tradition séculaire l'avait paré et il ne lui reconnaît en propre que l'enflure des formules, des apparences de profondeur, une scolastique décevante, une tendance à la mystagogie et à la magie où se marquerait un recul regrettable de la mystique. En somme, le jugement se résumerait assez bien ainsi : ce qu'il y a d'intéressant dans l'œuvre de Denys ne lui appartient pas, et ce qui lui appartient n'est pas intéressant. La sévérité prend même dans la conclusion (p. 110) une forme quelque peu brutale. « Je ne puis me défendre de l'impression que dans les écrits aréopagitiques nous avons affaire à un homme de caractère douteux, qui n'est ni philosophe, ni théologien... »

De cette critique véhémente retenons, pour les discuter, trois affirmations :

1. Denys dépend directement de Plotin ;
2. Denys n'est pas du tout original dans ses doctrines mystiques ;
3. Bien plus, Denys n'a pas su se défendre contre les entraînements de la magie ; sa mystique est déjà une mystique de décadence.

1. Le pseudo-aréopagite doit beaucoup à la philosophie néoplatonicienne. Il y a très longtemps qu'on s'en doute et assez longtemps qu'on n'en doute plus. Mais que Denys ait « vu beaucoup de choses à travers les lunettes de Proclus », le Docteur Müller pense que ce n'est pas assez dire. C'est de Plotin qu'il dépendrait, non seulement par l'intermédiaire de Proclus, mais directement : « Il a connu Plotin lui-même et l'a utilisé abondamment » (p. 36).

A l'appui de cette thèse on apporte des analogies doctrinales (et ce n'est pas difficile), concernant la Providence et le Mal, le Bien et le Beau, l'Amour... La liste pourrait être beaucoup plus longue : il y a là une parenté incontestable. Mais autre est la question. Pour établir la dépendance directe que l'on soutient, il eût fallu démontrer que ces doc-

(1) Hugo Koch. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen.* Mainz, 1900.

trines ne se rencontrent que chez Plotin, il eût fallu dresser une liste complète, non seulement des doctrines semblables, mais des textes dont la formule est copiée ou imitée de très près, ou, si la formule est différente, nous donner raison des divergences ; il eût fallu nous mettre sous les yeux les pièces du procès, en deux colonnes. Faute de quoi, la preuve reste insuffisante. Très hasardée aussi — bien que très modestement exprimée et plutôt suggérée — la conjecture qui voudrait retrouver Plotin dans le très énigmatique Hiérothée. Comment la recevoir, sans laisser tomber la plupart des traits sous lesquels Denys nous présente son maître vénéré, sa dignité de « hiérarque », son enseignement sur Jésus et l'Incarnation. On répondra que tout cela est fiction et supercherie. Peut-être, mais avouons alors que les bases nous manquent pour poser un jugement.

Proclus et Denys n'ont-ils rien ajouté de leur cru ? Si, répond M. M..., l'un sa rhétorique emphatique, l'autre son enflure verbale. Est-ce vraiment tout ? C'est tout. Denys laboure avec les bœufs de Plotin, mais il ne va pas plus loin, au contraire ! « Nulle part et en rien il n'est original, sauf dans les mots qu'il prend volontiers pour des pensées » (p. 119) (1). C'est sommaire. N'y a-t-il vraiment aucune originalité dans les idées mystiques de Denys ?

2. Personne, je pense, ne voudrait aujourd'hui reprendre à son compte l'opinion du Père Balthazar Cordier qui, à une époque où l'on ne pensait pas encore à comparer Denys avec Proclus et Plotin, n'hésitait pas à dire des écrits aréopagitiques : « Ex quibus ceterisque scriptis ejus omnibus liquido constat S. Dionysium nil nisi e verbo Dei depromptum afferre. » (P. G. t. 3. col 79). Non ! Les livres saints ne sont pas son unique source. Tant s'en faut ! Du moins l'ont-ils amené à modifier assez sensiblement l'esprit général du système néoplatonicien. Si l'on s'attache aux détails, on est frappé des analogies ; si l'on recherche l'inspiration profonde, les divergences apparaissent également profondes.

C'est dans les Livres saints que Denys trouve la notion d'un Dieu beaucoup moins impersonnel que le Dieu des Ennéades, amour agissant, pénétré de « philanthropie », salut et rédemption de tous les êtres qu'il conserve ou rétablit dans leur perfection. C'est dans l'épitre de Saint Jacques qu'il lit : « Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières » ; et il en déduit la

(1) Une seule fois M. M. paraît sur le point de reconnaître à Denys un semblant d'originalité. A propos du passage *de div. nom.* VII. 3, il remarque (p. 71) : « Nous avons ici à ma connaissance pour la première fois la formule scolastique si souvent usitée plus tard de la connaissance de Dieu via negationis, eminentiae, causalitatis ». Encore Plotin avait-il même ici préparé les voies ..

gratuité des faveurs divines qui préparent ou consomment l'union. Voilà un point fort important et une divergence fondamentale avec Plotin. On chercherait vainement dans les Ennéades une doctrine de la grâce : l'union de l'homme avec Dieu y est le résultat des efforts de l'homme. Au contraire, je pense que, pour rester dans la vérité de l'interprétation, il faut réintégrer les idées mystiques de Denys dans sa doctrine de la grâce.

La « divinisation » en effet est un don qui vient de la bienveillance divine, [Denys l'appelle parfois χάρις (1)] : c'est Dieu qui nous fait part de ses biens, Dieu qui, par amour pour les hommes, a voulu s'unir à notre humanité déchue, et qui par suite nous permet de participer à sa divinité, puisque nous sommes de même race que lui (2). L'effet de ce « don sacré » (3) sur l'âme est de la concentrer, et, la simplifiant, de la rendre plus semblable à l'Un, de la diviniser (4).

Comment s'opère cette unification ? Elle commence avec « l'illumination » (c'est à-dire, le baptême), qui nous introduit dans l'ordre de « la divinisation », en « bâtissant » notre être divin. Denys trouve ici une expression énergique qui n'est pas dans le style de Plotin : τοῦ εἶναι θείως ἡμᾶς ἀρρητοτάτη δημιουργία. C'est le premier stade, car avant d'agir divinement, il faut être divinement (5). — L'unification s'achève ici-bas par l'Eucharistie (6), qui nous met en communion parfaite avec Dieu, le rôle de tous les sacrements étant d'unifier nos âmes dispersées dans le sensible et par cette surnaturelle unification de nous unir ou de perfectionner notre union avec l'Un (7).

Cette « divinisation » est-elle un état « mystique » ? Denys l'affirme, mais quel sens donne-t-il à ce mot ? Il suffit ici de noter qu'il ne trace pas de frontières entre le premier degré de la « divinisation » et cette connaissance extraordinaire des choses divines que, sans la décrire avec précision, la « *Theologia mystica* » et la cinquième lettre « *à Dorothée* » appellent la divine ténèbre. L'une est dans le prolongement de l'autre. Je n'insiste pas, désirant seulement attirer l'attention sur une originalité qu'on mettait en doute.

Bien que Denys exalte parfois (et l'on sent alors davantage l'influence néoplatonicienne) le rôle de la préparation et de l'initiative humaine, il faut dire que pour lui la ressemblance avec Dieu et

(1) *Eccl. hierarch.* IV. 10. (Cf. *Cœl. hierarch.* I. 1 ; *Eccl. hierarch.* I. 5 ; I. 3.
(2) *Eccl. hierarch.* III. 11.
(3) *Eccl. hierarch.* I. 5.
(4) *Eccl. hierarch.* III. 1 ; *div. nom.* I. 4.
(5) *Eccl. hierarch.* II. 1.
(6) *Eccl. hierarch.* III. 11.
(7) *Eccl. hierarch.* III. 1.

l'union n'est pas purement une conquête de l'homme, mais un don de la bienveillance divine qui communique ses illuminations transformantes, par le moyen des sacrements, à travers les divers degrés de la hiérarchie, chacun ne transmettant que ce qu'il a *reçu* soit pour purifier les âmes, soit pour les éclairer, soit pour achever en elles l'œuvre de perfection et d'union. On ne pouvait mettre plus en relief l'aspect social et le caractère gratuit, surnaturel, beaucoup plus passif qu'actif de la « divinisation » (1). Denys n'a pas trouvé cela dans Plotin.

3. M. Müller voit là une déchéance de la doctrine mystique. Il parle de théurgie. Denys assigne, il est vrai, comme but à toute hiérarchie ecclésiastique ou angélique la θεουργικὴ ἐπιστήμη (2). Mais cette « science théurgique » est, en un sens proche de l'étymologie, la science de l'action divine, de cette action spécifiquement divine qu'est la « divinisation », et non pas une forme de la magie. Ce qui choque le Dr Müller — il y revient avec insistance, — c'est « le symbolisme mystico-allégorique et l'efficacité des sacrements qui opèrent comme magiquement » (p. 107). Et parce qu'elle est injuste, et en raison du considérant qui prétend la justifier, l'accusation doit être relevée.

Dans son goût pour l'allégorie, Denys s'est laissé entraîner à des explications qui nous semblent tirées... de trop loin ; soit ! c'est une mode qui a passé, pour faire place à d'autres. Mais si le Dr Müller entend incriminer en général le symbolisme liturgique des cérémonies, des ordres, de la hiérarchie, surtout s'il s'étonne du rôle sanctificateur des intermédiaires institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ et de leur efficacité pour unir l'âme à Dieu, voilà un étonnement qui étonne dans une publication parue sous un patronage catholique. Quand Denys affirme que la hiérarchie a été instituée pour déifier les hommes (3) et que le rôle des sacrements est de sanctifier, il ne fait que répéter l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Admît-il même une action réelle, immédiate, du rite, ce qu'en termes d'école on appelle la causalité physique des sacrements, aucun catholique n'aurait encore le droit pour autant de l'accuser de magie, puisqu'il tiendrait une opinion probable. Ici encore la sévérité est proche de l'injustice.

En somme, si l'on trouve dans le travail du Dr Müller, un exposé exact et clair des théories de Plotin, les difficiles problèmes que soulèvent les écrits aréopagitiques, loin d'être résolus, pour la plupart n'y sont même pas posés. Comment pourraient-ils l'être, alors que trois

(1) Il est instructif de comparer à cet égard deux textes parallèles : *cœl. hierarch.* III. 2, et *eccl. hierarch.* I. 2. Remarquer les passifs ἀναχθῆναι, τελεσθῆναι. Le hiérarque ne fait que transmettre « la sacrée divinisation qu'il a reçue de Dieu ».

(2) *Eccl. hierarch.* I. 1.

(3) *Eccl. hierarch.* I. 3 ; II. 1.

pages à peine sont consacrées aux doctrines mystiques de Denys ? — C'est même trop peu pour justifier des appréciations qui ne pèchent point par excès de bienveillance. Sans doute il n'est pas mauvais que soit modéré l'engouement imprudent qui célèbre encore parfois en Denys le créateur des spéculations mystiques et le mystique chrétien par excellence ; mais c'est un tort de ne pas reconnaître, même s'il n'est pas toujours parfaitement heureux, un méritoire effort de synthèse. La pénétration de l'esprit chrétien dans les théories néoplatoniciennes mérite d'être étudiée de très près et avec sérénité.

Florennes (Belgique). René Arnou.

CHRONIQUE

Actes du S. Siège.

Le 21 septembre 1921, le Pape Benoît XV, d'heureuse mémoire, envoyait au R. P. Bernadot O.P. directeur de la *Vie spirituelle*, un bref fort élogieux qui fut publié dans le n° de décembre de la Revue (p. 161-163) et dans les *Acta apostolicae Sedis* (t. 13, p. 528). Nous en reproduisons ici les passages d'un intérêt plus général :

« Quandoquidem ad ea illustranda quae ad spiritum pertinent, in vita tum ascetica tum mystica, plurimum valere doctrinam S. Thomae nemo ignorat, Ipsique non semel, occasione data, professi sumus (1); idcirco libenti sane animo prima volumina commentarii « La Vie spirituelle », cui tu moderaris sapienter, pio muneri abs te nuper accepimus ; idem enim haec tua scriptio explicare contendit, quid scilicet luminis afferat in abstrusis huiusmodi quaestionibus princeps Scholasticorum. Huc accedit quod cum multi hac aetate supernaturalem vitam negligant, vel, eius loco, vanum quemdam colant mollemque pietatis sensum, necesse omnino est ut saepius recogitetur quid hac in re tradiderint, una cum Sacra Scriptura, sancti Patres, idque, Aquinate praesertim magistro, qui quidem ipsorum doctrinam *de elevatione vitae supernaturalis* tam lucide exposuit ; ac praeterea quibus conditionibus proficiat *gratia virtutum et donorum Sancti Spiritus* quorum perfectio *vita mystica* continetur... »

Quelques rééditions.

— M. le chanoine Saudreau vient de rééditer coup sur coup, en les revoyant et augmentant, les plus importants de ses nombreux ouvrages : *Les degrés de la Vie spirituelle*, 5e éd., Angers, Grassin, et Paris, Amat, 1920, 2 vol., 12°, 320 et 284 p., 13 fr. — *La Vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité*, 3e éd., mêmes éditeurs, 1921, 396 p., 7 fr. 50. — *L'état mys-*

(1) Entr'autre dans sa lettre autographe du 10 novembre 1919 au P. Marchetti, publiée ici même (1, 92-93).

tique, sa nature, ses phases, et les faits extraordinaires de la vie spirituelle. 2e éd., mêmes éditeurs, 1921, 380 p., 7 fr. 50. — Ce dernier ouvrage réunit fort heureusement en un seul volume deux livres publiés d'abord séparément par l'auteur, mais qui sont étroitement liés entre eux et se complètent de manière à former en réalité un traité de théologie mystique. C'est là, en effet, qu'il faudra aller chercher sous sa forme la plus précise et la plus technique la pensée de M. S. sur les grands problèmes de mystique spéculative. Dans la *Vie d'union* on a un dossier fort riche de textes relatifs à l'union mystique de l'âme avec Dieu, dossier qui forme en quelque sorte le recueil de pièces justificatives du volume précédent. Enfin les *Degrés* retracent les différentes étapes de la vie spirituelle, appliquant à la direction des âmes les principes établis dans les deux autres et les adaptant pratiquement à leurs différents états. C'est, on le voit, tout un ensemble doctrinal fort riche et fort complet.

On connaît les conclusions générales auxquelles une longue étude et une longue pratique a conduit M. S. Le point central en est, si je ne me trompe, une notion très large des *états mystiques* dans lesquels me paraisssent rentrer pour lui toutes les opérations de Dieu en l'âme qui ont un caractère un peu marqué de *passivité*. S'il parle d'une « connaissance mystérieuse de Dieu que les raisonnements n'engendrent pas » (*Etats*, p. 76), de « connaissance expérimentale de Dieu et [de] sentiment de sa présence » (*Ibid*, note 1), d'« illumination contemplative » et de « nouvelle manière de connaître Dieu » (p. 79), il refuse nettement de faire entrer dans les constitutifs essentiels de l'état mystique les faits de connaissance purement intellectuelle, indépendante des données sensibles, « angélique », qu'il admet seulement comme « faits extraordinaires » de la vie mystique (1) ; quant à une perception *immédiate* de l'Être divin, il n'admet pas qu'elle puisse exister en dehors de la vision béatifique. Il va plus loin et estime que « l'élément mystique ayant son siège, pour employer le mot consacré, dans la cîme de l'âme, est un *élément insensible*. On le connaît surtout par *les effets* » (*ibid.*, p. 77). « On ne peut donc regarder le sentiment de la présence de Dieu, quelle qu'en soit la nature, comme la caractéristique, la marque essentielle et distinctive des états mystiques, car alors il n'y aurait pas d'épreuves mystiques, et beaucoup d'états devraient être regardés comme non mystiques, qui le sont certainement » (p. 88). Logiquement, M. S. se refuse donc, à considérer comme essentielle à l'état mystique la « conscience de l'état

(1) M. S. me fait remarquer que dans un précédent article, je semble lui attribuer la négation de tout acte de connaissance « angélique » : je n'entendais parler que de connaissance « angélique » au sens de perception *immédiate*. Je regrette que ma phrase ait pu être interprétée autrement.

de grâce » (p. 81). Il résume sa propre position dans la *thèse* suivante (p. 79) : « Il y a dans l'état mystique et dans tout état mystique un double élément : une connaissance supérieure de Dieu, qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs, puis un amour irraisonné, mais très précieux que Dieu lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait s'élever. » Et (p. 76) il marque nettement que l'élément distinctif qui sépare les états mystiques du domaine de la simple ascèse, c'est ce dernier trait : la *passivité*, qui peut être, nous l'avons vu, consciente ou inconsciente, et dont le seul critère absolu sont *les effets*, c'est-à-dire « la pratique parfaite des vertus » si intimement liée avec l'état mystique que « l'un n'existerait pas sans l'autre. » (p. 78).

Toutes les conclusions de M. S. me paraissent, comme il le dit lui-même (Préface des *Etats*, p. 10), être de simples corollaires de cette définition des états mystiques qui, pratiquement, ne laisse plus guère de distinction entre cette notion et celle d' « union surnaturelle parfaite avec Dieu ». En effet, à cette union nous n'arriverons pas sans le secours d'une grâce très particulière que nos efforts seront toujours impuissants à nous procurer et que seule une gratuite prédilection de Dieu nous accordera ; cette union n'aura jamais lieu sans un développement en nous de la foi, de la docilité à la grâce, sous l'influence des dons du S. Esprit, sans des grâces très particulières de charité infuse. Tout le monde admet cela : si donc tel est l'état mystique, il est évident *par définition* qu'il ne peut y avoir de haute sainteté en dehors de lui. Il est évident aussi qu'il y aura difficilement place entre ses débuts et les oraisons discursives et affectives, pour une contemplation acquise ou active. Il est évident enfin que sur lui doivent se concentrer tous les efforts des âmes ferventes, puisqu'en s'identifiant avec l'union parfaite à Dieu, il s'identifie avec la sainteté elle-même.

Et, de fait, si on parcourt attentivement les dossiers constitués par M. S., on constatera vite que le choix des textes faits par lui suppose cette identification.

Mais, là aussi, me paraît être la vraie difficulté. On a déjà reproché à M. S. l'imprécision et le vague de cette notion d'*état mystique* qui est à la base de sa doctrine. Et on ne peut nier qu'en effet il soit difficile de la réduire à une définition technique et scolastique, ou tout au moins de donner une différence spécifique un peu nette : les expressions de « connaissance supérieure, mystérieuse », « amour ardent » et même la notion générale de « passivité » qui est commune à tout l'ordre surnaturel ne suffisent pas à cela. Et je comprends aisément que d'autres auteurs aient cherché (pas toujours heureusement peut-être) à préciser un peu.

Je sais bien la réponse que pourra faire M. S., savoir qu'il est vain

de chercher à préciser ce que les plus grands mystiques ont déclaré ne pouvoir eux-mêmes préciser, et ce qui par nature exclut toute précision technique.

Je ne discuterai pas ici cette question fort grave de la précision en mystique et je n'examinerai pas si peut-être ce n'est pas justement le rôle des théologiens de la mystique de prendre les données imprécices, familières, obscures, exprimées en métaphores concrètes ou conseils pratiques, que leur fournissent les mystiques, pour essayer à l'aide des données de la révélation et de la raison, d'aboutir à des formules plus précises, plus systématisées, plus scientifiques ; tout comme la dogmatique en général essaie de traduire en formules techniques le donné révélé concret et vécu. Je noterai seulement que si beaucoup de mystiques sont, en effet, fort imprécis, d'autres le sont beaucoup moins, des théologiens comme Tauler ou Ruysbroeck par exemple, ou une Sainte Thérèse. Le tout est d'étudier leurs textes un à un et de très près, et fort méthodiquement.

Je crois que là est la lacune principale des beaux ouvrages de M. S... Ses lectures et son érudition sont considérables, le nombre des textes réunis imposant : mais cette vaste enquête ne tient pas un compte suffisant des nuances, des différences, des oppositions parfois, qui séparent le vocabulaire des auteurs cités — ni du but visé par eux et des circonstances diverses qui viennent préciser la portée de chaque texte (1). On a trop l'impression d'un *plaidoyer* qui accumule les textes en faveur d'une thèse à défendre et pas assez celle d'une *enquête* théologique qui cherche d'abord uniquement à trouver ce qu'ont pensé les divers auteurs (2).

(1) Je ne parle pas de certaines vues historiques manifestement insoutenables, par exemple l'appendice I des *Etats* (p. 303-304) sur les écrits de Denys le mystique : ce ne sont pas seulement les protestants et les modernistes, ce sont les catholiques les plus authentiques comme le P. Stiglmayr, Bardenhewer, Tixeront, etc.. qui admettent l'influence considérable des écrits néoplatoniciens sur Denys et s'accordent pour placer la composition de ces écrits à la fin du Ve et au début du VIe siècle : la question, en ces termes, n'est plus ni discutée, ni discutable.

(2) Pourquoi faut-il ajouter que la même impression de *plaidoyer* (et pas au meilleur sens du mot) est aussi laissée au lecteur par les passages où M. S. discute les opinions de ses adversaires, même de ceux qui comme le P. Poulain ne sont plus là pour lui répondre. La note qui concerne ce dernier (*Etats*, p. 308-309), est-elle bien digne de celui qui l'a écrite ? Elle contient d'abord une inexactitude : « Quand le P. Poulain, dit-on, quitta Angers à l'âge de soixante ans, il ne s'était jamais encore occupé de la direction des âmes. » Or en 1901 (cf. la lettre citée ici-même, t. 2, p. 67) il pouvait parler des cas d'oraisons mystiques qu'il avait rencontrés « *depuis trente ans* », donc depuis l'âge de 35 ans. Mais surtout on estimera qu'il y a là des procédés de discussion qu'il nous vaudrait mieux laisser à d'autres.

M. S. nous dira que pour saisir la vraie pensée des maîtres une longue familiarité avec eux vaut mieux que le pesant et encombrant appareil de cent monographies critiques. Il y a bien une part de vrai dans cette réponse : l'érudition n'est pas tout, il s'en faut ; mais il reste que savoir ce qu'ont pensé exactement Denys, S. Thomas ou S. Jean de la Croix, est un problème d'histoire des idées, et que jusqu'ici on n'a pas trouvé d'autre moyen d'étudier sérieusement l'histoire des idées que de se condamner d'abord à de longues et ennuyeuses études de vocabulaire, à de patientes monographies d'auteurs et de doctrines particulières.

Et c'est précisément de constater le peu qui est encore fait en cet ordre d'idées pour les questions qui nous occupent ici, qui nous a amenés à prendre sur certains problèmes relevant de la tradition, l'attitude réservée et expectante qui a étonné, et presque scandalisé, tel de nos lecteurs (voir par ex. *Vie spirituelle*, mars 1922, p. 468-470).

— Dans son grand ouvrage en quatre volumes *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, le P. J. G. Arintero O. P. avait consacré le IIIe livre à l'*Evolución mística* : il nous donne aujourd'hui une réédition augmentée de ce volume qui forme du reste un tout indépendant (Salamanca, PP. Dominicos, 1921, 8°, 746 p., 9 pes.). Après avoir, dans une première partie, exposé ce qu'est la vie surnaturelle des âmes, ses opérations et les principes de sa croissance, il étudie dans les deux suivantes ce développement mystique dans l'individu et dans le corps de l'Eglise. On trouvera, dans ce volume, les mêmes qualités que dans les *Cuestiones místicas* du même auteur (R A M., 2, 178-187) : doctrine riche et ferme, exposition vivante, abondance de textes empruntés aux meilleurs mystiques. Ici moins de part est faite aux discussions, on a plutôt un large exposé embrassant en somme toute la vie spirituelle. Les positions doctrinales du reste sont les mêmes que dans l'ouvrage précédemment analysé ici : je n'y reviendrai donc pas.

Je m'arrêterai cependant sur un point, que le P. A. a touché de nouveau dans l'excellente revue Vida sobrenatural (février 1922, p. 146-159) à propos de la traduction espagnole publiée récemment de la *Vie de la M. Marie de Jésus* par le P. Suau : je veux parler de sa sévérité pour les directeurs qui, par ignorance ou étroitesse d'esprit, arrêtent les âmes dans la voie de la contemplation infuse : « La crasse ignorance des voies de Dieu, les continuelles imprudences et témérités, le manque de zèle — et peut-être les excès de zèle — et les vues basses et rampantes de tant de mauvais directeurs qui ne sentent ni ne connaissent, ni même cherchent à connaître, les choses de l'esprit, sont responsables devant Dieu de ce que l'immense majorité — 99 o/o selon le P. Godinez (*Theologia myst.* VIII, 1) — des âmes qui se trouvent en cette aridité (des purgations passives) au lieu de passer à l'état de contemplation auquel Dieu les appelle avec insistance, dé-

choient lamentablement de leur première ferveur en une tiédeur habitituelle ou retournent à une vie mondaine... » (p. 368).

Qu'il y ait des directeurs étroits, maladroits, ignorants et peu zélés, ce n'est, hélas, que trop vrai et trop fréquent. Que les directeurs parfaits soient très rares, ce n'est pas moins vrai. Que les bons directeurs ne soient pas tous également aptes à diriger toutes les âmes, c'est une conséquence inévitable de la diversité des tempéraments et des voies de Dieu. Que par suite de ces différences il arrive aux meilleurs directeurs d'être parfois une cause de souffrance pour les âmes qu'ils dirigent, sans qu'il y ait aucune faute de leur part, nul homme d'expérience ne le niera. Que des directeurs ignorants ou maladroits puissent gêner beaucoup et parfois même arrêter complètement la marche des âmes dans les voies mystiques où Dieu les appelle, ce serait aller contre toute la tradition spirituelle que de le nier. Mais encore ne faut-il pas exagérer : les mauvais directeurs ne sont qu'*une* des causes et *non la cause unique* des vocations mystiques manquées. Et la même expérience qui prouve leur triste pouvoir, prouve aussi que Dieu sait, quand il le veut, faire arriver les âmes à la contemplation la plus haute malgré toutes leurs maladresses.

Ajoutons qu'en présence de vocations extraordinaires comme celle de la M. Marie de Jésus, mère de plusieurs enfants encore jeunes et appelée à les quitter pour fonder un nouvel institut religieux, la prudence, non pas « humaine », mais la plus surnaturelle, a parfaitement pu justifier les épreuves et les délais imposés à la fondatrice des Répatrices ; l'exemple même de l'Eglise et sa sage lenteur à approuver des voies ou des congrégations nouvelles, en sont la meilleure preuve. « Pas de prudence contre Dieu ! » dit le P. A. (Vida sobrenat. p. 148) Evidemment : mais précisément pour les directeurs la grande question est de savoir si c'est Dieu qui parle. Ils le sauraient, répond-on, s'ils étaient des hommes intérieurs et dociles aux inspirations du Saint-Esprit qui leur feraient reconnaître sans hésiter la voix de Dieu : les âmes vraiment contemplatives ont un sûr instinct qui ne les trompe pas. — Quelquefois oui, mais pas toujours ; nous touchons là à une grande question : lorsqu'il s'agit de prononcer pratiquement sur l'authenticité et la légitimité des appels intérieurs de Dieu, à qui doit appartenir le dernier mot ? Est-ce à l'inspiration intérieure ou à l'autorité extérieure ? Sans doute celle-ci n'est pas infaillible dans les décisions qu'elle donne sur les cas particuliers, mais l'histoire nous montre les dangers d'en appeler des décisions de sa « prudence humaine » aux inspirations de l'esprit. Le P. A. le sait parfaitement et fait très exactement sa place à l'autorité extérieure, il est trop bon théologien pour agir autrement. Mais n'y a-t-il pas un grave danger à trop insister dans des livres destinés à la masse des âmes pieuses, sur l'inintelligence des directeurs qui leur ouvrent trop petites les portes

de la vie mystique? Les âmes ne sont-elles pas déjà trop souvent portées à regarder comme de petits esprits les directeurs qui se refusent à les suivre d'emblée dans leur vol sur les cimes? Et ne sait-on pas combien de lamentables illusions auraient été évitées avec moins d'enthousiasme et un peu plus de prudente réserve? Tout ceci, encore une fois, sans nier aucunement que des âmes contemplatives très authentiques aient été plus d'une fois entravées par des directeurs maladroits. Mais, je l'avouerai, on souffre un peu de voir ranger aussi lestement parmi ces directeurs inintelligents et despotiques un homme comme le P. Ginhac, qui assurément a dû se tromper plus d'une fois, comme tout le monde, mais à qui il paraît difficile de refuser cette intelligence des voies de Dieu, qui ne consiste pas nécessairement à suivre ceux qu'on dirige, fussent-ils des contemplatifs aussi authentiques et aussi élevés que la M. Marie de Jésus.

On regrettera surtout de voir un jugement si sévère appuyé sur des textes par trop incomplets. Par exemple *Vida Sobrenat.*, p. 154, le P. A. nous dit : « Ya el 62 mostraba [la fondatrice des Réparatrices] asustarse con aquella dirección « tan resuelta, *terrible* y santa » y el 65 añadía : « Va en aumento mi veneración hacia el P... Oh, qué santo es !... Pero qué *terrible !* » Voici maintenant les deux citations complètes telles qu'elles sont données dans le P. Suau (p. 195 de l'édition française) : « Ce cher Père, écrivait la religieuse en 1862, je ne sais où il mène une âme qui s'abandonne à cette direction *aussi bonne, aussi douce*, qu'elle est absolue, terrible et sainte. *Il passera dans l'avenir, bien certainement, au rang des Pères de la vie spirituelle les plus adroits et les plus avancés.* » — Et en 1865 : « Le Père *de mon âme* m'est tous les jours plus cher. Oh ! qu'il est saint, *qu'il est bon*, mais qu'il est terrible ». C'est le P. A. qui souligne le mot *terrible* en espagnol et moi qui souligne les expressions supprimées. On avouera que le passage complet rend un son assez différent.

Je n'ai déjà que trop insisté. Je veux seulement en terminant m'unir aux remarques fort justes pour le fond, bien que de forme un peu vive, que fait le P. A. (Vida, p. 156) sur les dangers d'une direction exclusiviste et « monopolisée ». Ces conseils sont ceux mêmes que S. Ignace a laissés à ses religieux. Le premier, en effet, que je sache, parmi les fondateurs d'ordres, il a défendu à ses fils d'accepter la direction ordinaire (encore bien moins exclusive) d'aucune communauté. Et, de fait, bien que nombre de congrégations modernes, les Réparatrices entr'autres, aient adopté comme règle le *Sommaire des Constitutions* de la Compagnie de Jésus, celle-ci n'a jamais eu ni second ni tiers ordre soumis à sa direction exclusive, et les religieuses de ces congrégations ont toujours eu pour confesseurs ordinaires des prêtres séculiers ou des religieux d'autres ordres.

— Deux autres rééditions, quoique plus anciennes, sont à signaler

ici. L'éditeur Schöning, à Paderborn, a publié une collection de manuels scientifiques dont la première série est consacrée à la théologie. Dans cette série avaient paru successivement en 1907 la *Christliche Aszetik* du chanoine F. X. Mutz, et en 1908 l'*Einführung in die Christliche Mystik* de Mgr J. Zahn. Ces deux ouvrages viennent de paraître remaniés, le premier en 5e édition (1920, 8°, XVI-512 p.) et le second en 2e édition (1918, 8°, XII-642 p.). Les deux manuels sont clairs, précis, bien ordonnés. Celui de M. Mutz est beaucoup plus élémentaire : il correspond au deux volumes de M. Ribet sur l'*Ascétique* (Poussielgue 1888) et sur les *Vertus et les Dons* (Lecoffre 1901). Le plan est sensiblement le même, mais M. Ribet a beaucoup plus développé certaines parties, par exemple ce qui a trait à l'Oraison mentale ou à la Direction (de celle ci M. M. ne parle presque pas).

La *Mystik* de Mgr Zahn est d'allure beaucoup plus scientifique et constitue une fort importante contribution aux recherches de théologie mystique. Comme M. Saudreau et Mgr Farges, il sépare nettement les phénomènes extraordinaires de la vie mystique, l'extase en particulier, de ce qui fait l'essentiel de cette vie, l'union à Dieu par la contemplation. Dans son étude sur celle-ci, après deux chapitres sur la prière vocale et l'oraison discursive dans leurs rapports avec la vie mystique, il étudie d'abord la prière contemplative en général, puis il établit (n. 23) la distinction entre la contemplation acquise et infuse. Signalons les pages sur le parallélisme entre les degrés d'oraison et les degrés de perfection (pas absolu, n. 21) sur la *relativité* du langage des mystiques (n. 28).

— En 1919 le P. M. de la Taille publiait dans les Recherches de science religieuse (10, 273-292) un article sur l'*Oraison contemplative* qui fut fort remarqué : il le réédite aujourd'hui en brochure (Paris, Beauchesne, 16°, 46 p., 1 fr. 50), que viennent compléter deux intéressantes lettres au P. Bainvel (Revue Apologétique, 1er avril 1922, p. 23. 30) à propos des pages consacrées par lui à cet article dans un travail sur l'*Etat actuel des études mystiques* (*Ibid.*, 15 décembre, p. 343-352). Comme le dit fort bien le P. Bainvel, c'est là un « essai de synthèse » fortement charpenté, clair et précis, qui naturellement ne s'attarde pas dans les démonstrations de détail ou les preuves positives, mais qui tel qu'il est mérite d'être attentivement médité et considéré. Le P. de la T. estime que les grâces mystiques deviennent, à un moment donné, pratiquement nécessaires pour continuer à avancer dans la note de la sainteté : la grâce *commune* ne faisant que surnaturaliser les moyens et ressources de notre psychologie humaine, un moment viendra où ces moyens, même ainsi surnaturalisés, seront insuffisants pour avancer encore : il y faudra les éléments ultra-humains des états mystiques. Mais, demandera-t-on peut-être, qui prouve cette existence de sommets dans la sainteté (en ce qu'elle a d'essen-

tiel) inaccessibles à nos moyens humains même surnaturalisés ? En tout cas la raison est intéressante et complète bien l'exposé de la brochure.

— Une autre brochure non moins précieuse est celle où Dom A. Wilmart publie son édition française commentée de la conférence d'E. Bishop sur le *Génie du rit romain*, parue dans La Vie et les Arts liturgiques en 1919 (Paris, Art catholique, 1921, 16°, 110 p., 3 fr.) : même à ceux qui achèvent de lire les excellentes *Leçons sur la messe* de Mgr Battifol, ces quelques pages si ramassées et si pleines sans cesser d'être lumineuses, aideront singulièrement à pénétrer leur piété de ce génie sobre, fort et pacifiant des formules liturgiques romaines.

— Le P. Pascal du T. S. Sacrement C. D. commence une *Bibliothèque mystique carmélitaine* par la réédition des traités de théologie mystique du P. *Maur de l'Enfant de Jésus* (+ 1690) et nous donne dans le premier volume ses savoureux dialogues sur les *Trois portes du Palais de la divine Sapience*, c'est-à-dire les trois degrés du renoncement et de la mortification par lesquels l'âme se prépare à recevoir docilement l'action de Dieu (Louvain, Imp. *Nova et Vetera*, 1921, 16°, 142 p., 3 fr, 50). Une introduction de l'éditeur met très bien en lumière le trait distinctif de ce traité : la force avec laquelle il inculque la nécessité de mettre la croix, c'est-à-dire « la participation effective à la crucifixion de Jésus » à la base de toute vie intérieure solide et en même temps la sagesse avec laquelle il évite de confondre ce moyen nécessaire avec le but, qui est de rendre l'âme capable de se livrer pleinement à l'action de Dieu en elle.

— Réédition encore, en un sens, que le livre de M. Letourneau, *Sous la conduite de M. Olier* (Paris, Gabalda, 1921, 12°, 274 p.) : c'est une retraite sacerdotale de sept jours débutant, comme méditation fondamentale, par la « Pietas seminarii » où M. Olier a résumé toute sa doctrine spirituelle, et formée tout entière d'extraits de ses œuvres : le choix est excellent, et le volume se trouve former une anthologie fort complète et fort commode des plus beaux textes sur la vie sacerdotale d'un des hommes qui en ont le mieux parlé.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1921).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Le problème mystique actuel et les questions de méthode. — *Vie spirit.*, 5, 459-480.

Stockmann Mgr PJ. — Manual of Christian Perfection. Chez l'auteur, Hollywood, Los Angeles, 600 p., 1 dol. 65.

Adaptation du *Directorium asceticum* de SCARAMELLI.

Watrigant H. et **Debuchy P.** SJ. — Bibliographie des récentes publications sur les Exercices spirituels et les retraites (1920-21). — (*Collect. Biblioth. des Exercices*, n. 72). Enghien (Belgique), 8°, 26 p., 1 fr.

Martin de Barcelona OMC. — Ensayo de bibliografia hispano-americana referente a la V. Orden Tercera. — *Estudios francisc.* 27, 262-281.

Lopez A. — San Buenaventura en la Bibliografia española. — *Archivo ibero-americ.* 16, 342-399. Cf. compléments *Estudios francisc.*, 28, 56.

[**Delbrel J.**]. — Ce qu'a fait le Pape Benoît XV pour le recrutement du clergé. — *Recrut. sacerdotal*, 2, 1922, 30-41.

Répertoire complet et commode de tous les documents relatifs à la question émanés de Rome sous le pontificat de Benoît XV.

X. — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Ami du clergé*, 38, 689-702.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Bliguet MJ. OP. — Bulletin de psychologie religieuse. — *R. Sciences Ph. et Théol.*; 11, 1922, 94-102.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'état mystique d'après quelques livres récents. — *Vie spirit.* 5, 391-410.

Huyben J. OSB. — Une histoire de la spiritualité (P. Pourrat). — *Vie spirit.* 5, 281-320.

Gougaud L. OSB. — Les études et le mouvement liturgique en Allemagne. — *R. Jeunes*, 31, 1922, 283-293.

Gorlà C. — Di alcune pubblicazioni ascetiche sacerdotali recentissime. *R. del Clero Italiano*, 3, 1922, 63-69.

Voir aussi : p. 213, Mutz, Zahn.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Sempé L. SJ. — Le but de la vie, principe premier de l'ascèse chrétienne. — *Messager du C. de J.* 97, 1922, 167-174.

Deneffe A. SJ. — Die dreifache Wirkung des Bittgebetes. — *Stimmen d. Z.* 102, 175-190.

Geyser J. — Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch « Das Heilige ». Freiburg.-Br., Herder, 8°, IV-50 p., 16 m.

Gorman RC. SJ. — Some pathological explanations of sanctity. — *Irish. eccl. Record*, 18, 337-347.

Diettrich G. — Seelsorgerische Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität. 2 Aufl., Gütersloh, Bertelsmann, 8°, 71 p., 8 m.

Thellier de Poncheville. — La vie divinisée. Paris, de Gigord, 16°, XXV-290 p., 7 fr, 50.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Ude J. — Der Unglaube. Dogmatik und Psychologie des Unglaubens. Graz, Styria, 8°, 186 p., 34 m.

Feuling D. OSB. — Glaubensgewissheit und Glaubenszweifel. 2 Aufl. Abb. de Beuron, 8°, 62 p.

Wohrmüller B. OSB. — Das königliche Gebot. Kleine Kapitel v. d. Nächstenliebe. Kempten, Kösel-Pustet, 8°, 412 p., 48 m.

de Saint-Laurent Th. — Le livre de la confiance. Avignon, Aubanel, 16°, 96 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Lippert P. SJ. — Gibt es eine Vereinigung mit Gott? — *Stimmen d. Z.* 102, 1922, 371-380.

Loecherer. — Wandel vor Gott. Neue Aufl. von P. C. **Hartmann**. St Ottilien Missionsverlag.

Semprini G. — Sul misticismo. — *Riv. di Filosofia*, 13, 241-247.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'appel général à la vie mystique et l'appel individuel. — *Vie spirit*. 5, 165-187 ; 241-270.

« Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune ; — Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives qui sont d'ordre mystique ; — La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement. »

Louismet S. OSB. — Das mystische Leben. — Wahre und falsche Mystik. — Die mystiche Gotteserkenntniss. — Beschauung für Alle. St Ottilien, Missionsverlag, 4 vol. Trad. du P. **Chr. Schmid**.

Buckam JW. — Mysticism and Personality. — *Journ. of Religion*, nov. 1921, 608-615.

Gordon RM. — Has mysticism a moral value ? — *Internat. Journ. of Ethics*, oct. 1921.

Delacroix H. — La certitude mystique. — *R. Métaphys, et Morale*, oct. 1921, 615-637.

Ugarte de Ercilla E. — El Santo Cristo y las curaciones de Limpias. — Los milagros de la gracia en Limpias. — Alucinaciones colectivas en Limpias ? — *Razón y Fe*, 61, 431-450 ; 62 (1922), 5-18 ; 137-152 ; 435-453.

Voir aussi : p. 207, Saudreau ; p. 210, Arintero.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Morganti Mgr. — « Sic orabitis ». Comment il faut prier. Trad. **Mazoyer**. Paris, Lethielleux, 12°, XXIV-792 p., 8 fr.

Ailinger A. SJ. — Praktische Anleitung zur viertelstündigen Betrachtung. 2te A. Regensburg, Pustet, 1920, 12°, 120 p.

von Schwartz A. — Einführung ins betrachtende Gebet. (= *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, 1). Immensee, Bethleem, 12°, 61 p., 1 fr.

Rojo C, OSB. — La oración mental : Es conveniente variar cada dia el asunto de la meditación ? — Declaran se los actos preparatorios. *Vida sobrenat*. 3, 49-58 ; 212-219.

Cohausz O. SJ. — Betrachtungen über Hl. Schrift : I. Aus der Urkirche. — II. Blätter aus dem Lebensbuche Sauls. Leipzig, Vier Quellen Verlag, 404 et 282 p., 44 m.

Bruders H. — Exerzitien-Wahrheiten, 2e éd. augmentée. Innsbruck, Rauch, 8°, 352 p.

Legrand A. — De Lectione spirituali. — *Collat. Brug*. 21, 502-505.

Legrand A. — De Examine conscientiae in genere. — *Ibid.* 21, 505-510.

Sempé L. SJ. — L'examen particulier : principe psychologique ; méthode ; une mise au point. — *Messager du C. de J.* — 97 (1922), 34-38 ; 103-107.

Boccardo L. — Confessione e direzione : Il padre spirituale. Torino, Istituto per i ciechi, 16°, XX-490 p., 23 l.

Ubald d'Alençon OMC. — De l'oraison liturgique et de la prière privée. — *Estudios francisc.* 28 (1922), 14-20.

« Conclusion : la prière privée jouit au moyen âge d'une grande liberté d'allure vis-à-vis de la liturgie. Elle l'alimente et s'y abreuve elle-même. On ne distingue point entre les deux. On prie sans s'analyser incessamment et sans se demander de quelle manière on prie ».

Rojo C. OSB. — La contemplación en los divinos officios : en qué se ha de poner el pensamiento durante los divinos officios para favorecer la contemplación ? El oficio divino es la contemplación de la Iglesia y puede provocar esta misma oración en cada uno de los fieles. — *Revista ecclesiast.* (Valladolid) 25-2, 137-142 ; 196-202.

Casel O. OSB. — Die « Liturgie als Mysterienfeier. » (= *Ecclesia Orans*, 9). Freiburg. Br., Herder, 12°, 160 p., 18 m.

Lefèvre G. OSB. — Apologie de la Messe dialoguée. — *Vie spirit.* 5, 229-239.

Kramp J. SJ. — Opfermahl oder Kommunionandacht ? — *Stimmen d. Z.*, 102 (1922), 202-216.

de Rhodez G. — Quelle intention est requise pour la communion fréquente ? — *Nouv. Rev. Théol.*, 49, 105-109.

Démaret G. OSB. — Le Sacré-Cœur et les infirmités de la nature humaine. — *Regnabit*, 1, 424-435 ; 2, 16-28 ; 145-152 ; 363-370.

Dublanchy E. — Marie médiatrice. Sa maternité spirituelle. — *Vie spirit.*, 5, 321-331 ; 433-441.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Pègues Th. OP. — Commentaire français littéral de la Somme théologique : XIV. Les Etats. Paris, Téqui, 8°, XII-654 p.

Salsmans J. SJ. — Pour la « vocation intérieure ». — *Nouv. Rev. Théol.* 49 (1922), 46-49.

La décision du S. Siège de juin 1912 n'avait nullement exclu l'existence d'une « vocation intérieure » au sacerdoce, mais enseigné seulement qu'elle n'est ni nécessaire, ni suffisante sans l'appel extérieur de l'évêque.

Maura Montaner M. — Recollectiones menstruae pro sacerdotibus exaratae. Palma (Majorca). Tip. Esperanza.

Pastor. — La désaffection, danger pour le pasteur, malheur pour le troupeau. — *Prêtre et Apôtre*, 2, 18-21 ; 77-78.

Kerby WJ. — Clerical docility. — *Ecclesiastical Review*, 66, 141-151.

X. — Catéchisme de la profession religieuse, d'après les Normae et le nouveau droit canonique. Toulouse, Privat, 12°, 271 p.

Lucas de San José CD. — La santitad en el Claustro. Cautelas del serafico doctor místico **S. Juan de la Cruz**, comentadas. Barcelona, Casulleras, 8°, 450 p.

Sempé L. SJ. — La vie religieuse et ses principales formes. — *Messag. du C. de J.*, 97 (1922), 174-180.

Rauss JB. CSSR. — L'obéissance religieuse, d'après la doctrine de **F. Suarez**. — *Nouv. Rev. Théol.*, 49, 61-73.

O'Connor B. OP. — Monasticism and civilization. New-York, Kennedy.

Bertram (Card.). — Laienapostolat, ein königliches Priestertum. Freiburg-Br., Herder, 12°, IV-28 p., 3 m. 60.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Kaufmann C. — Gebete auf Stein nach Denkmälern der Urchristenheit. Kempten, Kösel, 8°, 74 p., 6 m.

Heilmann A. — Gottesträger. Das Schönste aus den Kirchenvätern. (= *Bücher der Einkehr*, 3), Freiburg-Br., Herder, 12°, VIII-406 p., 60 m.

Baumstark A. — Eine syrische Uebersetzung des **Makariosbriefe** « ad filios Dei ». — *Oriens Christianus*, 9 (1920), 130-138.

Linderbauer B. OSB. — **S. Benedicti** Regula monachorum, herausg. und philologisch erklärt. Abtei Metten, 1922, 8°, 440 p.

St Bernard's-Treatise on Consideration. Transl. by a Priester of Mount Malleray. Dublin, Browne and Nolan. 7 s. 6 d.

Théry G. OP. — Existe-t-il un commentaire de **J. Sarrazin** sur la « Hiérarchie céleste » du **Pseudo-Denys**? — *R. des Sc. Philos. et Théol.*, 11 (1922), 72-81.

Angèle de Foligno (Ste). — Le Chemin de la Croix. Trad. F. Bénédict. — *R. Jeunes*, 31 (1922), 270-283.

Traduction de l'écrit inédit publié en 1888 par Mgr Faloci-Pulignani et réédité en 1919 (cf. RAM, 1, 309).

Ragazzoni V. — Le lettere e il Dialogo di **S. Caterina da Siena** secondo l'arte. Torino, Libr. S. Cuore, 1920, 8°, 175 p., 10 l.

Thomae Hemerken a Kempis. — Opera omnia, Ed. M. I Pohl, tomus VII [tractatus historici, 2]. Friburg-Br., Herder, 12°, VI-622 p., 80 m.

Thomas a Kempis. — La vida religiosa, trad. por **Alonso M. de Morentin** OMC. — Tudela, Oroz y Martinez, 8°, 364 p., 2 pes. 50.

Traduction des opuscules de Th. a K. plus particulièrement destinés aux religieux.

Oriol de Barcelona OMC. — Un anonimo franciscano del siglo XVI. *Estudios francisc.* 28 (1922), 21-38.

Deux écrits franciscains anonymes parus en 1515 à Barcelone : Spill de la vida religiosa. — Libre de la sancta tercera regla.

Arias F. SJ. — Die Vergegenwärtigung Gottes. Eingeleitet und übertragen von **H. Hartmann** SJ. Leipzig, Vier Quellen Verl. 8°, 12 m.

Jean de S. Thomas OP. — De l'oraison. — *Vie spirit.*, 5, 219-228.

Traduction d'un chapitre de son ouvrage très rare, « Compendium Theologiae » (1658).

Surin J. SJ. — Anleitung zum innerlichen Leben. Herausg. von **K. Hock**. Würzburg, Bausch, 8°, 40 p., 3 m. 50.

Lallemant L. SJ. — Der Weg zur Innerlichkeit in der Schule des Hl. Geistes. herausg. von **B. Herimann**. Freiburg-Br. Herder, 12°, XXXVI-246 p., 18 m.

de Caussade JP. SJ. — Abandonment to Divine Providence. Transl. by **EJ. Strickland**. Introd. by **D. Arnold** OSB. London, Herder, 8°, 377.

II. — Documents.

Seijas E. OSA. — Estudios psicologicos acerca de San Agustin. — *Ciudad de Dios*, 126, 81-93 ; 202-219 (à suivre).

Tragella GB. — Il monachismo **benedettino** : Teoria ed evoluzione. *R. storica benedettina*, 12, 8-28.

Chauvin P. OSB. — L'oblature dans l'ordre de S. Benoît. Paris, Beauchesne, 8°, 163 p., 3 fr. 50.

Smith LM. — The early history of the monastery of Cluny. Oxford, University Press. 8°, X-226 p.

Bühler J. — Klosterleben im deutschen Mittelalter, nach zeitgenössischen Aufzeichnungen (Memoiren und Chroniken). Leipzig, Insel-Verl., 8°, 528 p., 32 m.

Oscar de Pamel OMC. — La psychologie de **S. François d'Assise**. — *Etud. franciscaines*, 33, 489-505 (à suivre).

Imle F. — Der Geist des Hl. Franciskus und seiner Stiftung. Ein Versuch einer Psychologie des Franziskanerordens. Mergentheim, Ohlinger, 8°, 288 p., 25 m.

1. Caractère de la piété franciscaine. — 2. But de l'ordre ..

Frédégand d'Anvers OMC. — Le Tiers-Ordre de S. François d'Assise. *Etud. francisc.*, 33, 360-382 ; 468-488.

Fredegando da Anversa OMC. — Il terz' Ordine secolare di S. Francesco (1221-1921). Roma, 16°, VIII-136 p., 5 l.

Jarret B. — The english Dominicans. — London, Burns. O. W., 8°, 256 p., 18 sh.

Eduardus Alençonensis OMC. — De primordiis ordinis fratrum minorum Capuccinorum (1525-1534). Romae, apud curiam generaliciam, 4°, 130 p.

Tacchi-Venturi P. SJ. — Storia della Compagnia di Gesù in Italia. T. 2 : Della nascita del Fondatore alla solenne approvazione dell' ordine (1491-1540). Roma, Civilta Cattolica, 8°, LXVI-422 p., 5 l.

Campbell J. SJ. — The Jesuits (1534-1921). New-York, Encyclopaedia Press, 5 doll.

Marie-Joseph du S.-C. CD. — Histoire des Carmélites déchaussées de la Congrégation d'Italie. — *Etud. Carmélitaines*, 6, 119-145 (à suivre).

Dedouvres L. — Le P. Joseph de Paris : la vocation, le novice. — *Etud. francisc.*, 33, 383-405 ; 506-518.

Lasserre P. — Renan à Saint-Sulpice. — *Mercure de France*, 15 nov. 1921.

Guilloux P. — Un penseur catholique du dix-neuvième siècle, Ernest Hello : III. Le mystique. — *Etudes*, 169, 528-542.

Sur Hello mystique, voir dans le *Bulletin des professeurs cath. de l'Université*, mars 1922, une note de M. Maurice Blondel.

Guardini R. — Lucie Christines geistliches Tagebuch herausg. von A. Poulain. Düsseldorf, Schwann, 8°, XXX-372 p., 28 m.

Sempé L. SJ. — Les moines du Mont Athos. — *Messager du C. de J.*, 96, 97 (1922), 38-48 ; 107-115.

III. — Travaux.

Latte K. — Schuld und Sünde in der griechischen Religion. — *Archiv. f. Religionswissensch.* 2, 254-298.

X. — The system of **Plotinus**. A synthesis of the Plotinian philosophic religious mysticism. London, Hermetic T. Soc., 8°, 60 p.

Lindsay J. — Le système de **Proclus**. — *R. de Métaphys. et Morale*, juillet 1921, 497-523.

Ohleyer LI. — The **Pauline** formula « induere Christum » with special reference to the works of S. John Chrysostom. Washington, Cathol. Univers., 8°, 111 p.

Rothenhaeusler M. OSB. — Die Anfänge der religiösen Profess. — *Benedikt. Monatschr.*, 4, 21-29.

Weinert E. — Die Bedeutung der « superbia » und « humilitas » in den Briefen **Gregors VII**. Greifswald, 1920, 8°, 48 p. (*Diss.*).

Farinelli A. — Il misticismo germanico e le « rivelazioni » di **Matilde di Magdeburg**. — *Bilychnis*, septembre 1921.

Pangerl F. SJ. — Die Reuelehre **Alberts des Grossen**. — *Z. f. Kathol. Theol.* 46, 60-98.

Lutz O. — Die Lehre des **Hl. Thomas** über die Notwendigkeit der Hl. Eucharistie. — *Z. f. Kath. Theol.*, 46 (1922), 20-60.

Luis de Sarasola OFM. — Espiritualidad franciscana. Oñate-Aranzazu, 1 pes. 50.

Hessen J. — **Bonaventuras** Verhältniss zum Ontologismus. — *Philos. Jahrbuch*, juillet 1921, 370-378.

Sur la connaissance mystique de Dieu d'après B.

Callaey F. OFM. — L'influence et la diffusion de l'*Arbor vitae* d'**Ubertin de Casale**. — *R. d'Hist. Ecclés.*, 17, 533-546.

Guetton H. — Sainte **Catherine de Gênes** et l'élément mystique de la religion. — *R. de Philosophie*, sept., nov. 1921, 461-479; 632-665.

Inge WR. — Studies of english Mystics (St Margaret lectures, 1905). London, Murray, 1921, 8°, 245 p., 7 sh. 6 d.

Schellenberg EL. — Die deutsche Mystik. Berlin-Lichterfelde, Bermühler, 8°, 133 p., 6 m.

De Wulff M. — La philosophie de Maître **Eckhart**. — *R. Néoscolastique*. nov. 1921, 412-422.

Jansen F. — Une mystique du quatorzième siècle: **Marguerite Ebner** (1291-1351). — *Etudes*, 170 (1922), 542-556.

Klockner A. — Lebensbeschreibung des **Thomas von Kempen**. Kempen, Thomas Drück., 8°, 39 p., 5 m.

Laros M. — Thomas von Kempen und seine « Nachfolge Christi » in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Kempen, Thomas Dr., 8°, 32 p., 3 m.

Hagen P. — De « Navolging van Christus » en Thomas van Kempen. — *De Beiaard*, 6, 27-40.

Müller AV. — Der Augustiner Observantismus und die Kritik und Psychologie Luthers. — *Archiv. f. Reformationsgesch.* 18, 1-34.

Huybers A. — **Nicolaus van Esch**. — *Bossche bijdragen*, 4, 19-32.

Van Esch (Eschius), le maître du Bx Canisius et par l'intermédiaire des Chartreux de Cologne, le disciple de Tauler et Harphius.

Peralta (Vicente de) OMC. — El doctor **Perez de Valdivia**, escritor místico del siglo XVI. — *Estudios francisc.*, 27, 177-225.

Gerardo de S. Juan de la Cruz CD. — Donde empieza la oración sobrenatural, segun **Sta Teresa**. — *Vida sobrenat.* 3, 21-27.

Etudie le texte de la Relation II au P. Rodrigue Alvarez.

Mager A. OSB. — Der Geist des Hl. **Franz von Sales.** — *Bened. Monatschr.* 4, 29-43.

Ivars A. — Cuando escribio la Ven. sor **Maria de Jesus de Agreda** por primera vez su « Mística ciudad de Dios » ? cuando y por qué motivo la quemo ? — *Archivo Ibero-americ.* 8, 220-236.

Première rédaction entre 1637-43 ; destruction de ce premier original en 1649.

Watrigant H. SJ. — Un disciple obstiné du Semi-quiétisme guyonien à Rouen (1700-1704). — *R. Hist. Ecclés.*, 18 (1922), 61-78.

Publie d'après le Ms. Biblioth. nationale de Paris, Fonds Franç. 25090, le texte de 76 propositions que l'autorité épiscopale fit signer à M André Deville, curé de Saint-Maclou.

Wegener Th. OSA. — Das wunderbare innere und äussere Leben der Dienerin Gottes **Anna Katharina Emmerich.** Nouv. édit. Dülmen, Laumann, 8°, 356 p., 22 m. 50.

Doncœur P. — Un maître de la vie ascétique : la récente biographie de **Mgr Gay.** — *Etudes*, 170, 575-590.

Voir aussi : p. 196, Duperray ; p. 201, Müller.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

UN TEMOIN DE LA " TRADITION MYSTIQUE "
LE P. JUDDE (1661-1735)

Le beau travail de M. Bremond (1) sur l' « école du P. Lallemant » a valu un renouveau de faveur à ce groupe qui représente, non pas exclusivement sans doute, très réellement cependant, la « tradition mystique dans la Compagnie de Jésus » en France au dix-septième siècle.

L'histoire de cette école soulève une question assez délicate, celle de son influence à l'intérieur de la Compagnie : y eut-il une opposition officielle ou du moins doctrinale, et celle-ci trouva-t-elle des représentants autorisés ?

Plus précisément, quelle fut l'attitude des « autorités spirituelles » au cours de la lutte antiquiétiste qui marqua la fin de ce siècle, ou pendant la « retraite des mystiques » qui dès le début du siècle suivant paraissaient entraînés dans la déroute du Quiétisme ?

Pour avoir une réponse assez significative sur ce dernier point, on ne pourrait guère mieux s'adresser qu'au P. Claude Judde, auteur ascétique assez connu et qui remplit longtemps les fonctions spirituelles les plus importantes de son Ordre (2).

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*... t. 5, Paris, 1920.

(2) On a cité d'autres noms qui me paraissent moins « représentatifs » en l'espèce. Chez le P. Bouhours, par exemple, l'auteur spirituel est au second plan derrière le littérateur, et son influence, ou du moins son autorité, ne semble pas avoir été considérable parmi ses confrères. Il en va autrement, sans doute, du P. Bourdaloue ; cependant il lui man-

Né en 1661, à Rouen, il fit sa profession en 1695, à Nantes (où se trouvait alors le P. Pierre Champion); puis il vint à Paris, où il prêcha devant Bourdaloue. Celui-ci pensa trouver en lui son successeur, car au dire de Lenoir-Duparc (ancien novice du P. Judde et éditeur de ses Œuvres complètes) « il l'estimait infiniment, et souhaita, en mourant, qu'on lui confiât tous ses papiers. Mais ce grand prédicateur avait mis, sans le prévoir, un obstacle à l'exécution de cette demande; car il avait conseillé au supérieur de choisir le P. Judde pour succéder au directeur du noviciat de Rouen, poste très important... » (1) En effet, il s'agit de la troisième année de noviciat que font les jésuites après les études et le sacerdoce, de cet office d' « Instructeur des Pères du 3e an » qu'avait rempli en cette même maison de Rouen le P. Louis Lallemant.

Après avoir occupé ce poste pendant une dizaine d'années, à partir de 1704, il ne le quitta que pour un autre aussi « spirituel », et à peine moins important : celui de maître des novices et de recteur du noviciat de Paris, où il resta jusqu'en 1721.

Son influence dans la Compagnie peut se juger autrement que par les emplois qui lui furent confiés : à Rouen. ses « novices », dit Lenoir-Duparc, « charmés de ses discours et de son zèle, obtinrent de lui la liberté de récrire ses manuscrits... les copies se multiplièrent... » si bien qu'il n'est peut-être pas d'auteur spirituel de la Compagnie dont on trouve plus facilement des exemplaires manuscrits, provenant des anciennes maisons de l'Ordre ou des communautés voisines (2).

que d'avoir exposé sa doctrine spirituelle ex professo et « tanquam auctoritatem habens » ; aussi bien, pour avoir toute son opinion, il faudrai tenir compte de plusieurs pages, spécialement des « Pensées » sur la Prière, où il se rapproche sensiblement du point de vue des « mystiques » de la Compagnie sur les grâces d'oraison.

(1) *Œuvres spirituelles du P. Judde...* Paris, 1781, préface, p. V.

(2) C'est ce que confirme le P. H. Watrigant, avec sa grande autorité de chercheur érudit, dans la *Collection de la Biblioth des Exercices*,

Les éditions se multiplièrent aussi après la mort de l'auteur en 1735 : on en compte au moins cinq au dix-huitième siècle.

Voilà donc un spirituel considérable, qui a été à bonne école avec Bourdaloue, et qui est en situation de dire son mot sur la question mystique dans la Compagnie à cette époque de crise. Parmi ses Exhortations aux « tertiaires », il en est une précisément où il commente d'autorité la règle sur les « Illusions à éviter dans les exercices spirituels »; l'occasion est belle pour s'expliquer, et il ne manque pas de le faire avec sa franchise un peu rude :

Il n'est que trop vrai que Satan lui-même sait se transformer en ange de lumière, et qu'on peut prendre pour grâce de Dieu, pour inspiration, pour conduite de Dieu, ce qui n'est souvent qu'une tromperie de l'esprit mauvais...

Assurément, et l'on n'attendait pas moins de lui; la suite est plus inattendue :

Mais il est encore un autre genre de tromperie ; c'est cette disposition *où l'on est aujourd'hui*, par la crainte même, dit-on, des illusions, de mépriser et de condamner dans les exercices de piété, comme une illusion, tout ce qui sort tant soit peu des règles ordinaires : on veut prescrire des lois à l'Esprit de Dieu, on donne tout au raisonnement, et rien à l'inspiration, ni au mouvement intérieur. On ne croit rien de ce qu'on ne sent pas ; au seul nom de grâces et de faveurs singulières, on répondrait volontiers comme ces superbes philosophes d'Athènes à saint Paul : « Que veut dire ce discoureur? Il semble qu'il nous annonce de nouveaux dieux : *quid vult seminiverbius hic dicere? novorum dæmoniorum annunciator videtur.* »

Illusion, dis-je, qui ne serait guère moins redoutable que la première. Dans celle là, c'est Satan qui se transforme en ange de lumière; dans celle-ci, c'est un homme d'esprit, un homme savant, un ange de lumière qui se transforme en Satan (1).

n. 15, p. 2 ; la Bibliothèque des Exercices à elle seule possède sept de ces mss.

(1) *Œuvres spirituelles du P. Judde*. Paris, Méquignon, 1845, tome V, p. 82. Je renverrai à cette édition qui me semble la plus répandue et qui reproduit exactement celle de Lenoir-Duparc : mais je citerai ordi-

Ne croirait-on pas entendre un écho des exorcismes du P. Surin contre les « Spirituels philosophes » et antimystiques, dans son fameux Cantique, par exemple : « Je vois un docteur qui s'avance... » ?

Ce rapprochement s'impose plus nettement en maint endroit, où le P. Judde cite le « saint Père Surin » avec une vénération presque enthousiaste, et prend envers lui une attitude déférente et fervente de disciple convaincu.

La « question Judde » peut donc se poser d'une manière plus précise : n'est-il pas en quelque façon, à un certain degré, disciple de Surin et, par lui, tributaire de Lallemant ?

Pour avoir une solution satisfaisante sur le cas d'un auteur dont l'attitude peut parfois prêter au doute, il faut une étude assez complète et attentive des textes, sans trop se laisser arrêter par certains détours de pensée ou « retours de flamme ». Pour point de repère dans cette rapide exploration, je prendrai la doctrine du P. Lallemant, qui, exposée dans la même chaire pour le même public, se prête mieux, semble-t-il, à une confrontation : je range donc les idées du P. Judde sous les quatre chefs auxquels M. Bremond a ramené celles de « l'école » : *la critique de l'action*, *la garde du cœur*, *la conduite intérieure du Saint-Esprit* et enfin la *seconde conversion* ou accession aux états mystiques.

Et d'abord, quelle est la doctrine de cet « Instructeur », chargé de donner les suprêmes leçons de stratégie spirituelle dans cette Ecole de guerre qu'est le « 3e an », d'où l'on part directement pour le front de l'apostolat, quelle est sa théorie sur les vertus « actives » ? Est-il partisan de l'offensive à outrance ?

On pense bien qu'un spirituel authentique ne donnera pas dans cette exagération ; on se doute même qu'il fera la

nairement d'après les mss, car le texte des éditions a été retouché pour éviter les allusions aux choses de la Compagnie et atténuer quelques expressions.

« critique de l'action » inconsidérée, de l' « effusio ad exteriora», comme par le le P. Aquaviva dans ses « Industries ».

Mais qu'il en fasse un de ses lieux communs, qu'il y emploie toutes les ressources de son éloquence tantôt virulente, tantôt ironique, c'est ce qui paraîtra plus caractéristique d'une spiritualité. Il a précisément une exhortation sur « la fin de notre Institut : travailler à notre perfection et à celle du prochain ». Il pose tout d'abord, bien entendu, le primat de la sanctification personnelle ; ce n'est pas un simple primat d'honneur, et ses exigences peuvent aller assez loin :

Notre sanctification est tellement un premier devoir, que si nous ne pouvions pas nous sanctifier en sanctifiant le prochain, il faudrait absolument *abandonner* le soin du prochain, pour ne penser qu'à nous sanctifier... Règle générale, il faut plutôt *négliger* un peu le prochain que de se négliger soi-même.

Les parfaits eux-mêmes devront prendre une attitude réservée et passive :

Un homme vertueux craint le danger ; il attend que ce soit Dieu qui l'engage et le pousse; de lui-même il n'y va pas ; jamais il ne cherche le monde que quand il offenserait Dieu en ne le cherchant pas...

Un homme imparfait ne craint rien, ou bien il va à tout comme s'il ne craignait rien... C'est un ange par la pureté de ses mœurs aussi bien que par la vitesse et la vivacité de son action... (1).

Nous retrouverons plus d'une fois le P. Judde faisant sur d'autres tons le procès de péché de « vivacité ». Ainsi dans la Grande Retraite de 30 jours qui ouvre l'année du second noviciat :

C'est un grand désordre que cette dissipation étrange dans laquelle nous vivons la plupart, même en religion... On s'excuse sur la nécessité de s'appliquer à son emploi... Il y a une infinité de gens qui ne se nourrissent que de tracas : c'est leur élément ; plutôt que d'être

(1) V, p. 329, 331, 340.

sans affaires, ils se surchargent de celles d'autrui... A les voir, on les croirait chargés du gouvernement de l'univers.

Ce que cette dissipation a de plus dangereux, c'est qu'avec elle on ne connaît point Dieu, il est invisible; fût-il visible aux yeux même du corps, l'application à mille autre choses empêcherait qu'on ne l'aperçut; on ne se connaît pas davantage soi-même... (mais au Jugement particulier!) Plus d'affaires, plus d'amis, plus d'intrigues... Dieu et nous, nous et Dieu, un vide affreux de tout le reste... Quel épouvantable changement! Un ver de terre seul devant la majesté de Dieu, un esprit fort, un incrédule, seul et abîmé dans les splendeurs de la vérité de Dieu, etc., etc, (1).

On voit que ce Bourdaloue « ad usum domesticum » ne ménage pas plus ses confrères imparfaits que son maître les mondains criminels... Voyez encore ce religieux qui hante le monde comme un fantôme en rupture de sépulcre : « Il devrait avoir peur de lui-même, si les autres n'en ont pas peur. » Et, d'une voix plus grave, le P. Instructeur frappe cette sentence : « La gloire du religieux est de rester caché (2) ».

L'exemple de Notre-Seigneur sera sans doute plus persuasif que ces ironies : après sa longue vie cachée, durant son court apostolat, il n'avait rien de plus pressé que de revenir « à sa chère solitude », mais, chose plus inattendue, c'est surtout après sa Résurrection qu'il est proposé comme modèle, non seulement dans son agilité glorieuse quand « sa présence est nécessaire », mais plus encore dans la rareté et la brièveté de ses apparitions :

On aperçoit qu'il est comme dans un état gêné, et que son inclination le rappelle ailleurs : et où le rappelle-t-elle ? A Dieu et à sa solitude en Dieu .. Imitons-le donc : plus d'empressement encore à revenir qu'à partir. N'allons au prochain que dans son besoin ; notre propre besoin nous rappelle... (3).

(1) *Œuvres*, t. I, p. 167... *Méditation sur le Jugement particulier*. 1er point.

(2) *Œuvres*. t. II, p. 261. 262.

(3) *Ibid.*, p. 274.

Critique assez vive donc de l'action extérieure, qu'elle s'exerce soit « extra muros », soit « intra » ; car un religieux retiré, exact observateur de ses règles, n'est pas encore l'idéal du P. Judde : il voudrait savoir quel esprit anime ces observances. Dans une exhortation spéciale, il prêche la transcendance de la *loi intérieure* sur les lois extérieures, avec la liberté d'un saint Paul dépréciant la Loi ancienne au profit de la Loi de grâce : c'est un véritable réquisitoire qu'il amorce en trois points, après quoi il éprouve le besoin de s'excuser :

A Dieu ne plaise que je veuille mépriser les lois extérieures. Il était à propos qu'on fît quelques règlements qui pussent servir de direction pour ceux qui ne seraient peut-être pas si éclairés... mais je suppose la loi intérieure sans cette multitude de secours extérieurs, et je dis qu'elle peut suppléer presque à tout le reste (1).

Il le prouve par le raisonnement psychologique et par les faits : les patriarches, avant toute loi écrite « tiraient leurs forces et leurs lumières... de cette loi intérieure qui les conduisait », de même les anachorètes « vivaient sans supérieur et presque sans sacrement : la loi intérieure remplaçait tout. »

Homme d'intérieur autant qu'il le peut, le religieux sera donc surtout homme vraiment intérieur : le jésuite particulièrement doit garder la « solitude intérieure jusque dans le commerce du monde », sur le modèle de saint François-Xavier « de qui il est écrit qu'au milieu de ses occupations, il était dans son fond tel qu'un solitaire dans le creux d'un rocher ».

A quoi occuper cette solitude ? à des exercices intérieurs, et surtout à l'oraison mentale :

Si une heure d'oraison peut suffire à celui qui n'est chargé que de lui-même, deux ou trois heures ne seraient pas trop pour celui qui est chargé d'instruire, de toucher, de convertir les autres.

(1) V, p. 48.

Saint Ignace nous marque assez combien il juge l'oraison nécessaire aux hommes apostoliques, lorsqu'il permet, lorqu'il conseille à tous les Profès de la Compagnie de donner à l'oraison tout le temps auquel ils ne sont pas actuellement appliqués à travailler pour le prochain, sans excepter celui des récréations même dont il leur laisse libre de s'absenter. A cet âge là, en ce temps là, il ne connaît presque plus pour eux d'autre préparation au ministère que l'oraison (1).

Cela, à l'exemple des grands missionnaires et savants de leur Ordre ; même durant leurs années d'études, ils devront faire large la part de l'oraison « extraordinaire » (surérogatoire), et, « à l'extrémité », prendre sur le temps de leur repos.

Pratique intensive de l'oraison, exercice des vertus solides, voilà l'occupation du religieux selon le cœur du P. Judde. Mais c'est ici, sans doute, que nous allons le prendre en flagrant délit d' « activisme », car son oraison est évidemment « celle des Exercices », l'oraison méthodique, et ses vertus préférées sont des vertus de combat : l'abnégation intérieure, la mortification continuelle, la mortification des passions, du corps, etc... Autant de sujets d'exhortation où l'Instructeur, avec cette « raison passionnée » qu'il semble avoir hérité de son maître Bourdaloue, pourchasse et réduit aux abois l'indolence spirituelle de ses Tertiaires.

Pour faire mourir à coup sûr le vieil homme (puisque après tout le 3e an est donné pour refaire le « cadavre », car il est de ces morts qu'il faut qu'on tue), il ira jusqu'à faire périr le nouveau ; et pas seulement d'une mort spirituelle ou mystique, ni par simple boutade : c'est un des thèmes favoris de ce bourreau bienfaisant, qu'aucune plainte ne peut attendrir :

Faire une guerre continuelle à son esprit : aucune pensée inutile... guerre continuelle à son cœur, nulle affection qu'à Dieu..; aux sens... à l'imagination... au corps... n'est-ce pas de quoi succomber ? La seule régularité constante est une lime sourde qui use, qui mine, qui détruit

(1) II, p. 111. *Grande retraite*, 2e semaine, *médit. sur l'affection à l'Oraison.*

les tempéraments les plus robustes. Gonzague, Stanislas, Berchmans ne sont morts si jeunes que pour s'être trop poussés ; encore, si l'on était assuré de mourir sitôt qu'eux !... — On a cent fois répondu... que Dieu, qui ne nous permet pas de nous ôter violemment la vie, nous permet de nous immoler lentement à sa grandeur... (1).

Cette doctrine de combat, de lutte à mort, est assurément ascétique au sens le plus fort; et pourtant, dans cette vigoureuse action intérieure, pas plus que dans l'extérieure, l'activité, au sens de vivacité, de multiplicité, n'est son idéal : tout au contraire, c'est un des péchés capitaux de la vie spirituelle :

Dieu veut nous voir humiliés et tranquilles pour nous communiquer ses dons, à nous surtout qui péchons presque tous par orgueil et par vivacité (2).

Abnégation, mortification continuelle des passions, oui, mais c'est à la racine qu'il faut porter la cognée, or :

(1) V, p. 211, Exhort. *sur la mortification continuelle*, 1er point. — Ce serait l'occasion de parler de ce qu'on pourrait appeler le rigorisme du P. Judde. Même en tenant compte de l'exagération oratoire, des tempéraments qu'il indique lui-même, et du « pouvoir de défense » de ses auditeurs, on peut le trouver excessif, surtout dans cet « art d'alarmer les les consciences » dont son novice Lenoir-Duparc lui fait un mérite (préface de l'édition de 1781). C'est du moins l'avis autorisé d'un P. Instructeur de notre époque. Il faut reconnaître dans son cas personnel, quelque influence, par contre coup, du Jansénisme, car il avoue en plusieurs endroits la préoccupation de réagir contre l'accusation de morale relâchée. Ainsi, dans la 1re exhortation sur les études, t. V, p. 381, il s'en prend au « bon Père » des Provinciales : « On regarde comme la doctrine du corps ce qu'a répondu un particulier reconnu parmi nous comme un homme des plus minces et des plus aventuriers ; mais le séculier malintentionné ne fait pas toutes ces distinctions ; ce sont ces sortes de personnages que nos ennemis dans leurs livres introduisent sur la scène avec tant d'applaudissement... ». Rigoriste sur le droit, il est naturellement pessimiste sur le fait, et en cela aussi il semble bien dépasser la mesure ; mais après tout c'est le cas de plus d'un spirituel convaincu, du P. Lallemant, par exemple, qui ne ménage pas non plus, ni ne flatte ses tertiaires.

(2) IV, p. 192, *Traité de l'Oraison*, ch. 4.

Tous du plus au moins nous avons une passion à laquelle nous ne prenons pas assez garde, et qui est comme la racine de toutes les autres ; c'est cet empressement à suivre nos mouvements naturels et nos premières saillies... Que ce soit assez, pour n'aller pas si vite *aux choses même du devoir*, de sentir qu'on s'y porte avec trop de précipitation, et que la paix en est tant soit peu altérée et troublée... (1).

Cette vivacité est une fièvre aux accès multiples et dont il est difficile de guérir ; il n'y a guère qu'un remède, mais il est souverain :

O si semel perfecte introisses in interiora Jesu ! Introduisez-moi dans ce sanctuaire ; que toutes mes vivacités viennent s'amortir là... C'est ici la solide dévotion au Cœur de Jésus... (2).

Et puisqu'il faut tout de même agir et combattre, le P. Judde expose sa tactique spirituelle dans une exhortation importante sur la *vertu solide* ; dans la lutte contre les passions ou pour l'acquisition des vertus, il convient avant tout de ne pas disperser nos efforts, mais de les concentrer sur une position dominante dont la conquête sera décisive, c'est-à-dire une de ces « vertus solides et parfaites » dont parle la règle qu'il commente, telles que la mortification continuelle, le « 3e degré d'humilité », ou encore cette « fidélité singulière à tous les mouvements de la grâce qui vient de la détermination d'être tout entier à Dieu ». L'avantage de cette tactique, c'est que :

On n'acquiert point, je dis plus, on ne travaille point fortement à acquérir une seule de ces vertus principales, qu'on n'acquière en même temps, et sans s'en apercevoir, une multitude d'autres vertus.

La raison de cela, c'est qu'elles ont pour principe et pour ressort... un motif général et si étendu qu'il embrasse seul tout le reste avec elles... (3).

(1) V, p. 249, *Mortification des passions*, 2e point.
(2) I, p. 347.
(3) V, p. 9... 1er point.

Ce motif général, « vouloir être à Dieu autant qu'il le mérite, ou imiter parfaitement Jésus-Christ... », c'est ce qu'il appelle le « solide de la vertu »; s'en emparer, s'y établir solidement, ce sera la phase décisive du combat spirituel.

Vertu solide, cela veut donc dire vertu dominante, et encore, vertu intérieure « substantielle, profonde », et par dessus tout, vertu *simple*.

Mille petites raisons..., mille retours d'intérêt propre, temporel et spirituel, nous font pratiquer le bien ; élargissons, dilatons notre cœur, élevons nos vues, prenons l'essor, n'agissons que par le pur motif de plaire à Dieu, à l'exclusion, s'il se peut, de toute autre considération (1).

Saint Ignace n'est pas seulement un modèle, dans sa vie, mais aussi un maître de cette spiritualité simplifiée : le P. Judde le prouve par les *Exercices*, et il y revient avec plus d'insistance dans l'*Exhortation sur les Illusions*, spécialement en ce qui concerne la méthode d'oraison.

Telle fut l'attention de notre saint Fondateur de réduire à quelque chose de fixe et d'uni toute sa conduite... Dans ses Exercices, c'est une chose étonnante, combien peu il multiplie les considérations, combien peu il présente de nourriture à l'esprit. Toute l'économie du livre semble ne renfermer que *cette seule vérité : tout à Dieu par l'imitation parfaite de Jésus-Christ*. S'il semble parfois partager l'attention... tout se rapporte à un même but.

Il ne veut qu'on passe d'une vérité à l'autre qu'on n'en soit tout pénétré : deux ou trois jours lui paraissent bien employés à cela. Une méditation où il propose un peu plus de raisonnements est toujours suivie de deux ou trois autres, qu'il appelle tantôt répétition, pour s'imprimer plus avant les points dont on s'est senti le plus touché, tantôt *contemplation, pour l'accoutumer à recueillir toutes ses facultés et les porter vers un objet simple et indivisible* (2).

Ceci nous induit à ne pas prendre trop à la lettre la méthode assez minutieuse qu'enseigne le P. Judde au

(1) *Ibid.*, p. 20, 2e point.
(2) V, p. 90.

Traité de l'Oraison, destiné d'ailleurs aux novices, c'est-à-dire à des « commençants » (1). Dès ces débuts, et dans la suite, ils devront « se porter et se former » à l' « oraison d'affection » plutôt qu'à celle de « tant de raisonnements ». Les résolutions seront bien particularisées, sauf pour ceux « dont Dieu a déjà pris pleine et entière possession ».

Même remarque pour l'examen particulier qui, par définition, semble voué au particularisme; il y a cette réserve pour les parfaits ou même les progressants :

Quand on se sent fortement déterminé au bien, rien ne serait mieux que d'entreprendre de ne faire aucune faute, quelque petite qu'elle soit, de propos délibéré, ou bien de se rendre fidèle à tous les mouvements de la grâce, sans exception, ou bien de pratiquer à chaque moment ce qui nous paraîtra le plus parfait. Quelque dérangé qu'on puisse être, en moins de rien on se trouverait tout changé.

... Enfin, pour assurer l'effet de l'oraison « ... le plus sûr est de nous former de bonne heure à *l'examen de simple recueillement* ».

Il donne de cette pratique une description qui l'apparente fort à la « *garde du cœur* », chère à l'école du P. Lallemant :

L'examen de simple recueillement n'a point de temps marqué ni de matière limitée comme l'examen particulier; c'est une certaine attention sur soi-même, qui fait qu'on ne se remplit jamais tellement de ses occupations, qu'on perde son intérieur tout à fait de vue... Ce n'est pas assez de faire deux ou trois examens par jour; il faut une attention continuelle à garder son cœur, à en observer tous les mouvements, à en condamner, à en réprimer, en punir jusqu'aux moindres saillies déréglées (2).

Garde du cœur nécessaire pour acquérir « la première vertu, la solide vertu sans laquelle tout n'est guère qu'illusion : la pureté du cœur ».

(1) IV, p. 241.
(2) III, p. 140, *Considération sur les examens de conscience.*

L'efficacité de cette pratique est certaine : c'est l'œil du maître et « le désordre n'arrive guère dans une maison que quand le maître en est absent »; la paix de l'âme n'est pas troublée, car cet examen de simple recueillement, comme les mots même l'indiquent, peut et doit se faire d'une manière paisible et douce; telles la surveillance d'un gouverneur à la Fénelon pour son jeune prince :

Il ne l'épie pas avec rudesse ; il le fait souvenir de ce qu'il est... il l'applaudit, il l'anime quand il fait bien ; d'un coup d'œil il le rappelle quand il s'échappe... (1).

Cette activité continue qui pourrait paraître le comble du self-help, ne sera que le développement de l'action sacramentelle : le P. Judde conseille fortement la confession très fréquente et même quotidienne: c'est la pratique des saints, « surtout de ceux de ces derniers temps ».

Cet exercice d'abnégation continuelle, cette « circumcisio cordis in spiritu » sera l'antidote du mal de vivacité :

Mettons fin à nos légèretés, à cette grande vivacité qu'on ne saurait bien comparer qu'à une espèce d'ivresse ou de fièvre continue, et qui a ses redoublements. Qu'il suffise que nous voulions quelque chose avec trop d'empressement pour arrêter aussitôt et attendre que ce soit la grâce ou la raison qui nous détermine.

Dans ces derniers mots on peut entrevoir le but positif de toute cette ascèse : se rendre apte à suivre la conduite ordinaire — la raison éclairée par la foi — ou la direction plus spéciale du Saint-Esprit, car le P. Judde a lui aussi son principe de la « *conduite intérieure du Saint-Esprit* », en qui nous trouverons un guide, un « gouverneur » bien plus attentif et plus doux que nous ne pourrions l'être pour nous-mêmes :

Quand on a de la bonne volonté, et qu'on demande à Dieu souvent

(1) *Ibid.*, p. 141.

ses lumières, qu'on ne se livre point par choix et par inclination aux affaires du dehors, et que la conscience est tendre et délicate [ce sont les deux « principes » que nous venons de voir : critique de l'action et garde du cœur]. Dieu fait la grâce d'ordinaire, que sans contention et sans trouble on se sente comme averti à chaque instant de ses devoirs et de ses fautes; au fond du cœur, on entend comme un censeur secret et assidu, qui ne cache rien, qui ne passe rien ; le tout est de ne pas étouffer cette voix salutaire, et de ne pas chercher un certain tumulte dans lequel on ne la puisse entendre ; cela ne demande pas beaucoup d'application, mais un peu de fidélité.

Sur l'identité de ce censeur intime qu'on pourrait à la rigueur prendre pour la conscience personnelle, beaucoup de textes nous renseignent de manière à n'en pouvoir douter ; ainsi dans une sorte de discours-programme adressé aux tertiaires le premier jour du 3e an :

Ma vue, mes Pères, c'est de vous former ici à ce que l'on veut que vous soyez toute votre vie, de n'exiger de vous rien de plus ou de moins que ce que la Compagnie exige de véritables jésuites. Sur cela donc il y a trois habitudes singulières qu'il faut tâcher d'acquérir. Une habitude de recueillement et d'union à Dieu... des retours fréquents en soi-même pour y trouver sa force, sa consolation, son conseil et sa direction, une attention continuelle au mouvement de la grâce... un respect infini pour la présence de Dieu et pour les conseils de cette loi intérieure que le Saint-Esprit, comme dit saint Ignace, a coutume d'imprimer dans le cœur... (1).

Et, comme pendant, voici une sorte de testament spirituel qu'il laisse à ses disciples :

Bénissons Dieu du changement que, par sa miséricorde, il a fait en nous depuis que nous sommes livrés à l'esprit intérieur et à la solitude. Nous sommes inquiets peut-être sur notre persévérance. Voici une règle infaillible d'en juger ; si nous emportons d'ici beaucoup, d'habitude et de facilité à écouter et à suivre la voix du Seigneur qui ne cesse de parler au dedans de nous, ayons confiance que nous persévérerons... Hors de là, je ne puis répondre de rien, ou plutôt... : la formidable menace, mes Pères !... (2).

(1) I, p. 20, 2e *médit. préliminaire*, 3e point
(2) V, p. 57, *Loi intérieure*, 1er point.

L'exhortation sur *la Loi intérieure* nous montre bien ce point d'aboutissement de l'ascèse du P. Judde ; nous y avons déjà relevé une critique assez vive de la Loi extérieure comme telle; le deuxième point est un parallèle entre cette même loi, en tant que loi de crainte, et la loi intérieure, loi d'amour. Là encore l'exemple de saint Paul l'autorise à de belles audaces de langage et de pensée au détriment de la loi de crainte; au contraire, il devient presque lyrique en préconisant la loi d'amour; il en oublie son pessimisme pour admirer les merveilles de l'amour même simplement humain, et, pour finir, il pose comme d'ordinaire un principe, une maxime où il semble avoir condensé la quintessence de l'optimisme salésien :

Pour persévérer, il faut non-seulement se rendre la vertu possible, il faut encore se la rendre douce, facile, consolante, rassasiante, délectable; c'est le privilège du seul amour... (1).

Mais jusqu'ici on n'a pu qu'entrevoir l'auteur de cette loi intérieure; au 3e Point, le P. Judde nous le découvre en un geste décisif et presque triomphant : « La loi inté-

(1) V, p. 65. — Esprit essentiellement pondéré, le P. Judde revient facilement à une position d'équilibre. Il y a donc chez lui de l'optimisme : d'abord cet optimisme qu'on pourrait appeler « surnaturel », et même, je puis le dire en anticipant un peu, « mystique », se conciliant fort bien avec un certain pessimisme « naturel » : *ubi abundavit delictum, superabundavit gratia*. Mais encore on trouverait chez cet admirateur de saint François de Sales et du P. Coton quelque chose de leur optimisme « naturel » : il n'est pas impunément jésuite, c'est-à-dire humaniste et moliniste .. Ainsi, dans le *Traité de l'Oraison*, sa curieuse théorie des « attraits » : la grâce divine ne nous saisit guère que par ces sortes d'anses ou d'anneaux que présente notre nature individuelle ; « c'est ce qu'on appelle la congruité de la grâce ». Ailleurs il commente avec une émotion délicate le vers de Térence qui pourrait servir de devise à l'humanisme : « Homo sum » (1er Exhort. *sur la Charité*, 1er point, t. V, p. 117). Je cite enfin ce trait singulier et « piquant » mélange d'optimisme théorique et de pessimisme pratique : « Peut-on lire la morale de Platon, de Socrate, de Cicéron, d'Epictète, de Confucius, sans convenir qu'en l'observant, le Christianisme, et l'Etat religieux même changeraient de face ? », I, p. 85.

rieure est une loi du Saint-Esprit ; dernier avantage qu'elle a par-dessus les lois extérieures ». Celles-ci ne nous montrent directement que l'homme dont on peut discuter l'autorité ou la prudence, si c'est un supérieur en chair et en os, la pensée ou même le texte, si c'est un saint Fondateur ; car déjà bien armés de rhétorique, de scolastique, de casuistique, les religieux indévots ont encore à leur disposition une arme nouvelle, ou du moins bien perfectionnée et illustrée par les travaux d'un Petau, les exploits des Bollandistes, les audaces d'un P. Hardouin : la critique historique...;

N'avons-nous pas autant d'esprit et de lumière que nos supérieurs ? Ne sommes-nous pas théologiens, casuistes, confesseurs et directeurs ?

On remonte aux sources. Saint Ignace n'aurait pas ordonné ni ceci ni cela, on ne lit rien de pareil dans ses *Constitutions*...

Contre tant d'ennemis, que reste-t-il aux Lois extérieures ? l'auteur même de la Loi intérieure, le Saint-Esprit :

Un religieux inspiré, dirigé par le Saint-Esprit, ne parle et ne pense point de la sorte... Accoutumé à entendre parler Dieu dans lui-même *longtemps encore avant qu'il soit un saint*, il ne doute point qu'il n'ait parlé de même et plus intelligiblement encore à des saints du premier ordre, de qui il a reçu sa règle ; et que, comme Dieu daigne bien lui servir d'oracle à lui-même dans tant d'occasions pour sa conduite particulière, la Providence à plus forte raison n'ait dirigé et ne continue de diriger encore ceux qui ont formé ou qui doivent maintenir dans leur vigueur les grands corps qui servent d'ornement et d'appui à l'Eglise (1).

Ainsi, ce qui sauvera la Loi extérieure, c'est qu'elle procède d'une Loi intérieure, celle du supérieur, et qu'elle concorde avec une autre Loi intérieure, celle du religieux :

Il trouve tant de rapport entre ce que Dieu lui dit au fond du cœur et ce que lui disent extérieurement ses règles, qu'en regardant l'un et l'autre comme venant du Saint-Esprit, il ne saurait refuser à l'un le respect qu'il sent pour l'autre... Sa règle n'est que comme une expo-

(1) V, p. 66.

sition plus distincte et plus nette de ce qu'il lisait déjà dans son propre cœur.

Aux objections théoriques, le P. Instructeur répond d'une manière assez tranchante ; il se fait plus insinuant pour une dernière objection pratique :

Cette loi intérieure n'est-elle pas suspecte, ne dicte-t-elle jamais rien de contraire aux lois extérieures, ni à l'intention des supérieurs ?
— Non, jamais rien de contraire, mais de temps en temps peut être quelque chose de supérieur... (sous le contrôle, évidemment, de la foi et de l'obéissance). — Elle est assujettissante, cette loi intérieure : Dieu ne cesse de parler ; plus on lui accorde, plus il demande... — Assujettissante dans les commencements, j'en conviens ; mais il se forme peu à peu une habitude de docilité douce et tranquille ; mais elle conduit à la véritable liberté et à la parfaite sécurité... (1).

Cet assujettissement, si rigoureux qu'il puisse être, n'est pas une pratique de surérogation : il est nécessaire pour éviter l'imperfection volontaire et habituelle, l'infidélité, « cette indigne et indignante conduite » que le P. Instructeur a dénoncée dès la première semaine de la Grande Retraite :

Nolite contristare Spiritum Sanctum : n'affligez, ne contristez pas le Saint-Esprit... Il conseille, il exhorte, il prie, il gémit, *postulat gemitibus inenarrabilibus...* ; *ego sto ad ostium et pulso, aperi mihi soror* : Jésus-Christ est à la porte, il frappe, c'est lui : ouvrez-moi, ma sœur...

Ces inspirations, dit-il en plusieurs endroits, sont « des gouttes du sang de Notre-Seigneur » ; les rejeter, ce n'est pas fouler aux pieds ce sang divin, c'est au moins le laisser tomber à terre. Et quels mérites perdus !

Combien en amasse une personne vigilante et qui toute la vie, du matin au soir, se rend dépendante du mouvement de la grâce !... de quelles faveurs dès le temps de la vie prive l'infidélité : dons surnatu-

(1) V, p. 69.

rels, foi vive, dévotion tendre, goût savoureux de Dieu, paix profonde, joie du Saint-Esprit, autorité sur le cœur du Tout-Puissant, prières infailliblement exaucées pour soi-même et pour les autres, vous ne serez le partage que des âmes parfaitement pures et véritablement fidèles ! (1).

Pureté du cœur, docilité à la conduite du Saint-Esprit, voilà donc la double clef des trésors célestes dont on nous laisse entrevoir la richesse ; mais cette clef merveilleuse, ce regard jeté par la porte entr'ouverte sur les splendeurs d'un mystérieux palais, tout cela semble aussi inconsistant et décevant qu'un conte de fée à l'esprit terre à terre de certains imparfaits : le P. Judde fait ressortir rudement leur rusticité épaisse de « primitifs », leur prétentieuse ignorance de « primaires » :

Il est vrai que le même principe qui empêche qu'on ne les mérite (ces faveurs) empêche aussi d'ordinaire qu'on ne les estime, et même qu'on y ajoute foi... Comme si on voulait donner idée du Louvre ou de Versailles à un sauvage qui n'a jamais vu que sa cabane et son désert. Un peu de vraie abnégation, bientôt on changerait d'avis ; on commencerait par dire : je n'y saurais atteindre, mais je les respecte, je crois ; peut-être avec le temps ajouterait-on : j'en ai assez d'expérience pour leur sacrifier volontiers les plaisirs du monde et les acheter au prix de toute ma liberté (2).

« Au prix de toute ma liberté »; il faut souligner le mot « toute » pour bien saisir la pensée de l'Instructeur, car il ne veut pas qu'on ignore jusqu'où peut aller cet assujettissement : jusqu'à devenir comme un animal sous le joug, « ut jumentum », mais un de ces animaux mystiques d'Ezéchiel « dont il est écrit que la seule impétuosité de l'esprit les dirigeait dans leur course », ou même comme une mécanique marchant avec une docilité toute passive « sous le ressort qui nous pousse ».

De cette « manière noble et généreuse d'agir » nous

(1) I, p. 129...
(2) I, p. 131.

voyons le modele idéal et divin dans une méditation sur l'Intérieur de Jésus-Christ :

Qu'est-ce qui le poussait, qui le mettait en mouvement, qui le déterminait dans ses diverses démarches? Toujours un principe de grâce ; l'Esprit de Dieu était comme l'âme de son âme... Pour être parfaitement intérieur et semblable à Jésus-Christ, ce n'est donc pas assez... d'agir en état de grâce ; il faut agir par l'Esprit de grâce... Jamais ne prévenir, mais attendre et suivre cette impulsion de l'Esprit dans nous ; suspendre, réprimer, mortifier l'activité naturelle jusqu'à ce que Dieu se déclare, pour ainsi dire, et qu'il nous applique actuellement à ce qu'il veut que nous fassions ou que nous disions, pour les choses, pour le temps, pour la manière ; en un mot, ne servir que d'instrument à l'opération de Dieu, et demeurer nous-mêmes indifférents sous sa main, pour être déterminés à ce qui lui plaira...

D'abord peut-être nous ne goûterons qu'avec peine le solide de cette nourriture : elle est cette manne cachée que Dieu promet aux âmes généreuses, *vincenti dabo manna absconditum*. Mais toute cachée qu'elle est, c'est une manne enfin, qui, dans sa simplicité, prend ou efface le goût de tout le reste.

Cette action si impérieuse de l'Esprit-Saint, cet effacement des créatures, bien d'autres expressions qu'on a déjà remarquées rendent un son assez spécial, ont un « accent mystique », celui d'une régions pirituelle que le P. Judde ne laissera pas ignorer à ses tertiaires. Il les y conduit dès la méditation préliminaire de la quatrième semaine des Grands Exercices ; il y revient plus longuement dans l'*Exhortation sur les Illusions*, où nous irons chercher tout d'abord la synthèse complète et, il semble bien, définitive, de sa spiritualité.

Après avoir écarté d'un geste assez brusque les fâcheux et les alarmistes dans l'invective que j'ai citée au début de cet article, il s'avance d'un pas prudent, mais ferme, en cinq étapes ou « maximes ». Et d'abord il fixe avec soin son point de repère à l'aide de ce principe familier aux jésuites : *media ad finem* ou « qui veut la fin veut les moyens » :

Les moyens, en qualité de moyens n'étant que pour la fin... les meilleurs moyens sont ceux qui conduisent plus infailliblement et plus

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST. ST. MICHAEL'S

promptement à la fin ; cela est évident... Ainsi donc, ce qu'il y a d'ordinaire ou d'extraordinaire dans la manière d'aller à Dieu ou de traiter avec lui n'est point ce qui rend une conduite louable, suspecte ou condamnable (1).

Ce principe va lui permettre de préférer aux méthodes ordinaires qu'il nous décrit avec éloge dans la « 1re maxime », d'autres méthodes, qui :

Sans être moins solides sont cependant plus courtes que les autres... ces méthodes consistent dans des moyens efficaces de tarir plus promptement la source des vices, de mourir plus parfaitement à soi-même, de rompre tout d'abord les obstacles qui empêchent Dieu de se communiquer aux âmes aussi vite et aussi libéralement qu'il le désirerait.

C'est l'ascèse assez spéciale que nous avons vue plus haut : « vertu solide », garde du cœur, conduite du Saint-Esprit; ascèse vigoureuse certes, d'autant plus et précisément parce qu'elle a hâte d'en finir et de passer la main à l'action divine :

On se presse d'agir pour mériter la plénitude et le grand jour de la foi... cent fois le jour on remonte ce grand ressort d'une volonté déterminée à rendre à Dieu un culte parfait, à imiter pleinement Jésus-Christ, ressort qui tient nécessairement à la pratique de toutes les vertus particulières, et entraîne avec rapidité tout ce qu'il trouve d'obstacles sur ses voies.

Nos guides dans ces chemins de traverse seront, non plus Grenade ou Rodriguez, mais « l'auteur de l'Imitation, et, après lui, le Chrétien intérieur (2) ».

L'*Imitation* est pour lui, nous le verrons, un livre mystique : quant au *Chrétien intérieur*, s'il s'agit du livre de Bernières, il est aussi de ce mysticisme ascétique cher au P. Surin et qui pouvait rassurer un P. Judde.

Le grand maître reste toujours saint Ignace : c'est un

(1) V. p. 81.
(2) *Ibid.*, p. 89.

praticien de la vertu solide, de l'ascèse simplifiée ; c'en est même le théoricien, comme nous l'avons vu, et cela dans ses *Exercices* où il a déjà condensé tout le suc des premières méthodes, et en général « dans ses ouvrages » : *Constitutions*, *Lettres*...

Nous ne sommes qu'à la deuxième étape, et déjà nous touchons à l'extrême frontière du royaume de Méthode, de l'empire des Maîtres ; mais le Royaume de Dieu ne s'arrête pas là, et à défaut de guides humains, nous trouverons un guide divin qui déjà nous conduisait secrètement et désormais veut prendre ouvertement la conduite de notre âme :

Troisième maxime : Que l'Esprit de Dieu ne s'assujettit pas toujours si uniformément, ni si constamment aux méthodes, ni à la plus parfaite ou à la moins parfaite, qu'il ne puisse attirer les âmes à lui par des routes inconnues et au-dessus de toutes les réflexions ordinaires... Quel fut le maître de ces premiers anges du désert, Paul l'ermite, Antoine, Pacôme... ? surent-ils moins connaître... tous les secrets de l'oraison la plus parfaite... ?

Les Pères du désert sont de ses amis, comme de Rodriguez ; mais au lieu de voir surtout en eux des modèles d'ascétisme rigoureux, il en fait ici et en plus d'un endroit des modèles de « vie passive », des éclaireurs, des grand'-gardes de l'armée mystique :

Le même maître qui les instruisit a-t-il perdu le secret de parler au cœur qui le cherche avec pureté et simplicité ?

Qu'on me dise donc comment tant de personnes ignorantes qui n'ont jamais consulté de directeurs à la campagne où la Providence les a reléguées, ni fait aucun usage des livres, ne connaissant pas même les caractères, se trouvent néanmoins en état de parler le langage des saints, capables de nous donner des leçons quand Dieu nous aime tant que de nous les adresser ?

Il suffirait, certes, qu'au lieu d'une multitude de ces bonnes âmes qui se rencontrent partout, on en eût connu seulement un petit nombre de ce caractère, pour pouvoir assurer que l'Esprit-Saint est comme un grand maître qui sait quelquefois se mettre au dessus des lois communes et ordinaires...

Ici, le P. Judde semble bien faire fond sur des souvenirs personnels, car outre que seule l'observation plus ou moins directe peut lui donner une pareille assurance, il y a dans le ton de la voix plus que de la conviction : une note émue, une vibration profonde.

A-t-il donc rencontré quelque part, dans ses ministères de Bretagne, une « bonne Armelle », une fidèle de la tradition mystique semée par « les Huby, les Maunoir » qu'il aime à citer comme l'idéal des hommes apostoliques? Sans doute, et même il en a découvert par lui-même, ou par d'autres à qui il se fie — « une multitude! »...

Vraiment peu d'indices paraissent plus révélateurs du mysticisme profond — je ne dis pas foncier — du P. Judde, car, on l'a souvent noté, seuls les mystiques, et les plus convaincus, ont ce sixième sens qui leur fait découvrir « partout » leurs semblables sous les espèces les plus cachées « quand Dieu nous aime tant que de nous les adresser »... Le signalement qu'il donne de ces âmes est aussi un indice d'observation personnelle.

... Un je ne sais quoi de noble, de naturel, de judicieux et d'aisé, une certaine défiance de soi-même, lorsqu'on agit et qu'on parle avec plus de sagesse... une négligence de toute sa personne qui vient plus d'oubli que de réflexion; un langage qui tient plus du ciel que de la terre, comme quand les personnes du premier rang s'expriment sur ce qu'elles sentent et ce qu'elles apprennent dans le commerce familier des princes; une politesse même bien au dessus de la condition et de ce qui vient d'une éducation heureuse; l'art n'y pourrait jamais atteindre...

Une grande mortification, un sincère mépris de soi-même, un amour tendre de la croix et des opprobres du Sauveur... un corps sur la terre et une âme déjà dans le ciel, qu'importe qu'on sache dire d'où viennent ces trésors de grâces, si on les possède enfin et qu'on regorge de biens jusqu'à pouvoir en répandre des torrents sur une multitude d'autres?...

Il en parle, de ces heureux familiers du Roi des Rois, avec la même « emphase » qu'il reproche si durement à ses confrères revenant au couvent la bouche pleine des splen-

deurs de Versailles, et, sans presque reprendre haleine, il continue : « Poursuivons. Quatrième maxime... »

Ici, le champion de la cause mystique passant à l'offensive, enlève à l'adversaire son arme pour la retourner contre lui :

Comme il y aurait de l'illusion et du danger à vouloir de soi-même, par une espèce d'ambition, sortir des méthodes et des routes ordinaires pour se faire un chemin à l'écart, il n'y a pas moins de risques peut-être, du moins par rapport à la perfection et au solide avancement, à vouloir se roidir contre l'attrait intérieur et s'obstiner à demeurer dans ses manières ordinaires de traiter avec Dieu, quand il lui plaît de découvrir quelque chose de plus simple, et, dans une espèce de pauvreté, d'obscurité et de silence, de dire beaucoup plus qu'on ne pourrait se dire à soi-même dans une multitude de considérations.

Voilà, je pense, une indication assez nette du genre d'oraison si recommandé par le P. Rigoleuc...

L'humilité pourra s'exercer pourvu que ce ne soit pas au détriment de l'esprit de foi et de la docilité :

Il est vrai qu'alors on peut être, on doit être surpris que Dieu fasse choix d'un objet si indigne... Mais depuis qu'il a honoré notre nature jusqu'à s'unir à elle, jusqu'à ne faire qu'une même personne de l'homme et de Dieu, ce n'est plus une merveille qu'il daigne faire sentir aux frères adoptifs de Jésus-Christ quelque écoulement des grâces de leur aîné et de leur chef...

Fecit mihi magna qui potens est... Ainsi après la Reine des Saints ont pensé et parlé tous les Saints. Un grand sentiment de leur bassesse et de leur pesanteur naturelle, un grand dégagement des dons de Dieu... mais toujours aussi une soumission simple et reconnaissante sur tout ce qu'il plairait à Dieu de faire dans eux, pour eux, par eux et avec eux de plus éclatant. *Ecce ancilla Domini, fiat mihi...* (1).

Dans la cinquième et dernière maxime, le P. Judde indique les fruits de cette « hyperméthode » en termes d'abord mesurés : « Le progrès dans les vertus solides en de-

(1) V. p. 94

vient plus solide et plus prompt », mais bientôt il hausse le ton, car de nouveau il parle d'expérience :

C'est encore ce que démontre l'histoire des saints, dans la suite de tous les siècles Il en est peu dans la vie de qui l'on ne puisse distinguer deux intervalles et marquer *comme deux époques tout à fait différentes*. Dans le premier temps, agissant par méthode, et ne songeant qu'à vider leur cœur de toutes les affections terrestres, ils n'eurent point à se repentir de leur travail, et déjà l'on pouvait se les proposer comme de grands modèles et se faire honte de ne pas leur ressembler ; mais dans le second, l'Esprit-Saint ayant pris comme pleine et entière possession d'eux-mêmes, bientôt on les perdit de vue, et ils prirent l'essor si haut, qu'on put les admirer, mais qu'on désespéra de jamais les atteindre...

Les saints dont il parle avec cette chaleur, ne les a-t-il pas connus, soit par des traditions de famille encore toutes chaudes, soit par des rapports personnels ?... Quoi qu'il en soit des faits, la doctrine semble bien être celle que le P. Lallemant expose sous le nom de « *2e conversion* », sauf que le P. Judde ici ne dégage pas, comme il le fera ailleurs, le moment et les circonstances du passage, du « pas », se contentant de distinguer les deux périodes par leur aspect général : dans la première, effort laborieux suivant une méthode de plus en plus simple, progrès sensibles; dans la seconde, plus d'action apparente, sinon celle de l'Esprit, progrès foudroyants :

Telle est la différence d'un homme et d'un autre homme, d'un homme avec lui-même, à proportion que Dieu se découvre... il ne marche plus, il vole ; mais c'est sur les ailes de l'Esprit, guidé par sa sagesse, soutenu par sa force toute-puissante ; il n'y a ni faiblesse à craindre, ni précipice à redouter...

Le P. Instructeur revient à ses tertiaires *provocans ad volandum pullos suos* en leur faisant contempler l'essor des aigles ; mais aussi, pratique, en leur proposant « deux ou trois résolutions » : pas d'opposition, de préjugé antimystique ; attachement aux méthodes, celles de la seconde série,

plus solides « sans comparaison »; ne pas se roidir contre l'attrait « pour quelque chose de mieux ».

Et pour les y engager, il « ne craint point de s'avancer » « en promettant aux cœurs pleinement libéraux et généreux une grâce beaucoup au-dessus » de la simple dévotion ; « car il est rare qu'après un temps d'exercices communs Dieu manque de donner du plus au moins quelque chose qu'on n'aurait jamais osé demander ni attendre ».

... Sur cette promesse, assez audacieuse, en effet, comme sur d'autres points de la doctrine mystique du P. Judde, il serait sans doute intéressant d'entendre ses explications ; ce sera la matière d'un prochain article, où on tâchera aussi d'indiquer d'une façon plus précise ses rapports avec l'école du P. Lallemant et sa place dans la « tradition mystique de la Compagnie de Jésus ».

Lille. René Daeschler.

NOTES ET DOCUMENTS

LE SOMMET DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

CHEZ LE BIENHEUREUX JEAN DE RUUSBROEC

A la suite de saint Augustin, saint Thomas affirme nettement la possibilité sur terre de l'intuition de l'essence divine, non sans doute *par modum habitus* comme au ciel, mais *par modum passionis transeuntis* (1).

Avec tous les exégètes du moyen-âge, les maîtres de la théologie occidentale avaient admis que cette intuition s'était historiquement réalisée dans le cas de Moyse et de saint Paul (2), et Richard de Saint Victor avait des passages où il ne semble pas exclure de ce privilège d'autres contemplatifs (3).

(1) Le P. Maréchal, S. J. l'a suffisamment montré dans sa note l'*Intuition de Dieu dans la mystique chrétienne* (Recherches de Science religieuse, t. V, 1914, p. 149).

(2) Cornély, *Commentarius in S. Pauli Epistolas*, Parisiis, 1892, in 2 Cor. p. 319. 2 « Cum S. Aug. qui saepius eam (visionem beatam) affirmat (de Gen. ad lit. XI, 28; de vid. Deo, 13, 31) omnes mediae aetatis interpretes consentiunt (Haym Hugo Vict. in 2 Cor. qu. 35, Lomb. Lyr. Dion.) ac prae ceteris Thom. non in Comm. tantum, sed etiam in aliis operibus eam tenet atque a difficultatibus vindicare studet (Sum. Theol. I, qu. 12. a. 11 ad 2; II-2, qu. 175. a. 5; de verit. qu. 10 11 ad 1. etc.). »

(3) « Plenitudo itaque scientiae Deum cognoscere; plenitudo autem hujus scientiae, plenitudo est gloriae, consummatio gratiae, perpetuitas vitae... Cognoscere itaque eum qui verus est Deus omnis consummationis est terminus. Ad hujus scientiae plenitudinem hae novissimae speculationes paulatim nos promovent, et quandoque sane perducere habent. Huius plenitudinis perfectio in hac vita inchoatur, sed in futura consummatur. » *Benjamin Major*. IV, 5, P. L. 196, c. 139, C.

Pour quelques grands mystiques, qui conservèrent l'héritage authentique des deux grands Saints, et pour qui Richard de Saint Victor était une autorité, il n'y avait dès lors aucune raison *a priori* pour écarter comme illusion manifeste la conviction d'avoir été admis au nombre des quelques privilégiés de cette intuition. En effet, il n'existait, comme il n'existe encore, croyons-nous, ni document ecclésiastique, ni texte de l'Ecriture, ni raison théologique, qui rendit impossible pour leurs successeurs la position de saint Augustin, de Richard de Saint Victor et de saint Thomas.

De là sans doute, chez le bienheureux Jean de Ruusbroec, contemporain et grand adversaire des béguards, l'assurance avec laquelle il fait nettement consister le sommet de la contemplation mystique dans l'intuition de l'essence divine. Intuition bien imparfaite sans doute quant à l'intensité, mais pourtant bien réelle. Malgré quelques apparences, que nous croyons pouvoir dissiper, toute l'œuvre du maître respire cette doctrine. Pour la théorie de la connaissance mystique il n'est pas utile de le rappeler en détail. Sans doute, ce sommet de la contemplation, au dire de Ruusbroec lui-même, est fort rarement atteint. Mais c'est par le terme possible de la vie spirituelle qu'il faut en saisir le mouvement. Ruusbroec d'ailleurs n'a pas une position isolée dans la tradition mystique. De même qu'il put appuyer son sentiment sur la doctrine de maîtres comme saint Augustin, Richard de Saint Victor et saint Thomas, il eut pour le répéter formellement ou équivalemment, des mystiques illustres de diverses écoles, et pour le défendre, des théologiens avertis (1).

(1) Parmi les contemplatifs de l'essence divine, de la Trinité et de la circumincession des Personnes, il faut compter Saint Ignace de Loyola. Cf. *Autographum Ephemeridis S. P. N. Ignatii*, etc. Appendix XVIII des *Constitutiones Societatis Jesu latine et hispanice* éditées par le P. De La Torre S. J., Matriti Aguado, 1892, p. 349. Traduction française de ce journal de S. Ignace dans le tome second de l'*Histoire de S. Ignace de Loyola* par le P. L. Michel, S. J., 2e édition, Desclée, De Brouwer, 1893, p. 392 ss. Parmi les mystiques de langue romane Jean de Saint Samson semble bien être celui qui a le mieux profité de la doctrine de Ruusbroec. On sent de suite que sa vie mystique personnelle est au même niveau que celle du Prieur de Groenendael. Malgré les autres

Nous n'entreprenons pas ici l'étude complète du sommet de la contemplation d'après Ruusbroec. Nous n'examinons donc pas les influences subies par l'auteur, ni les questions de détail posées par son enseignement sur le sommet de la contemplation. Elles seront traitées dans un commentaire du chef-d'œuvre du maître. Dans cette note nous nous bornons à constater que ce sommet est une intuition réelle de l'essence divine.

Rappelons que l'édition critique du texte origignal des œuvres de Ruusbroec reste à faire. En attendant, l'édition de David suffit, certes, dans l'ensemble, pour donner de la doctrine de Ruusbroec une idée exacte (1).

Nous ne nous appuierons pas tout d'abord sur les passages empruntés au premier et au dernier écrit de l'auteur. Il est vrai, pour le point en question, ils ne présentent pas une doctrine différente. On peut même y cueillir des textes fort intéressants. Mais ces passages ne peuvent servir que de confirmation. En effet, le dernier recueil intitulé *Dat Boec van den twaelf Beghinen* (Le livre des douze Béguines), est une œuvre de vieillesse. Il en porte quelques traces. Quant au premier *Dat Boec vanden Rike der Ghelieven* (Le livre du royaume des Amants), il fut publié à l'insu et au regret de l'auteur : c'est un essai, et un essai qui,

influences subies par Jean de Saint Samson, on pourrait l'appeller « le Ruusbroec français » à bien plus juste titre qu'on n'a nommé Henri Mande « le Ruusbroec néerlandais ». Sur l'intuition de l'essence divine attribuée à la Sainte Vierge, voir notre rapport au récent Congrès Marial de Bruxelles, *Maria en de mystiek* (Marie et la mystique). Au t. I, p. 122 des rapports de la section flamande : *Hendelingen v. h. Vl. Maria-Congres*, Brussel, Secretariaat, 1922.

Quant aux théologiens, nous nous contenterons ici de rappeler le texte de Benoit XIV : « Theologi passim admittunt, posse Deum, via extraordinaria, et speciali privilegio, hominen in hac mortalitate ad claram Dei visionem extollere : a lege quippe operandi et cognoscendi opera sensuum, Deus naturae auctor et Dominus, potest aliquem solvere, aut remorando sensus externos ne agant ; aut dando intellectui lumen gloriae per modum transeuntis, vel per modum permanentis ut dedit Christo. » *De serv. Dei Beat.* Opera, Romae, Palearini, 1748, t. III, p. 759.

(1) Cfr. Dr. L. Reypens, *Uit den voorarbeid tot eene critische uitgave van Ruusbroec's « Brulocht »* (Préliminaires à une édition critique des « Noces » de Ruusbroec). Verslagen en Meedeelingen der Kon. Vl. Academie, 1921, blzz, 77-89.

de fait, avait besoin de quelques retouches (1). La première expression achevée de la doctrine de Ruusbroec, nous la trouvons dans son deuxième ouvrage *Die geestelike Brulocht* (Les noces spirituelles). A tout considérer, ce traité resta son chef-d'œuvre. Les ouvrages subséquents en adaptent l'enseignement à des lecteurs différents, ou en éclairent davantage telle ou telle partie à l'occasion de quelque demande ou de quelque opposition (2).

C'est dans les *Noces* que nous prendrons donc tout d'abord nos textes, d'autant plus que là nous pourrons nous servir de nos travaux préparatoires à l'édition critique de ce traité. Vu l'état actuel des textes originaux, la méthode sera sauve de cette façon (3). Avec les *Noces* les traités les plus intéressants pour le point qui nous occupe sont : *Vanden Blinckenden Steen* (La Pierre étincelante) ; *Die Spieghel der Ewigher Salicheit* (Le Miroir du Salut éternel); *Van den VII Trappen* (Des VII Degrés); *Dat Boec der hoechster Waerheit* (Le livre de la plus haute Vérité). Après les *Noces*, c'est dans ces traités que nous puiserons avant tout. Les habitués de Ruusbroec savent combien il est difficile d'isoler de leur contexte les passages du maître, et de traiter à part un point de sa doctrine. Surtout quand il parle de la plus haute contemplation, sa pensée est trop vivante et trop débordante ; elle est portée par une synthèse théorique trop forte et trop riche pour rendre faciles les découpages. Aussi, pour que le lecteur moins familiarisé avec Ruus-

(1) Surtout en ce qui regarde le rôle des dons du Saint-Esprit et l'emploi peu correct du mot *overwesen* (suressence) pour l'essence divine par rapport aux Personnes.

(2) Ce peu d'évolution dans la pensée du maître s'explique. Quand il se mit à écrire, il avait atteint la maturité spirituelle et mystique. Pour l'étude de sa doctrine nous y gagnons l'avantage de pouvoir considérer les traités qui ont suivi les Noces comme des commentaires toujours précieux, nécessaires parfois, du chef-d'œuvre dont le premier ouvrage avait été l'esquisse imparfaite.

(3) Pour l'unité et la facilité des renvois, nous citerons l'édition de David. C'est la seule qui porte des chiffres marginaux. Mais pour la traduction nous nous écartons des leçons de David quand il le faut. Nous n'avons pas cru qu'il y eût un inconvénient pour cette note, à viser à une traduction toute littérale des passages cités sans rien supprimer de la monotonie des coordinations et des répétitions de mots que l'expression parfois fruste de Ruusbroec présente plus d'une fois.

broec ne se méprenne pas sur le sens de certaines expressions que nous sommes forcés d'isoler du contexte et de l'œuvre, nous aurons soin d'indiquer entre crochets le sens voulu par l'auteur.

Quand on le lit en théologien, il faut se rappeler que Ruusbroec éprouve encore peu le besoin, qui se fit sentir surtout depuis Baius, de marquer à chaque instant les distinctions entre la nature et la grâce. Le grand mystique vit tout entier dans l'ordre seul existant de la grâce. La nature, il ne l'envisage d'ordinaire que comme assumée dans cet ordre. Dans la perspective de la vision béatifique, toute la vie spirituelle s'unifie et s'harmonise en une tendance unique, de même que toute sa doctrine est dominée par la théorie de l'exemplarisme divin et du cycle dionysien (1). Le passage de la nature à la grâce, en bien des endroits, se fait sans qu'on s'en aperçoive, et sans qu'il soit toujours rendu facile à découvrir. C'est ce qui nous fait choisir pour cette note les seuls passages clairs et nets. La même difficulté se présente pour la distinction de la vision béatifique des élus et de la vision mystique de l'essence divine telle qu'elle est possible sur terre. Aussi nous aurons bien soin de ne choisir que les textes qui se rapportent nettement à la vision terrestre.

*
* *

S'il connaît excellement la chose, Ruusbroec ignore le nom de « mystique ». Pour lui, la vie spirituelle se résume dans la vie active, la vie intérieure (2) et la vie contempla-

(1) Pour les nuances de cette double théorie comme pour la terminologie, Ruusbroec dépend surtout, mais non pas uniquement, ni servilement, de l'école spéculative de Cologne. Il suffit de lire, entre autres, le *Büchlein der Wahrheit* de Suso pour s'en rendre compte immédiatement. Mais moins encore que Suso dans cet écrit spéculatif, et moins que Tauler dans ses *Predigten*, Ruusbroec donne dans les paradoxes imprudents qui pour Eckardt, le maître de l'école, aboutirent à une condamnation. Dans cette note nous ne pouvons que signaler en passant combien l'école de Cologne garde l'intelligence vive et profonde de certains éléments importants de la doctrine de St Thomas.

(2) Le mot thiois *innigh leven* signifie tout aussi bien vie affective, ardente, dévote (au sens de S. F. de Sales). Pour le rendre, il faut réunir ces nuances diverses.

tive (1). Ces trois vies se compénètrent au sommet, et le plein épanouissement de ce que nous appelons la *vie* mystique, est pour Ruusbroec une synthèse harmonieuse de ces trois vies (2).

Voilà pour le vocabulaire. Quant au fond, si, avec l'ensemble des mystiques orthodoxes, nous appelons mystique proprement dite le *pati divina*, l'expérience du divin, il y a chez Ruusbroec deux degrés psychologiquement et ontologiquement distincts de la vie mystique (3). Le premier est situé au sommet de ce qu'il appelle la vie intérieure. De ce degré nous ne nous occupons pas ici. Le second constitue la vie « intuitive de Dieu ». Pour notre

(1) Plus littéralement et plus exactement « vie intuitive » ou « vie intuitive de Dieu » *Godschouwende leven.*

(2) Cfr. St. 195, 5 ; Sp. 124, 15 ; W. 249, 14. Voici les sigles employés pour les renvois au texte original : R = Dat Boec vanden Rike der Ghelieven (Le livre du Royaume des Amants) ; B = *Die geestelike Bruloch* (Les Noces spirituelles) ; St = *Vanden Blickenden Steene* (La Pierre brillante) ; IV B = *Dat Boec vanden vier Becoringhen* (Le Livre des quatre tentations) ; T = *Dat Boec vanden gheesteleken Tabernacule* (Le Livre du Tabernacle spirituel) ; VII Sl = *Dat Boec van Seven Sloten* (Le Livre des sept Clôtures) ; Sp = *Die Spieghel der ewigher Salicheit* (Le Miroir du Salut éternel) ; VII T = *Van VII Trappen* (Des sept Degrés) ; W = *Dat Boec der hoechster Waerheit* (Le Livre de la plus haute Vérité) ; XII B = *Dat Boec vanden twaelf Beghinen* (Le Livre des douze Béguines). — C'est, à part le petit traité *Vanden Kerstenen Ghelove* (De la Foi chrétienne) qui vient après le « Livre des quatre Tentations », et à part quelques lettres, toute l'œuvre de Ruusbroec, et cela dans l'ordre que, jusqu'ici, nous devons considérer comme chronologique. — Le chiffre romain qui suit les sigles, indique le volume de l'édition de David.

(3) Pour Ruusbroec il n'y a donc pas continuité de la vie spirituelle au sens d'affinement et de perfectionnement progressif d'une connaissance et d'une expérience des choses divines qui, au fond, essentiellement et spécifiquement, restent toujours les mêmes. Il y a chez lui trois connaissances, et donc trois expériences spécifiquement différentes. La première c'est la *connaissance naturelle*, avec tous ses développements possibles, connaissance aidée par la grâce, et cela de toutes les façons où celle-ci peut collaborer avec les opérations naturelles de l'intelligence La seconde c'est la *connaissance préternaturelle* par formes infuses, non angéliques pourtant, mais adaptées à l'âme humaine ; connaissance aidée par la grâce de toutes les façons possibles ici. Il y a enfin la *connaissance surnaturelle*, où l'intelligence est directement « informée » par l'essence divine, et cela selon tous les degrés d'intensité que permettent les divers degrés de grâce sanctifiante et l'état d'exil.

pensée analogique, et donc dans les descriptions de Ruusbroec, il présente des aspects différents et des phases différentes, mais il n'y a, au fond, qu'une seule et même réalité. A ce degré, on vit la vie divine par participation. C'est de cette expérience que nous nous occupons dans cette note.

*
* *

Si Ruusbroec fait réellement consister le sommet de la contemplation mystique dans la vision de l'essence divine *per modum passionis transeuntis*, la description qu'il en donne doit répondre à toutes les conditions et à toutes les conséquences de cette intuition.

Nous croyons qu'il en est ainsi.

I. La vision de l'essence divine ne pouvant se faire par aucune forme créée, il faut que l'intelligence soit élevée au-dessus de son opération naturelle, et que « l'intellect possible » soit directement « informé » par cette essence (1). Dans la scolastique, cette information est attribuée au Verbe.

Or, c'est bien cette « information » par le Verbe que nous trouvons décrite par Ruusbroec au sommet de la contemplation mystique. Parcourons, dans l'ordre chronologique, les traités de Ruusbroec, en commençant par les *Noces*.

1. Toute parole, et tout ce qu'on peut apprendre et comprendre de façon créée, est en dehors, et bien en-dessous de la Vérité que j'ai en vue. Mais celui qui est uni à Dieu et éclairé dans cette Vérité, peut comprendre la vérité par Elle-même. Car saisir et comprendre Dieu au-dessus de toute comparaison tel qu'il est en lui-même, c'est être Dieu avec Dieu [*intentionaliter*] sans intermédiaire ou autre « altérité » qui puisse faire obstacle ou intermédiaire (2), B. VI, 182, 21, ss.

(1) « Cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit : et haec erit visio beatificans ». S. Th. *Suppl.* Q. 92, a. 1. C.

(2) « Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur ; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quae est inter intellectum divinum et nostrum ». S. Th. *Suppl.* Q. 92, a. 1, ad 2.

2. Dans l'abîme de cette ténèbre [l'incompréhensibilité de l'essence divine] où l'esprit est mort à lui même [à son opération naturelle ou préternaturelle], là commence la révélation de Dieu et la vie éternelle. Car dans cette ténèbre luit et naît une Lumière incompréhensible, c'est-à-dire le Fils de Dieu, dans laquelle on contemple la Vie éternelle. Et dans cette Lumière l'on devient voyant : et cette Lumière divine est donnée dans l'être simple de l'esprit, où l'esprit reçoit la Clarté qui est Dieu au-dessus de tout don [créé] et de toute activité créée, dans la nudité vide de l'esprit où il s'est perdu moyennant l'amour « fruitif » et reçoit la Clarté de Dieu sans intermédiaire (1); et il devient sans cesse la Clarté qu'il reçoit [non par identification d'essence, mais intellectuellement, comme Ruusbroec l'explique souvent en se servant de la comparaison de l'air illuminé par le soleil]. Voyez, cette Clarté cachée dans laquelle on contemple tout ce qu'on désire [tout ce qu'il est possible de désirer] selon le mode du vide de l'esprit [non par son opération naturelle ou préternaturelle]; cette Clarté est si grande, que le voyant plein d'amour ne voit ni ne sent dans son fond, où il repose, qu'une Clarté incompréhensible; et selon la nudité simple qui envahit toute chose [pas d'espèces naturelles ou préternaturelles] il se trouve et se sent la Lumière même par laquelle il voit, et rien autre chose. Vous avez là le premier point, comment on devient voyant dans la Lumière divine. Bienheureux les yeux qui voient ainsi, car ils possèdent la vie éternelle. B. VI, 184, 19, ss.

3. La révélation de la Lumière éternelle est renouvelée sans cesse dans le secret de l'esprit. Voyez, toute opération créée, et tout exercice des vertus [qui se font par le jeu naturel ou préternaturel des facultés, et l'aide de la grâce créée] doit rester en dessous de ceci ; car

(1) Ruusbroec, en disant que l'information par l'essence divine se fait au-dessus de toute opération créée, a en vue l'activité naturelle ou préternaturelle qui collabore avec la grâce créée. Il n'oublie jamais que la vision de l'essence divine est un acte vital, et que, sous l'information du Verbe, l'intelligence, loin d'être passive, au sens absolu, est précisément au sommet de son activité foncière, puisqu'elle épuise toute sa capacité dans la saisie totale de l'objet qu'elle recherche indéfiniment à travers ses affirmations partielles. Aussi Ruusbroec, s'il appelle souvent l'intelligence en tant que soumise à l'information du Verbe du nom plus vague et plus statique de « fond », « être simple » de l'esprit, lui donne aussi le nom plus dynamique de « regard simple », « intuition », « œil ouvert de l'âme », expressions qui caractérisent heureusement la tendance vitale qu'est en son essence même toute intelligence créée vers l'Etre qui n'est qu'être. C'est ainsi que le Prieur de Groenendael, tout en affirmant fortement la passivité essentielle, mais relative, de la véritable mystique, justifie cette passivité en montrant qu'elle est la condition même de la suprême activité possible de l'intelligence. Voyez le texte intéressant XII B, V, 42, 29 ss.

ici Dieu « s'opère » lui-même seul en la noblesse la plus haute de l'esprit [Dieu « informe » et actue directement l' « intellect possible » par sa propre essence]. Et ici il n'y a plus rien autre chose qu'intuitionner éternellement [*modo aeterno*] et fixer la Lumière par la Lumière et dans la Lumière. B. VI, 185, 22 ss.

4. Tous les hommes qui sont [*non essentialiter sed intentionaliter et fruitive*] élevés au-dessus de leur être créé dans une vie contemplative [intuitive de Dieu], sont un avec cette Clarté [le Verbe], et ils sont cette Clarté même (1). Et ils se voient et se sentent et se trouvent eux-mêmes, moyennant cette Lumière divine, être, selon leur essence non créée [*secundum rationem viventem in Verbo*] ce même fond simple [l'essence divine] d'où la Clarté sans mesure luit selon le mode divin [dans la procession du Verbe] et où elle reste éternellement sans mode selon la simplicité de l'essence. B. VI, 189, 14 ss.

Ces textes des *Noces*, et les mots de commentaire que nous y avons ajoutés, sont abondamment confirmés dans les ouvrages subséquents de Ruusbroec. Voici quelques passages marquants :

PIERRE BRILLANTE.

5. Là où nous dépassons dans l'amour toute chose et mourons à toute considération en l'ignorance et l'obscurité, nous sommes travaillés, informés et transformés (2) par le Verbe éternel qui est l'Image du Père. Et dans l'être vide de notre esprit, nous recevons la Clarté incompréhensible qui nous enveloppe et nous traverse comme l'air est traversé par la clarté du soleil. Et cette Clarté n'est autre chose qu'un regard et une intuition sans fond [par laquelle Dieu se contemple Lui-même et en Lui toute chose]. Ce que nous sommes [*intentionaliter*] nous le contemplons. Et ce que nous contemplons, nous le sommes ; car notre mémoire et notre vie et notre être sont élevés en simplification et unis à la Vérité qui est Dieu (3). C'est

(1) « Intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsa essentia intellectus... Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparetur ad illum quasi perfectio et forma ». S. TH. *Suppl.* Q. 92, a. 1 ad 10.

(2) C'est par ces deux mots que nous croyons pouvoir le mieux rendre le mot *overvormt*

(3) « Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo ». S. TH. *Suppl. ibid. in C.*

pourquoi, dans cette intuition simple, nous sommes avec Dieu une même vie et un même esprit, et ceci je l'appelle une vie contemplative. St VI, 219, 26 ss.

6. [La Clarté abyssale] nous enveloppe de simplicité [pas d'acte naturel ou préternaturel] et nous informe et transforme par Elle-même, et ainsi nous sommes dessaisis par Dieu [de notre activité naturelle] et « travaillés » [par l'information] jusqu'à l'immersion d'amour, où nous possédons la béatitude et sommes un avec Dieu. St. VI, 224, 10. Cfr. *ibid.* 234, 13 ; 227, 1 et 234, 13.

Le livre des quatre tentations.

7. Il nous faut exercer l'introversion, et livrer notre intelligence nue et sans images à l'incompréhensible Vérité de Dieu et celle-ci nous la trouverons imprimée en nous, et nous réciproquement imprimés en Elle, et de la sorte un avec Elle. Et c'est là la voix la plus claire par laquelle nous appelons en nous le Fils de Dieu, et possédons avec Lui son héritage et le nôtre. IV. B. IV, 283, 10.

Le livre des sept clotures.

8. Là où nous sommes élevés au-dessus de la raison et de toutes nos opérations dans un regard nu, nous sommes « travaillés » par l'Esprit du Seigneur ; et là nous éprouvons l'influence intime de Dieu sur nous, et nous sommes éclairés de la Clarté divine comme l'air est éclairé par la lumière du soleil ; et comme le fer est traversé par la véhémence et l'ardeur du feu, ainsi nous sommes transformés et transportés de clarté en clarté, en l'image même de la Sainte Trinité. Car moyennant la lumière créée de la grâce de Dieu (1) nous sommes élevés et éclairés pour contempler la Lumière incréée qui est Dieu même. Et c'est ainsi que nous sommes introduits et réfléchis, moyennant l'amour, dans notre Image éternelle qui est Dieu. VII Sl., IV, 97, 19. Cfr. 102, 12 ; 104, 16.

Le miroir du salut éternel.

9. Dans ce vide pur [de l'âme], le Père montre sa Clarté divine. En cette Clarté ne peut pénétrer ni raison ni sens, considération ni distinction : tout cela doit rester en dessous ; car la Clarté sans mesure aveugle les yeux de la raison, de sorte qu'ils doivent céder à la Clarté incompréhensible. Mais l'œil simple au-dessus de la raison, au fond de l'intelligence, est toujours ouvert, et voit et fixe d'un regard nu

(1) Il est peu probable que R. désigne ce qui tient lieu de *lumen gloriae* à ce sommet de la contemplation. Ici comme ailleurs il a en vue, croyons-nous, toutes les grâces préparatoires et antérieures à cette contemplation intuitive.

la Lumière avec la Lumière même : là il y a œil contre œil, miroir contre miroir, image contre Image. Sp. III, 213, 20 ss. Cfr. 216, 5 ; 219, 3 ; 225, 18 ; 227, 9.

Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel.

10. Quand Dieu se montre aux yeux de notre intelligence dans une lumière distincte de Lui, il nous donne le pouvoir de le connaître dans des similitudes comme dans un miroir où nous voyons des formes, des images, des ressemblances de Dieu. Mais la substance qu'il est Lui-même, nous ne pouvons la voir que par Lui-même, et cela se passe au-dessus de nous-mêmes [au dessus de nos opérations naturelles ou préternaturelles] et au-dessus de tout exercice des vertus. Aussi devons nous volontiers regarder Dieu et nous attacher à Lui en images, en formes, en ressemblances divines, pour que, sans ressemblances, il nous élève au-dessus de nous-mêmes jusqu'à l'unité avec Lui. VII T., IV, 19, 214. Cfr. 52, 16 ss.

Le livre de la plus haute vérité.

11. [Le contemplatif, pour avoir l'union sans intermédiaire] doit, par l'amour, s'élever et mourir en Dieu [en mourant] à lui-même et à toutes ses opérations [naturelles], de façon qu'il cède avec toutes ses puissances et subisse l'information transformante de l'incompréhensible Vérité qui est Dieu même. W. VI, 249, 19. Cfr. 261, 21 ss.

Le livre des douze béguines.

12. [Le Christ parle :] J'ai nourri et rempli ton intuition et ton élévation de ma personnalité, de sorte que tu vis en Moi et Moi en toi, Dieu et homme, en ressemblance de vertus, et dans l'unité de la « fruition ». XII B, V, 23, 19 ss.

II. Le Verbe informant l'intelligence, le contemplatif a atteint, *intentionaliter*, l'Image éternelle d'après laquelle et pour laquelle il est fait et qu'il poursuit. *Le miroir du Salut éternel* traite cette idée à fond.

Noces.

13. Par la Lumière qui naît en eux ils [les contemplatifs] sont transformés et [deviennent] un avec cette Lumière par laquelle ils voient et qu'ils voient. Et c'est ainsi que les contemplatifs atteignent leur Image éternelle « vers » laquelle ils ont été faits (1), et contem-

(1) Cfr. S. Th I, 35, 2 ad 3. « Homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem desi-

plent Dieu et toutes choses, sans distinction, dans une vue simple en clarté divine. Et c'est là la contemplation la plus noble et la plus utile à laquelle on puisse parvenir en cette vie B. VI, 189, 25. Cfr. le texte des *Quatre tentations* cité sous le n° 7 ; des *Sept clôtures*, VII Sl, IV, 98, 2; des *Sept degrés*, VII T, IV, 51, 18 ; de *La plus haute Vérité*, W, VI, 262, 2.

III. Ayant atteint le Verbe de cette façon, le contemplatif, non par nature sans doute, mais par grâce, possède, avec le Fils [*intentionaliter et fruitive*], le sein du Père :

NOCES.

14. Quand le contemplatif fervent a de la sorte atteint son Image éternelle, et dans cette pureté, moyennant le Fils, a pris possession du sein du Père, il est éclairé de la Lumière divine. B. VI, 190, 24.

IV. — Comme l'intelligence est informée par le Verbe, la volonté est saisie et tranformée au fond même de sa tendance, non dans ses actes naturels, par l'Esprit d'Amour, le Saint-Esprit. C'est sous cet aspect bien plus souvent encore que sous l'aspect intellectuel que le sommet de la contemplation est présenté chez Ruusbroec. Le traité de la *Pierre brillante* est surtout caractéristique à ce point de vue. Nous ne croyons pas nécessaire de multiplier ici les citations. Cet aspect de la doctrine de Ruusbroec court moins de danger que le précédent de n'être pas mis en lumière. Voici deux passages en dehors de la *Pierre brillante*.

NOCES.

15. Toute la richesse qui est en Dieu par nature, nous la possédons en Dieu par amour et Dieu la possède en nous [en tant que nous sommes unis à notreExemplaire] moyennant l'Amour sans mesure qui est l'Esprit-Saint. Car dans cet Amour l'on goûte tout ce qu'on peut désirer. C'est pourquoi moyennant cet Amour nous sommes morts à nous-mêmes et sortis en écoulement d'amour dans l'absence de mode et l'obscurité [de l'incompréhensibilité divine, comme Ruusbroec le dit clairement], B. VI, 192, 25 ; B. VI, 186, 24.

gnatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago ».

Le Miroir du salut éternel.

16. Le Père avec le Fils coulent en nous leur Amour abyssal, au-dessus du vouloir et de l'opération [naturels]. [Car] notre volonté, au fond de notre bon vouloir, est une étincelle enflammée, la vivacité [le mouvement de vie] de l'âme, et c'est là que le Père [présent avec toute la Trinité dans et à l'âme], engendre son Fils, et c'est là que coule sans fond leur Amour mutuel. Mais l'opération de Dieu nous ne pouvons la saisir, et notre raison n'y peut pénétrer, car toutes nos puissances, avec leurs opérations, doivent céder et subir l'information transformante de Dieu. Là où nous sommes « travaillés » et saisis (*overgheest*) par l'Esprit du Seigneur, nous sommes les Fils de Dieu, par grâce, non par nature : là nous sommes simplifiés; car toutes nos puissances défaillent en leurs opérations propres, et se fondent et s'écoulent en face de l'Amour éternel de Dieu. C'est pourquoi ceci est appelé une vie anéantissante dans l'Amour. Sp. III. 216. 9. Cfr. aussi 206, 14, et XII B. V. 42. 29.

V. — La mémoire enfin, au fond de sa capacité vide de toute image créée, est remplie par l'habitation du Père, tout comme l'intelligence est informée par le Verbe et la volonté possédée et transformée par l'Esprit. Par l'inhabitation, le « règne » du Père, la mémoire est « stabilisée » dans le vide de toute image créée. Ce troisième aspect de la conjonction de l'âme du contemplatif avec l'essence divine est plus rarement rappelé dans les œuvres de Ruusbroec, et presque jamais isolément des deux autres. Dans le texte suivant les trois aspects sont réunis.

17. C'est pourquoi nous nous maintenons toujours au-dessus de la raison au plus propre de notre être [sans opération naturelle ou préternaturelle], vides d'image [quant à la mémoire] regardant [quant à l'intelligence] et tendant [quant à la volonté] en une richesse incompréhensible. Ce sont là les trois propriétés de l'âme dans sa nature, c'est là sa constitution. C'est par là qu'elle est semblable à Dieu, en cette plus haute noblesse où elle répond à la sainte Trinité de Dieu. Là, la nature de l'âme est vide [d'opération naturelle] sans images, habitation du Père, son temple et son royaume, et il engendre son Fils, c'est-à-dire sa Clarté, dans l'œil grand-ouvert de l'âme, et il coule son Esprit, c'est-dire son Amour dans la tendance intime [et fervente] de l'esprit, où celui-ci tend éternellement [vers Dieu]. W. VI, 218, 10. Cfr. Sp. III. 213. 17 ; 219, 3. VII Sl. IV, 102, 8 (1).

(1) On voit dans ce passage, comment ce que nous avons dit de la

VI. — Moyennant cette « information » de l'intelligence attribuée au Verbe et cette prise de possession de la volonté attribuée au Saint-Esprit, le contemplatif participe par grâce à la vie divine : il est pris *intentionaliter et fruitive* dans le courant qui va du Père au Fils et du Fils au Père ; il est connu par le Père avec et dans le Fils, et aimé des Deux avec et dans le Saint-Esprit, et dans cet Esprit embrassé avec les trois Personnes et toutes les créatures dans l'unité de la jouissance divine essentielle (1), où tout s'abîme pour en rejaillir, et d'où tout rejaillit pour s'y abîmer de nouveau, sans que la créature puisse jamais quitter son être créé et atteindre autrement que par la connaissance et l'amour « fruitif » qui l'accompagne, sa « suressence » que seul l'Incréé possède par nature et épuise par ses opérations (*visio comprehensiva*). Aussi, à ce degré, la contemplation mérite vraiment le nom que Ruusbroec lui donne souvent de « divine et céleste » (2).

Noces.

18. La nature cachée de Dieu est éternellement voyante et aimante selon les personnes, et toujours jouissante dans une étreinte des per-

« passivité » souverainement active de l'intelligence sous l'information divine, s'applique tout aussi bien chez Ruusbroec à la volonté et à la mémoire. Nulle part mieux que dans la mystique de Ruusbroec n'est affirmée sous sa triple forme le *desiderium naturale* qu'est essentiellement tout esprit créé vis-à-vis de Dieu.

(1) « Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto, quia diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam : ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in amore precedente quasi secundario, inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam ». S. Th. 1, 37, ad 3.

(2) Quand on a fréquenté un peu Ruusbroec, on se demande comment on a jamais pu l'accuser sérieusement de panthéisme. S'il y a une erreur qu'il combat nettement et efficacement, c'est celle-là. Ses contradicteurs ont omis de l'étudier dans son œuvre entière et d'en interpréter les passages à première vue suspects par les explications nettes données ailleurs

sonnes dans l'unité de l'essence. Dans cette étreinte en l'unité essentielle de Dieu, tous les esprits intérieurs [les contemplatifs], sont un avec Dieu dans un écoulement d'amour et ils sont cette unité même qu'est l'essence proprement dite en elle-même, selon le mode de l'éternelle béatitude [*intentionaliter et fruitive, non essentialiter*]. B. VI, 182, 52. Cfr 187.

19. Dans cette rencontre [du Père et du Fils] jaillit la troisième Personne entre le Père et le Fils, c'est-à-dire le Saint-Esprit, leur Amour mutuel, qui est un avec eux dans la même nature. Et cet Amour saisit et traverse activement et « fruitivement » le Père et le Fils, et tout ce qui vit en eux, d'une richesse et d'une félicité si grandes, que toutes les créatures en sont dans un silence éternel [défaillent en leurs opérations naturelles], car la merveille incompréhensible qui gît en cet Amour, surpasse éternellement l'entendement de toute créature. Mais là où l'on peut sans étonnement comprendre et goûter cette merveille, l'esprit est au-dessus de lui-même [c'est-à-dire de son opération naturelle intelligente et volontaire] et un avec Dieu, et goûte et voit, sans mesure, comme Dieu, la richesse qu'il est, lui l'esprit, dans l'unité du Fond vivant [l'essence divine] où il se possède en tant qu'incréé. [En d'autres mots : l'âme voit et goûte ce qu'elle est *eminenter* en Dieu] B. VI, 191, 12. Cfr. *ibid.* 192, 5.

La pierre brillante.

20. [Le contemplatif] se sent écoulé dans l'unité par le sentiment adhérant de l'union, et, à travers toute mort [aux opérations naturelles] écoulé dans la vivacité de Dieu. Et là il se sent une seule et même vie avec Dieu, et c'est là le fondement et le premier point dans une vie contemplative. De là jaillit le second point, c'est-à-dire un exercice au-dessus de la raison et sans mode : car l'unité divine dont chaque esprit contemplatif a pris possession dans l'amour, attire et appelle éternellement en elle les Personnes divines et tous les esprits aimants. St. VI, 199, 10.

21. L'unité attirante de Dieu n'est rien autre chose que l'Amour sans fond qui amoureusement attire en une fruition éternelle le Père et le Fils et tout ce qui vit en eux. St. VI, 201, 3. [Il s'agit dans le chapitre des trois points qui font le contemplatif].

22. Quand nous avons une vie contemplative... moyennant l'information transformante de Dieu, nous nous sentons engloutis dans un abîme sans fond de notre béatitude éternelle où nous ne pouvons [psychologiquement] trouver de distinction entre Dieu et nous. Car c'est là notre perception suprême, que nous ne pouvons posséder qu'en écoulement d'amour. St. VI. 226, 6 ; 227, 7. Cfr. 218, 6 ; 221, 8 ; 222, 5 ; 236, 17 ; 238, 4.

LE MIROIR DU SALUT ÉTERNEL.

23. Maintenant comprenez en élévation d'esprit. Car par ceci l'homme dépasse toutes ses puissances et leurs opérations, et entre dans son état vide, et son être simple et en pureté d'esprit. Notre état vide c'est la privation nue d'images. Notre être simple c'est l'intuition de la Vérité éternelle. La pureté d'esprit c'est d'être uni à l'Esprit de Dieu : là nous nous sentons un avec Dieu, et unité en Dieu « spirés » avec Dieu (1) et non « spirés » en Dieu [c'est-à-dire dans l'unité de la même essence, non plus considérés comme nature et principe des processions divines, mais comme unité avec laquelle les personnes s'identifient dans la béatitude de la circuminsession]. Sp. III, 317, 4.

24. Maintenant comprenez, élevez vos yeux intérieurs au plus haut de vous-mêmes, où vous êtes un avec Dieu... Il [le Père] nous dénude de toute image, et nous tire dans notre origine ; là nous ne trouvons qu'une nudité sauvage, déserte, qui sans cesse répond à l'éternité [est toujours prête à recevoir l'information divine]. Là, le Père nous donne son Fils, et le Fils se présente à notre regard sans images avec la Clarté abyssale qu'il est Lui-même, et nous demande et nous apprend à fixer la Clarté par elle-même. Et là nous trouvons la Clarté de Dieu en nous, et nous en elle, et unis à elle. Et quoi qu'elle nous ait saisis, nous ne pouvons la comprendre, car notre intelligence est créature et elle est Dieu... Ici nous voyons le Père dans le Fils, et le Fils dans le Père, car ils sont un dans la nature, et c'est ainsi qu'ils vivent en nous et donnent l'Esprit Saint, leur Amour mutuel, qui est une nature et un Dieu avec eux, et qui habite en nous avec eux, car Dieu est indivis en lui-même. Et l'Esprit Saint se donne lui-même et nous visite et touche l'étincelle brûlante de notre âme, et c'est là le commencement de l'amour éternel entre nous et Dieu. Sp. III, 227, 11.

25. [Le Christ] vit en nous, et nous en Lui, moyennant sa grâce et nos bonnes œuvres. . Mais là où nous sommes au-dessus de tout exercice d'amour, embrassés et saisis avec le Père et avec le Fils dans l'unité du Saint Esprit, là nous sommes tous un, comme le Christ, Dieu et homme, est un avec son Père dans leur amour mutuel sans fond. Et dans le même amour nous sommes tous consommés dans une fruition éternelle, c'est-à-dire en une essence bienheureuse et sans action qui est incompréhensible à toute créature. Sp. III, 230, 14.

26. Dans notre être vide [d'opérations naturelles]... commence la contemplation et le sentiment le plus haut qu'on puisse exprimer...

(1) En tant que nous sommes *eminenter*, *intentionaliter et fruitive* dans l'essence divine, et en tant que cette essence-là, possédée comme Principe par le Père et reçue comme engendrée dans le Fils, est « spirée » par les deux dans le Saint-Esprit.

Nous avons Dieu en nous et nous sommes bienheureux dans notre essence moyennant l'opération de Dieu en nous [information transformante] avec qui nous sommes un en amour, non en essence ni en nature. Mais nous sommes bienheureux et béatitude dans l'essence divine, là où il jouit de Lui-même et de nous tous [en tant que nous sommes *eminenter*, *intentionaliter et fruitive* en Lui] dans sa haute nature. C'est là le noyau de l'amour, qui nous est caché dans l'obscurité, dans l'ignorance sans fond [que nous avons de l'incompréhensibilité divine].

Cette ignorance [c'est-à-dire la chose ignorée] est une lumière inaccessible, qui est l'essence de Dieu et notre « suressence » à nous [en tant que nous sommes *eminenter* en Dieu], qui Lui est essentielle à Lui seul, car il est Lui-même sa propre béatitude, et jouit de Lui-même dans sa nature. Et en jouissant de Lui nous sommes décédés et perdus selon notre « fruition », mais non selon notre essence. Car notre amour et son amour sont toujours semblables et un dans la « fruition », où son esprit a absorbé et englouti notre amour en Lui, en «fruition » et dans une même béatitude avec Lui. Sp. III, 231, 12. Cfr. 188, 22 ; 213, 14 ; 216, 6 ; 219, 2 ; 229, 13 ; 232, 16.

LES SEPT DEGRÉS.

27. Suit le septième degré, ce qu'on peut vivre de plus noble et de plus élevé dans le temps et l'éternité... quand au-dessus de tout exercice des vertus, nous voyons et expérimentons en nous un vide éternel [manque d'activité naturelle qui laisse la place à l'information divine] où personne ne peut opérer ; et au-dessus de tous les esprits bienheureux une béatitude sans fond, où nous sommes tous un, et ce même un qu'est la béatitude même dans son identité ; et quand nous voyons tous les esprits bienheureux essentiellement abîmés, écoulés et perdus dans leur « suressence », dans une obscurité inconnue et sans mode. **VII T**, IV, 53, 1.

28. Les Personnes divines, dans la fécondité de leur nature, sont un Dieu éternellement opérant, et dans la simplicité de leur essence ils sont divinité, éternel repos. Entre action et repos vit l'amour et la « fruition ». L'amour veut toujours agir, car il est avec Dieu une éternelle opération. La « fruition » doit toujours être en repos, car elle est, au-dessus du vouloir et du désir, l'amant embrassé dans l'aimé en un amour nu et sans images, où le Père avec le Fils a saisi ses amis dans l'unité fruitive de son Esprit, au-dessus de la fécondité de la nature... Voyez, la joie et la complaisance mutuelle y est si grande entre Dieu et ses esprits aimés, qu'ils expirent à eux-mêmes, se fondent et s'écoulant et deviennent un esprit avec Dieu dans la « fruition » éternellement penchés en l'abyssale béatitude de son essence.

Voyez, c'est là un mode de fruition des hommes [spirituellement vraiment] vivants et contemplatifs. VII T. IV, 54, 5.

29. Moyennant notre vie vertueuse et sa grâce [du Christ] nous vivons en Lui et Lui en nous avec tous les Saints... Et le Père avec le Fils nous ont embrassés et transformés dans l'unité de leur Esprit. Et là nous sommes avec les personnes divines un seul amour et une seule « fruition ». Et cette « fruition » est consommée dans l'essence sans mode de la divinité. Là nous sommes tous avec Dieu une simple béatitude essentielle : là il n'y a ni Dieu ni créature selon la personnalité (1). Là nous sommes tous avec Dieu sans distinction une simple béatitude abyssale. Là nous sommes tous perdus, abîmés et écoulés dans une ténèbre inconnue.

C'est là le plus haut degré de vie et de trépas, d'amour et de jouissance en éternelle béatitude. Et ce qu'on vous enseignerait de contraire est folie. VII T. IV, 59, 16. Cfr. 52, 14 ; 56, 8 ; 57, 15.

LE LIVRE DE LA PLUS HAUTE VÉRITÉ.

30. L'amour de Dieu n'est pas à considérer seulement comme s'écoulant avec tout bien et attirant en l'unité, mais, au-dessus de toute distinction, il est une « fruition » essentielle selon l'essence nue de la divinité. C'est pourquoi les hommes éclairés expérimentent en eux une intuition essentielle, au-dessus de la raison et au-delà de la raison, et une inclination « fruitive » traversant [et dépassant] tout mode et tout être, s'engloutissant dans un abîme sans mode de la béatitude sans fond, où la Trinité des personnes divines possèdent leur nature dans l'unité essentielle. W. VI, 263, 2.

31. Enfin le Christ fit sa plus haute prière, c'est-à-dire que tous ses amis fussent consommés en un, comme il est un avec le Père ; non pas un de la façon dont il est un avec le Père [c'est-à-dire] une substance unique de la divinité, car cela nous est impossible ; mais un de cette façon et dans la même unité où il est, sans distinction, une « fruition » et une béatitude avec le Père dans l'amour essentiel. W. VI, 266, 1. Cfr. 253, 10 ; 255, 10 ; 257, 8 ; 260, 3 ; 261, 18 ; 262, 15 ; 257, 11.

LE LIVRE DES DOUZE BÉGUINES.

32. En notre origine, nous nous comprenons [être] une vie éternelle avec notre Père céleste qui nous a créés. Nous nous trouvons aussi, en son Fils, [être] la Vérité vivante qui est notre Image prototype où nous vivons tous au-dessus de nous-mêmes, créés séparé-

(1) Pour l'âme Ruusbroec parle ici de la personnalité *consciente d'elle-même*. Quant aux Personnes divines, il considère la circumincession sous un de ses aspects. Cf. W. VI, 257, 8.

ment [de Lui], ordonnés et connus dans sa sagesse éternelle. Nous nous sentons aussi dans le Saint Esprit, qu'il nous a aimés de toute éternité, nous a voulus pour l'exercice de toutes les vertus et pour l'union avec Lui dans l'amour. **XII B**. V, 37, 18.

33. Si nous adhérons librement à Lui avec un esprit tendu, nous dépassons notre nature et devenons un Esprit avec Lui, et unis à Lui dans l'Amour éternel qu'il est Lui-même.

Voyez, ceci s'appelle une vie contemplative, préparée à tous ceux qui savent se vider d'images. **XII B.**, V, 80, 13.

34. Mais ceux qui sont nés du Saint-Esprit et vivent pour Lui, ils exercent toutes les vertus; ils connaissent, ils aiment, ils cherchent, ils trouvent, ils goûtent et possèdent la grâce et la gloire, la joie éternelle sans mesure qu'est Dieu lui-même; car ce sont de vrais pauvres d'esprit, morts à eux-mêmes dans l'amour, vivant dans le Saint-Esprit, jouissant de la vie éternelle, **XII B.**, V., 51, 13.

35. Et avec ceci je laisse la vie contemplative, qui est Dieu Lui-même, et qu'il donne à ceux qui ont fait abnégation d'eux-mêmes, et ont suivi son Esprit, là où il s'occupe de Lui-même dans ses élus, dans la gloire éternelle. **XII B**. V,86, 4. Cfr. 41, 17; tout le chapitre XXVII; 73, 1.

VII. En quelques endroits Ruusbroec, après saint Thomas, tire formellement la dernière conséquence : au moment où cette contemplatiou suprême se produit, la foi ni l'espérance ne s'exercent plus (1) la couronne et la récompense est momentanément atteinte.

36. Si nous suivons l'amour par une entrée simple jusqu'au fond de toute simplicité, nous arrivons, moyennant la foi, au-dessus de la foi dans un savoir ; moyennant l'espérance, au-dessus de l'espérance dans un avoir; et moyennant l'amour dans une possession **T. I**, II, 103, 12.

37. Si vous voulez monter au-dessus de la foi jusqu'au sommet de votre être créé..., vous serez élevé en une vue dépouillée et sans images, dans la Lumière divine : là vous pouvez contempler le royaume de Dieu en vous, et Dieu dans son royaume. **XII B.**, V, 86, 12.

38. Cette contemplation nous établit en pureté et clarté au-dessus de tout ce que nous pouvons comprendre, car elle est un ornement et

(1) S. Th. 2a 2ae, 175, 3 ad 3. « Quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei ; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus ».

une couronne céleste et, de plus, une récompense éternelle de toute vertu et de toute vie. B , VI, 181, 10. Cfr. 190. 7, où l'auteur ajoute, logiquement, que cette contemplation là est au-dessus du mérite. Cfr. IV, B., IV, 283, 10, déjà cité au n° 17 ; XII. B., V, 51, 13 ; Sp. III, 230, 6.

VIII. Par le fait qu'elle se fait *per modum passionis transeuntis*, et non *per modum habitus ;* non par le *lumen gloriae* de la patrie, mais par une action divine supplétive de cette lumière ; par le fait aussi qu'elle se fait dans le corps non glorifié, cette vision sur terre de l'essence divine, essentiellement la même (1) que celle qui se fait au ciel, lui est extrêmement inférieure en intensité et en perfection (2). Elle est, comme dit l'interprète contemporain Jordaens (3), *citra statum beatitudinis consummatae.* L'idée exacte de Ruusbroec se traduirait dans la formule de Richard de Saint-Victor : *in hac vita inchoatur, sed in futura consummatur* (4).

39. Si nous étions délivrés de cet exil, nous serions plus aptes selon la capacité de notre être créé, à recevoir cette Clarté [divine]. B, VI, 190, 12, ss. [L'auteur vient de dire que la vie contemplative à ce degré est une « vie céleste, la couronne et la récompense après laquelle nous soupirons et que nous avons et possédons maintenant de cette manière ». Voyez les textes 36, 37, 38.]

IX. Cette différence notable d'intensité entre les deux intuitions, terrestre et céleste, de l'essence divine, est au fond la seule réponse que Ruusbroec oppose aux béguards. Il en connaît pourtant mieux que personne la doctrine et la condamnation. Qu'il suffise d'examiner ici de plus près le passage le plus connu où Ruusbroec traite *ex professo* de

(1) Dans les *Sept Degrés* la vision béatifique est décrite dans les mêmes traits essentiels que le sommet de la contemplation dans toute l'œuvre de Ruusbroec : « Moyennant le Christ nous expirerons en Dieu [par l'information du Verbe] et nous serons un avec Lui en fruition et en béatitude éternelle ». VII T. IV, 50, 10. Il serait facile de multiplier les rapprochements.

(2) S. Th 2ª 2ᵃᵉ q. 175, a. 3 ad 2 ; a. 4 ad 1.

(3) *De Ornatu spiritualium Nuptiarum*, Tertius Liber, c. I., Parrhisijs, apud Henricum Stephanum, 1512, f. 72 v. (foliation répétée).

(4) *Benjamin Major*, IV, 5, P. L. 196, c. 139, 6.

la différence entre les deux intuitions, et d'où l'on a cru pouvoir conclure que Ruusbroec n'enseignait pas leur identité essentielle (1). Voici le texte. Nous en distinguerons les parties par des majuscules, et en soulignerons certaines expressions.

[A] Il y a grande différence entre la clarté des Saints et la plus haute clarté où nous puissions atteindre en cette vie. Car *l'ombre de Dieu* éclaire notre désert intérieur. Mais sur les hautes montagnes dans la terre des promesses, il n'y a pas d'ombre. *Pourtant c'est tout un même soleil et une même clarté qui éclaire notre désert et aussi les montagnes élevées.* Mais *l'état* des Saints est translucide et glorieux (2). Pour ce motif ils reçoivent la clarté *sans intermediaire.* Mais notre *état* à nous est mortel et grossier, et *c'est là l'intermédiaire d'où vient l'ombre* qui ombrage de telle sorte notre intelligence que nous ne pouvons connaître Dieu ni les choses célestes aussi clairement que le font les Saints. [B] Car tant que nous cheminons *dans l'ombre,* nous ne pouvons voir le soleil en lui-même, mais notre connaissance est en images et en énigmes : pourtant l'ombre est éclairée par le soleil de telle sorte que nous puissions apprendre à distinguer toute vertu et toute vérité utile à notre état mortel. [C] Mais si nous voulons *devenir un avec la clarté du soleil,* il nous faut suivre l'amour et sortir de nous-même dans l'absence de mode, et avec les yeux aveuglés le Soleil nous tirera dans sa propre clarté où nous possédons l'unité avec Dieu. Si nous nous sentons et comprenons de la sorte

(1) Il y a d'autres passages moins importants, auxquels nous ne pouvons nous arrêter ici. Comme les textes de l'Ecriture Sainte qu'on objecte parfois contre la possibilité de l'intuition de l'essence divine sur terre, ces passages établissent seulement que la connaissance analogique et par la foi est la connaissance ordinaire *in via*, et que la vision de l'essence divine, si elle se présente *per modum passionis transeuntis*, ne se fait jamais *per modum habitus*. Auger a fort bien dit : « Verum est frequenter asserere R. maximum discrimen inter illuminationem supernaturalem viae et manifestam visionem patriae ; at discrimen illud, de quo nonnisi obscure loquitur, semper e diversa viatorum et comprehensorum statu repetit, ita ut, secundum explicationem Joannis de Schoenhoven ex doctrina S. Thomae depromptam, *actum* visionis beatificae viatoribus pro instanti possibilem admittat ». *De Doctrina et Meritis J. v Ruusbroec.* Thèse doctorale. Lovanii, Van Linthout, 1902 p. 136, 137.

(2) « Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris ; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem ». S. Th. 2ª 2ᵃᵉ q. 175 a 5. ad 1. C'est visiblement le texte qu'invoquait l'école de Cologne contre les Béguards.

[possédant l'unité avec Dieu]. c'est là une vie contemplative qui appartient à notre état [mortel]. St. , VI, 230 1.

Il est certain que, dans ce passage, l'expression ne brille pas par la lucidité. La cause en est surtout le langage biblique. L'*ombre de Dieu* dans la section *A* est autre chose que dans la section *B*. Ici l'*ombre* est clairement notre connaissance analogique, éclairée par la Foi et la grâce. Dans la section *A*, l'*ombre de Dieu* ne peut être qu'une connaissance atténuée de Dieu. Pourtant, essentiellement, *c'est la même clarté* que celle qui illumine les Saints. La connaissance atténuée de Dieu n'est pas attribuée, comme dans la section *B* au procédé analogique de notre esprit dans ses opérations naturelles, elle est causée par notre *état* mortel (Cfr. citation 39). Plus loin dans le même chapitre (St. VI, 232, 12), le mot *ombre* a encore la même signification que dans la section *A*. Enfin la section *C* ne permet pas d'interpréter les sections précédentes dans un sens qui exclut la vision, imparfaite quant à l'intensité, de l'essence divine, puisque Ruusbroec y affirme qu'on est uni à la clarté du Soleil. Et ce qu'il dit être le propre des Saints : *goûter et connaître la Trinité dans l'Unité et l'Unité dans la Trinité.* (231, 28), il l'affirme du contemplatif dans les chapitres suivants (236, 23 ; 238, 10, etc.), comme il l'avait déjà rappelé dans la section *C*. Que cette *unité avec la clarté du soleil* de la section *C* n'est pas seulement une union d'amour avec connaissance, obscure parce que analogique, Ruusbroec le dit clairement dans la suite comme il l'enseigne partout ailleurs (1). En effet, au début du chapitre XII du même traité de la *Pierre étincelante* il dit du contemplatif : *En son nom [de Jésus] le Père éternel nous ouvre le livre vivant de son éternelle sagesse. Et la Sagesse de Dieu saisit notre regard nu et la simplicité de notre esprit en un goût simple et sans mode de tout bien sans distinction.* (234, 15).

En un mot, quand on l'examine à fond, le XIe chapitre

(1) Voyez surtout le texte de son dernier ouvrage « [L'esprit aimant] ressemble au noble aigle, qui sans céder, regarde et fixe la clarté du soleil ; et ainsi fait l'œil pur et simple de l'esprit aimant qui reçoit la lueur de la clarté de Dieu, au-dessus de la raison et sans intermédiaire ». XII B, V, 141, 19

de la *Pierre brillante* ne contredit pas nettement nos conclusions sur le caractère du sommet de la contemplation chez Ruusbroec. Ces conclusions sont confirmées par la suite du XIe chapitre lui-même et par les chapitres suivants. Le dernier ouvrage de l'auteur les met en lumière plus que jamais. Il serait étonnant, d'ailleurs, que Ruusbroec contredise formellement ce qui dans toute son œuvre fait manifestement le fond même de sa doctrine sur le sommet de la contemplation. Autant valait renier complètement cette doctrine. La condamnation des Béguards ne l'y forçait nullement, et la réponse qu'il leur donne, lui, leur contemporain et leur adversaire, lui, le fils humble et soumis de l'Eglise, nous renseigne mieux que tout le reste sur le sens historique des formules qui condamnent ces hérétiques. Ce sens, tout en sauvegardant le caractère surnaturel de la vision de l'essence de Dieu (1) maintient aussi les distinctions nécessaires entre l'état mortel et l'état de gloire (2). En conclure qu'il exclut par là même l'intuition *transitoire* de l'essence divine sur terre, dépasse, croyons-nous, les données historiques et les prémisses théologiques. Dès lors la question de cette intuition reste posée en mystique. Nous ne croyons pas que les textes cités des œuvres de Ruusbroec puissent laisser beaucoup de doutes sur la position du Bienheureux. C'est pour la rappeler que nous avons rédigé cette note (3).

Louvain.

Léonce Reypens, S. J.
Docteur ès philosophie et lettres.

(1) Denzinger-Bannwart, 475.

(2) *Ibid.*, 474.

(3) Le chanoine A. Auger dans le texte cité plus haut (p. 270, note 1) avait déjà énoncé notre conclusion sur le sommet de la contemplation chez Ruusbroec. De même le Dr. Moller dans son édition en Néerlandais moderne des œuvres de Ruusbroec : *Alle de werken van Jan van Ruusbroec*, Bussum, Brand, 1912, I, 125 ss.

LA MANIÈRE DE POSER LA QUESTION MYSTIQUE

Tout récemment, les Revues d'ascétique et de mystique se sont plaintes des équivoques de terminologie où paraissaient s'enliser les questions de mystique et la plainte est descendue jusqu'à des journaux quotidiens, comme la *Libre Parole* (22 déc. et 5 janv.), ce qui est une preuve du malaise général. Tous aspirent à voir la clarté enfin projetée sur des sujets si passionnants, car on ne peut plus vivre dans une atmosphère si épaisse de brouillards.

A notre tour, nous venons nous plaindre de l'équivoque autrement grave, dans la *position* même de la question, où paraissent s'obstiner certains auteurs — ceux qui prétendent réformer l'enseignement classique des trois derniers siècles — comme s'il n'y avait pour eux qu'une seule manière de poser la question, et que toute autre dût être exclue *a priori*, sans discussion (1).

I

Ce n'est pas que les premières équivoques, celles de la terminologie, nous semblent négligeables. Loin de là. Les mots eux-mêmes de *Mystique* et de *Contemplation* ne devraient jamais être employés sans avoir averti s'ils sont pris dans un sens très large, large, strict, ou très strict. Ainsi lorsque S. Thomas applique le terme de contemplation à la simple *prière*, où l'on peut en effet surprendre comme un germe d'admiration et de contemplation, le contexte indique assez sa pensée, par exemple, lorsqu'il la déclare de *précepte* et obligatoire pour le salut (2), ou

(1) Cet article était déjà écrit avant qu'eût paru la note publiée dans notre numéro d'avril (p. 162-178) sur *Trois définitions de théologie mystique*. Il répondait par avance au souhait formulé dans cette note d'un échange de vues entre théologiens : la *Revue* remercie donc vivement le savant auteur de la communication de ces intéressantes pages.

N. D. L. R.

(2) Omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus : « Vacate

qu'il énumère ainsi ses parties : *lecture, méditation* et *prière*.

Cependant nous croyons qu'on exagère beaucoup en soutenant, comme on l'a fait, que nous ne sommes guère divisés que par des questions de mots, et qu'après avoir bien défini les mots, nous nous entendrions tous aisément. Il n'en est rien, à notre avis, et nous nous croyons surtout divisés par des questions d'idées, ou si l'on préfère, par des points de vue différents, c'est-à-dire par la manière différente et même contraire de poser certaines questions.

La preuve, c'est que nous avions déjà une terminologie fixée — au moins dans ses lignes essentielles — et devenue classique, surtout depuis Benoît XIV. Et tous ceux qui ont étudié le magistral ouvrage de ce savant pape, ont été frappés de la netteté avec laquelle il distinguait et définissait par exemple, les contemplations *infuse* et *acquise*.

Pourquoi donc certains écrivains ont-ils bouleversé et rejeté cette terminologie ? C'est qu'ayant changé les idées et les théories, c'était pour eux une conséquence forcée de changer les termes qui l'expriment. D'où le conflit perpétuel entre la terminologie ancienne et la nouvelle, et la confusion dont on se plaint.

Revenez aux théories consacrées par Benoît XIV et par suite à sa terminologie, et les confusions disparaîtront aussitôt.

C'est qu'en effet une terminologie scientifique est le produit d'une science déjà faite et non pas son point de départ. Elle naît en dernier lieu, et se complète avec les développements de cette science. Aussi est-elle comme l'expression analytique de ses théories, leur réduction en formules élémentaires.

Derrière les définitions « de mots », se dissimulent bien souvent des définitions d'idées. Et voilà la raison pour laquelle nous ne pouvons accepter plusieurs définitions « de mots » proposées par le Père G.-Lagrange (VIE SPIRITUELLE,

et videte quoniam ego sum Deus », ad quod etiam est tertium praeceptum legis » (*III, Dist.* 36, q. 1, a. 3, ad 5.) — Partes contemplationis sunt tres ; sc. lectio meditatio et oratio (2ª 2ªᵉ, p. 180, a. 3, ad 4ᵐ. — *IV, Dist*, 15, q. 4. a. 1, q. 2, 1ᵐ).

nov. 1921) parce qu'elles supposent ou exigent des théories que nous ne pouvons admettre.

Je veux bien dire : « J'appelle chat un chat », — mais si l'on me demande d'ajouter : « et Rollet un fripon », — alors je me récuse, parce qu'en acceptant cette définition « de mots », je m'interdirais, dans la suite de soutenir que « Rollet *n'est pas* un fripon ».

De même, en acceptant la définition proposée de la contemplation infuse par la seule *prédominance des Dons* ou de certains Dons, je m'interdirais dans la suite de soutenir qu'elle est tout autre chose.

Inutile de montrer en détail que bien d'autres définitions proposées sous entendent aussi une théorie, un système préconçu. En mettant le petit doigt dans l'engrenage, tout le corps y passerait.

Cela prouve assurément la vigueur d'esprit de son auteur, la rigueur de sa logique et la solide charpente de son système. Toutes ces qualités maîtresses, nous les connaissions déjà, et plus d'une fois nous avons aimé à leur rendre hommage.

Nous convions seulement l'auteur à réviser son *point de départ*, car c'est par là que prêchent la plupart des systèmes les mieux charpentés. La question de la contemplation infuse doit-elle être posée *a priori*, en partant de la théorie de S. Thomas sur la nature des vertus et des dons, — et surtout d'une interprétation douteuse de cette théorie — ou bien au contraire, posée *a posteriori*, en partant des faits bien constatés par les Saints mystiques ? Des deux points de vue, quel est le vrai, le seul légitime ?

II

Le grand problème qui se pose en mystique et qui domine tous les autres, n'est pas de savoir s'il y a des états contemplatifs caractérisés par la *prédominance, à des degrés divers, des dons* du S. Esprit, où l'âme est *plus passive qu'active*, et requis pour la plus éminente sainteté, — nous l'accordons tous, — mais de savoir s'il n'y a pas, à côté et au-dessus d'eux, d'autres états contemplatifs bien différents, caractérisés par la présence d'un élément nouveau *entièrement passif*, où « c'est Dieu qui fait tout », où

la grâce n'est plus seulement *coopérante*, mais *opérant seule* (1), au moins pendant quelques instants rapides, et dans lesquels cette touche divine, *entièrement passive*, devient bientôt le ressort puissant d'actes vitaux encore plus généreux et plus méritoires (2) ?

Or nous croyons que la réponse à cette question fondamentale est du ressort de l'observation psychologique la plus intime, et nullement du raisonnement *a priori* sur la nature des vertus et des dons.

Il faudra donc recourir à l'observation directe ou indirecte, c'est-à-dire au témoignage des Saints mystiques, qui ont expérimenté ces états, en écartant avec soin toutes les réponses vagues de ceux qui n'ont pas eu l'intention de répondre à la question, ou qui n'ont même pas eu l'idée de la poser — (ces témoignages négatifs, que l'on fait tant sonner, ne comptent même pas) — et en retenant, au contraire, les dépositions de ceux qui ont connu la question, qui ont voulu y répondre, et qui ont précisé nettement cette distinction expérimentale.

Or ceux-ci sont légion, et leurs témoignages, cités ailleurs, sont dans la mémoire de tous les théologiens mystiques. Rappelons-en, au moins très brièvement, deux ou trois spécimens des plus remarquables.

Elle est bien de sainte Thérèse cette parole maîtresse, si souvent répétée, pour caractériser la contemplation infuse : « Ici, c'est Dieu qui fait tout » (*Chemin*, ch. 27, etc.) ; et cette autre parole : « Dans la théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'agit plus [par son mode ordinaire] car Dieu le suspend... il nous fournit alors [d'autres espèces] de quoi admirer et de quoi nous occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous recevons, sans discourir, plus de lumières que nous ne pourrions en acquérir en bien des années, par toutes nos industries ter-

(1) Cf. S. Thomas, *1ª*, q. 63, a. 5 ; *1ª2ªe*, q. 9, a. 6, ad 3 ; q. 68, a. 2 ; et q. 111, a. 2 ; *3ª*, q. 34, a. 3.

(2) Répliquer, comme le fait la Vie spirituelle (nov. 1921, p. 86) que si la grâce opérait seule, « ce ne serait plus là un acte vital, libre et méritoire » est une réponse par trop superficielle. Il suffit qu'il soit le ressort d'actes vitaux, libres et méritoires. Ainsi l'infusion toute passive d'espèces intelligibles provoque aussitôt l'acte vital, libre et méritoire de la contemplation, bien loin de le supprimer.

restres ». (*Vie*, ch. XIII, trad. nouv., Paris, 1907, t. I, p. 160).

A son tour, S. Jean de la Croix, dont la science théologique rend le témoignage encore plus autorisé, parlant de la contemplation infuse, par opposition à la contemplation acquise, la définit ainsi : « La contemplation, ce n'est plus *agir*, mais *pâtir* ou recevoir : *la contemplación pura* consiste en *recibir* » (*Vive flamme*, III, 3, § 7). Et recevoir quoi ? Dans « la cime de l'esprit », c'est recevoir « la touche de l'intelligence », où Dieu imprime (*specie impressa*) une « connaissance pure et sans image », et dans le cœur, la touche du pur amour, comme ce Saint le répète si souvent (1). Voilà pourquoi Benoît XIV, codifiant cette doctrine devenue, comme il l'a remarqué, l'enseignement commun des théologiens, a précisé que la contemplation *infuse* se distinguait de l'*acquise* par l'apparition de connaissances nouvelles, et partant par l'infusion d'*espèces impresses* nous révélant soit de nouveaux aspects de choses déjà connues, soit des choses entièrement nouvelles (ne serait-ce que le *fait* d'une opération spéciale de Dieu en nos âmes)... *per infusam vero* (contemplationem) *Deus non solum ea ostendit quae antea fuerant credita, sed vel ea ostendit cum novissimis circumstantiis et perfectionibus, vel nova objecta revelat, novas eorum species infundendo* (2).

Cette révélation, ou inspiration intérieure, par *espèces impresses*, est aussi pour S. Thomas le degré de contemplation intermédiaire entre la contemplation de Dieu dans son essence, *ut habuit Paulus*, et sa contemplation commune dans le reflet des créatures sensibles, et c'est elle qui caractérise la contemplation mystique. Nous en avons cité des textes probants (3).

(1) « Comme la passion réceptive de l'entendement est seule susceptible d'accepter passivement la connaissance pure — bien entendu après sa purification — pour ce motif, avant que la purification soit faite, l'âme éprouve moins souvent la touche de l'intelligence que celle de la passion d'amour ». (*La nuit obs.*, l. II, ch. XIII, trad. Hoornaert). — « La lumière que l'âme doit recevoir surpasse toute clarté naturelle, et n'est pas naturellement perceptible par l'intelligence ». (*Ibid.*, ch. IX).

(2) *De Servorum Dei beatificatione*... l. III, ch. XXVI, n° 7.

(3) *Les Phénomènes mystiques*, p. 77, 95-97, 104, 106. « Le second mode de contemplation (par espèces impresses), dit S. Thomas, naturel à

C'est aussi la contemplation de Dieu intermédiaire que le S. Docteur attribue à Adam dans l'état d'innocence : *Homo, in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit... ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis sed revelatione interna. (De Verit.*, q. 18, a. 5, ad 10).

Et ailleurs, d'une manière encore plus précise : *Indigebat* (Adam) duplici medio, *scilicet medio quod est similitudo Dei* (species impressa) *et quod est elevans vel dirigens mentem* (lumen). *(De Verit.*, q. 18, a. 1, c.) *Indigebat* (Adam) *medio quod est species rei visae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis infusum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa Lucis increatae, Deum videbat (Ibid.)* Le *lumen* ne suffit donc plus à la contemplation infuse sans la *species impressa*.

Pour Benoît XIV, comme pour S. Thomas, la contemplation infuse est donc la *contemplation par espèces impresses infuses*. Parmi les signes caractéristiques qu'il nous en donne, c'est de tous le plus frappant. Il achève de nous rendre entièrement passifs sous la touche divine : nous recevons un concept *tout fait*, un amour *tout fait*, qui provoquent aussitôt, par la réaction, l'acte vital de la contemplation.

Sans ce critère on n'en trouvera jamais aucun autre, car une différence *de degrés*, impossible à saisir, n'est plus un critère. Et l'épithète d'*infus* n'est pas moins applicable aux degrés inférieurs d'une grâce qu'à ses degrés supérieurs. Or l'absence de critère conduit logiquement à la confusion des deux contemplations infuse et acquise, comme le voudrait M. Saudreau. C'est, de sa part, la seule position qui soit logique, mais elle est intenable...

Loin d'être nouvelle, comme on l'en accuse, cette doctrine n'est que la précision en termes scolastiques de la tradition la plus antique.

Pour être bref, dans un article si court, remontons d'un

l'ange et surnaturel pour l'homme, apparaît chez les contemplatifs *jugés dignes de ces révélations de Dieu*, dont le premier homme à l'état d'innocence jouissait encore davantage » (Cf. II, dist. 23. q. 2 a. 1). Notez que Dieu y révèle toujours quelque chose de nouveau, tout au moins sa présence et son action dans l'âme et parfois les vérités dont cette action est l'expression ou le signe.

bond jusqu'au douzième siècle, jusqu'au grand mystique RICHARD DE S. VICTOR. « Il y a, dit-il, trois espèces de contemplation : l'une active, l'autre passive et la troisième mixte. La première est due à la seule industrie de l'homme (c'est la contemplation philosophique) ; la deuxième, à l'action de Dieu seul (c'est la contemplation infuse) ; la troisième est un mélange des deux opérations de l'homme et de Dieu (c'est la contemplation active ou acquise). *Primus modus contemplationis, surgit ex industria humana; tertius ex sola gratia divina; medius autem ex utriusque permixtione, humanae videlicet industriae et gratiae divinae.* (*Benjamin minor*, l. V, c. 2 ; P. L. t. CXCVI, col. 170).

L'exclusion, pour tous nos adversaires du mode de contemplation caractérisée par un élément *entièrement passif*, n'est donc justifiée ni par l'expérience des saints mystiques, ni par la tradition qui lui sont contraires.

Quel est donc le préjugé théologique qui l'a fait poser au point de départ, comme un principe premier indiscutable ?

Le P. G.-Lagrange, à la fin de son article de janvier 1922, p. 270, a eu la franchise de nous le confesser, et nous l'en remercions. Bien loin de dire de cet appendice « *in cauda venenum* », nous y trouvons, au contraire, l'antidote désiré, en même temps qu'un espoir d'entente et de conciliation.

Le Révérend Père part de la théorie de S. Thomas sur la nature des vertus et des dons, — ou plutôt d'une interprétation de cette théorie, laquelle interprétation est rejetée par un excellent thomiste, le cardinal Billot, auquel il nous renvoie.

Etant admis par tous, que l'exercice ordinaire des dons est un mélange d'activité divine et humaine, ou celle de Dieu est toujours plus ou moins prédominante, il semble au Révérend Père qu'il ne peut y avoir que des *degrés* dans ce mélange, car s'il y avait jamais passivité totale, le *mode* ou la *nature* même des dons se trouverait changé. Donc un élément de passivité totale lui paraît impossible. « Si nous l'admettions, semble-t-il dire, nos « *pauvres formules humaines* » éclateraient ! Voilà bien l'*a priori* surpris en flagrant délit !

« Il est clair (?), dit-il, que chacun des dons ne peut avoir deux *modes* distincts d'une distinction non seulement de *degré*, mais de *nature* ; il y aurait alors deux *habitus*, spécifiquement distincts, et le premier aurait beau se développer, il n'atteindrait jamais le second »

Le cardinal Billot, au contraire, ne voit aucune difficulté à admettre dans l'exercice des dons, non seulement des *degrés* divers, mais des *modes* différents : l'un *ordinaire*, l'autre *extraordinaire* et préternaturel. En effet, puisque le don est une *docilité* ou *souplesse* sous l'action de la grâce actuelle, cette grâce peut avoir des modes divers, sans que la nature du don en soit changée : elle demeure une *docilité* à l'action de Dieu.

C'est aussi notre avis, et nous admettons, comme le cardinal Billot (1), que la contemplation mystique ou infuse est par essence non seulement une opération éminente, mais encore extraordinaire des Dons du Saint-Esprit, et cela dès le premier degré de quiétude, comme l'a nettement précisé sainte Thérèse. En conséquence, tout ce qui est au-dessous de ce degré, appartient, pour nous, à la contemplation ordinaire ou acquise, et au domaine de l'Ascétique. En sorte que notre Mystique commence à peu près où se termine celle de M. Saudreau, c'est-à-dire à l'éclosion des cinq sens spirituels, ou des espèces impresses, en commençant par les sens les plus obscurs, ou par la *Grande Ténèbre* (2).

(1) Alius est *modus*, isque plane *extraordinarius*, qui etsi ad sublimem etiam sanctitatem nequaquam necessarius dicendus est, ut plurimum tamen .. invenitur... in oratione *quietis*, *unionis simplicis*, *unionis extaticae*. et *unionis consummatae*, qui omnes sub nomine generico contemplationis *infusae* veniunt .. Hic igitur Spiritus Sanctus... sua operatione immediata *species ipsas in mente imprimit*... etc. Il cite à l'appui le P. Meynard. O. P., Vallgornera, S. Thomas, Denys le Chartreux, etc. (Card. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 185, éd. 1901).

(2) Pour être encore plus précis, nous distinguons *deux modes* de contemplation (sans compter celui de S. Paul, transitoire et accidentel) :

1° *Sans espèce impresse infuse* (c'est la contemplation active ou acquise) ; 2° *avec espèces impresses infuses*. (contemplation passive ou infuse) ; celle-ci se subdivise en espèces *naturelles* ou naturellement intelligibles, et espèces surnaturelles ou *supra mentem* ; 3° Entre ces deux modes, il y a comme un *pont*. Pas d'espèces impresses, mais du rap-

A la fin de son appendice, le Révérend Père fait une concession encore plus intéressante. Il reconnaît que, sans contredire à la théorie de saint Thomas, on pouvait admettre dans l'exercice des Dons un *mode extraordinaire*, « quand il s'accompagne de grâces *gratis datae*, pour l'utilité du prochain, comme la grâce appelée *sermo sapientiae* » (don d'éloquence de la Sagesse).

Bien plus, il accorde (p. 166 et 245) qu'on doit appeler aussi « faveur spéciale et extraordinaire », certaines « *paroles intérieures* », quoiqu'elles ne soient pas ordonnées à l'utilité du prochain, mais à la sanctificaiton de l'âme. — Fort bien! Mais les *paroles intérieures* étant des *espèces impresses infuses* du sens spirituel de l'ouïe, ne sont-elles pas sur le même pied que les autres espèces impresses infuses des autres sens spirituels? Et alors nous finirions par tomber d'accord avec le Révérend Père, que dès l'apparition de la *Contemplation infuse par espèces infuses*, les Dons du Saint-Esprit, s'exercent avec une différence non de degré, mais de *mode* : *contrairement à son point de départ* où ce fait était déclaré impossible.

Que si le lecteur veut bien admettre, avec Benoit XIV et le cardinal Billot, ce point de départ tout opposé à celui du Révérend Père, à savoir que la Contemplation infuse est caractérisée, non par un *degré* ou une prédominance des Dons, mais par un *mode* extraordinaire, il n'aura pas de peine à arriver à des déductions pareillement opposées à celles du Révérend Père. Voici la principale :

Si la Contemplation infuse se caractérise par un mode d'exercice des Dons du Saint-Esprit, nouveau, extraordinaire et préternaturel, personne ne peut plus y prétendre, ni se dire appelé à ce genre de Contemplation, par le seul fait d'avoir reçu tous les Dons avec le saint Baptême. Ce n'est encore là qu'une *aptitude* passive, négative, qu'on ne saurait appeler un *appel* sans un abus de mots. Sans doute le gland (c'est la comparaison du Révérend Père, p. 97) est *appelé* à devenir un beau chêne, car il en a la puissance au moins radicale, mais cette puissance est active et

prochement de deux idées préexistantes. Dieu fait surgir une idée nouvelle, éblouissante. (Cf MEYNARD, O P, *Vie intérieure*, tome II, p. 14 et les autorités citées).

positive. Au contraire, un bloc de marbre ne peut être dit *appelé* à devenir « Dieu, table ou cuvette », son aptitude n'étant que passive ou négative. Or tel est l'état mystique, puisqu'il est caractérisé par une passivité essentielle entre les mains de Dieu.

Du reste, si tout chrétien était appelé à la Contemplation infuse par le seul fait d'avoir reçu au Baptême les dons de la vie contemplative, — on pourrait tout aussi bien en conclure, puisqu'il reçoit en même temps tous les dons opposés de la vie active — qu'il est appelé à la vie active.

Concluons. La manière tout *a priori* dont on s'obstine à poser la question mystique, n'est qu'une immense pétition de principes, un cercle vicieux, où l'on ne peut que tourner en piétinant sur place. N'espérant pas pouvoir en sortir, nous estimons plus sage de ne pas y entrer, en posant le même problème d'une autre manière, sur le terrain des faits observés, auxquels nos « pauvres formules humaines » doivent s'adapter au lieu de leur faire violence.

Paris Albert Farges,
Prélat de S. S.

L'ASCÉTISME DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Lors des controverses sur le quiétisme, Clément d'Alexandrie fut invoqué plus d'une fois par les partisans de l'*Oraison passive* et de l'*Amo pur*. Fénelon fit extraire de ses écrits de nombreux passages qu'il présenta aux Conférences d'Issy (1). Un manuscrit anonyme comprenant 17 Chapitres, s'en inspirait jusque dans son titre : il était intitulé le *Gnostique* (2), Pour réfuter ce travail, Bossuet fouillait à son

(1) Fénelon fait allusion à ces extraits dans sa *Réponse à la Relation du Quiétisme*, XX, XXI. cf. A. Cherel. Fénelon. *Explication des Articles d'Issy*, *Appendice II*. Hachette, 1915.

(2) Dans les œuvres posthumes de Bossuet (t. I) publiées par Leroy en 1753 et ajoutées à l'édition de Pérau, t. XVIII, on dit *préf.* p. LIX, que Fénelon aurait composé le *Gnostique* pendant les Conférences d'Issy. C'est là une erreur reproduite dans l'édition de Bar-le-Duc, t. IX,

tour les pages touffues du Père alexandrin ; il tâchait, parfois, péniblement et sans succès de les interpréter en sa faveur. C'est l'ouvrage inachevé qu'on publia après sa mort : *Tradition des nouveaux mystiques*.

Il ne faut pas s'attendre à trouver dans les ouvrages de Clément une doctrine ascétique ferme et parfaitement cohérente M. de Faye lui a fait beaucoup trop d'honneur en affirmant qu'il « a l'esprit foncièrement synthétique », que ses « idées sont très précises et ses doctrines ont des contours parfaitement arrêtés » (1). Du reste, le but avoué de l'auteur n'est-il pas de rester voilé et mystérieux à l'exemple des Livres Saints. Afin de faire travailler le lecteur, il se contentera de lui suggérer des idées, de découvrir des sources. Bornons-nous donc à retracer les aspects dominants de son ascétisme, sans chercher à les fondre ensemble ou même à les concilier, sans vouloir à tout prix y retrouver nos propres doctrines. Nous sommes à Alexandrie, en pleine culture grecque, vers la fin du second siècle.

Dans un rare essai de synthèse, Clément nous montre l'harmonieux développement de la vie chrétienne, sous la direction intime du Verbe, l'unique maître des âmes. « Le Guide divin, le Verbe, se nomme Προτρεπτικὸς, convertisseur, quand il appelle les hommes au salut..... Vient ensuite son rôle de médecin. Il exhorte à obéir celui qu'il a converti, lui promettant la guérison de ses misères morales ; c'est le παιδαγωγὸς, l'éducateur. L'éducateur s'occupe de l'action et non de la science ; son but est non pas d'instruire les âmes mais de les rendre meilleures ; il enseigne une vie de vertu et non de savoir... Puis ce maître, le Verbe, devient Διδασκαλικός, docteur. Il donne des clartés et des révélations dans le domaine des doctrines. Ainsi, voulant opérer notre salut étape par étape, le Verbe toujours plein d'amour et de bienveillance pour les hommes, suit une méthode excellente : il convertit d'abord, puis il discipline et enfin il instruit » (2). Ce plan

p 620, note 1 L'erreur provient du fait d'avoir confondu les extraits cités plus haut et mentionnés par Fénelon avec le manuscrit en dix-sept chapitres que Bossuet suit pas à pas, et que, d'ailleurs, il réfute comme une œuvre anonyme D'anciens catalogues attribuent le *Gnostique* au P. Lacombe. Je dois ces renseignements à M Levesque, l'aimable et savant bibliothécaire de Saint-Sulpice

(1) *Clément d'Alexandrie* 2e éd. Paris, 1906, p. 123.

(2) *Pédagogue* I, 1. Une édition critique des ouvrages qui nous restent de Clém d'Al. a été publiée par O. Stählin, de 1905 à 1909, dans

grandiose qu'il prête au Christ, l'auteur l'a exécuté lui-même, par la parole au Didascalée d'Alexandrie, et par la plume en ses nombreux écrits. Dans le *Protreptique*, il a employé toute la souplesse de son esprit accommodant, toute la chaleur communicative de son cœur d'apôtre, à convertir les grecs, ses compatriotes. Dans le *Pédagogue*, il s'est appliqué avec beaucoup de tact et une grande douceur à transformer les mœurs des nouveaux convertis, à les initier peu à peu et sans heurt aux habitudes chrétiennes.

Au début du cinquième livre des *Stromates*, l'auteur rappelle la seconde phase de la formation chrétienne, et il annonce la troisième, le couronnement. « Les trois livres du *Pédagogue*, écrit-il, ont guidé et nourri les enfants dans la pratique de la foi. Ainsi façonnées par la vertu, les âmes qui doivent atteindre la perfection virile sont aptes à recevoir la science ». On le voit, le cercle des lecteurs se restreint ; l'auteur ne s'adresse plus qu'à une élite de fidèles. Tous avaient besoin de se convertir au Christ, de recevoir le baptême, d'être initiés aux croyances et aux pratiques de la vie chrétienne ordinaire ; mais tous ne sont pas appelés à franchir la dernière étape, celle de la perfection. On le voit aussi, la perfection envisagée est à base intellectuelle ; elle se nomme gnose et les chrétiens parfaits sont des gnostiques (1).

La gnose, dont Clément d'Alexandrie parle à chaque instant, qui doit être la caractéristique des chrétiens parfaits, n'est pas un simple ornement de l'esprit, une vaine spéculation. L'arbre de la science qu'il s'agit de cultiver ne produit pas seulement des feuilles et des fleurs, il produit également des fruits ; sur ses branches doit se cueillir une pomme savoureuse, celle de l'amour de Dieu, de l'amour pur. Les

la coll. de l'Acad. roy. de Prusse : *Die griechischen Schriftsteller der drei ersten Iahrhunderte*, 3 vol.

(1) C'est le titre dont se paraient les principales hérésies de l'époque. Vague théosophie à base dualiste, le gnosticisme rêvait de fondre le christianisme avec la philosophie grecque et le mysticisme oriental ; il remontait aux temps apostoliques et préoccupait déjà saint Jean et saint Paul dans leurs écrits. Ces hérétiques méprisaient fort les catholiques, les considérant comme des chrétiens inférieurs et ignorants. Clément se place sur leur propre terrain afin de les mieux combattre ; il ne veut pas leur abandonner le nom de la science, de peur de paraître leur concéder la chose ; le catholique, lui aussi, peut être savant, gnostique véritable à côté des pseudognostiques. Cf. Mgr Duchesne. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, ch. XI, reproduit, à peu de chose près, dans le *Dictionnaire apolog.* Art. *Gnose*.

gnostiques purifiés par la contemplation amoureuse des choses divines forment « la portion supérieure de l'Eglise où sont réunis les philosophes de Dieu ». Voilà cette Montagne sainte dont parle David et que seules les âmes pures peuvent gravir ; telle est la bergerie de choix où le Seigneur conduit les brebis privilégiées qui entendent sa voix (1).

Cependant voici apparaître comme un épouvantail le fameux mot de saint Paul : *Scientia inflat.* Clément est trop habile exégète pour se laisser effaroucher par ce texte ; il va l'agrémenter d'un commentaire auquel il n'est point habitué. Ce mot *inflat* peut désigner l'enflure de l'orgueil ; mais pourquoi n'exprimerait-il pas la magnificence et la splendeur du vrai ? Certainement la charité édifie, à condition toutefois d'être fondée sur le savoir. Pourquoi les simples chrétiens sont-ils inférieurs dans leur piété, jusque dans les généreux élans qui les mènent au martyre ? « C'est que, suivant la parole de l'apôtre, ils n'ont pas cette charité que la science produit : τὴν διὰ τῆς γνώσεως γεννωμένην » (2).

Sous la plume de l'auteur, les mots : science, philosophie prennent un sens tout à fait spécial. Ils enveloppent la vertu au point de s'identifier avec elle. Dans un passage, on adapte le texte évangélique bien connu, faisant passer tout simplement la philosophie pour un équivalent du royaume des cieux : « Il est plus facile pour un chameau de pénétrer par le trou de l'aiguille, que pour un homme riche de devenir philosophe. (3) ». Le disciple de Platon croit la science très apte à purifier l'âme et à la rendre meilleure ; le lecteur assidu de saint-Jean sait, d'autre part, que les œuvres mauvaises empêchent de voir la vérité, que pour connaître Dieu et s'unir à lui, il faut d'abord accomplir sa volonté, pratiquer ses commandements. Dans la science religieuse, l'intelligence et la volonté agissent et réagissent l'une sur l'autre (4). « Plus on aime Dieu, mieux on pénètre sa nature intime » (5).

Le gnostique de Clément d'Alexandrie a l'esprit largement ouvert ; il cultive la musique, l'astronomie, la dialectique ; il lit les poètes et les philosophes, recueillant partout les parcelles de vérité qu'il rencontre et qu'il utilise au profit de la foi (6). Car, il ne l'oublie pas, la foi de Jésus-Chrit reçue et transmise par les apôtres, est l'inébranlable

(1) *Strom.*, VI, 14.
(2) *Strom.*, VII, 10. Le texte est reproduit d'après l'éd. de Staehlin.
(3) *Strom.*, II, 5.
(4) *Strom.*, III, 5 ; I, 7.
(5) *Quis dives salvetur*, 27.
(6) *Strom.*, I, 5 ; VI, 18.

fondement sur lequel il doit bâtir. « Le principe de notre doctrine est le Seigneur. Lui seul, sous des formes multiples, par les Prophètes, par l'Evangile, par les bienheureux Apôtres, a commencé et parachevé notre science ». Au lieu d'accepter docilement ce dépôt sacré de la révélation chrétienne, d'y soumettre leur esprit et leur volonté, les hérétiques se sont égarés en des spéculations cadrant mieux avec leurs idées ou leurs convoitises (1).

La foi des gnostiques est absolument la même que celle des simples chrétiens ; seulement ils la comprennent mieux, sont plus capables de l'expliquer aux autres et de la défendre. De plus, ils ont une vie intérieure plus intense, ils réalisent davantage l'idéal évangélique, s'inspirant dans leur piété de motifs plus purs. « Nous sommes des chrétiens croyants et nous sommes des savants, savants par la méditation de notre foi..... Quand saint Paul dit : *Justitia autem Dei in ipso revelatur ex fide in fidem*, n'annonce-t-il pas une double foi ou plutôt une foi unique capable de progrès? La seconde est fondée sur la première, elle s'acquiert par le travail de l'intelligence et par la fidélité à la loi divine..... Que ces paroles de Jérémie sont donc belles : restez dans la voie droite et interrogez les pensées éternelles (2) ». La gnose, la science dont il s'agit est loin d'être une chose purement intellectuelle ; c'est la contemplation des choses divines, amoureuse et sanctifiante, c'est une mystique.

Un théologien anglican, John Kaye, évêque de Lincoln, rapproche Clément d'Alexandrie de l'hérésiarque Montan et les accuse tous deux

(1) *Strom.*, VII, 15, 16, 17.

(2) *Strom.*, V, 1. En dépit de son intellectualisme à outrance, de son amour exagéré pour la philosophie grecque, Clément est un prêtre d'Alexandrie infiniment soumis à la tradition apostolique et à l'Eglise dont il parle avec tant de respect. Harnack fausse complètement sa pensée quand il le montre fondant un christianisme supérieur en dehors de l'autorité et de l'obéissance, sur la science et l'amour de Dieu : « Nämlich aus dem Bereiche der Autorität und des Gehorsams in dem Bereiche des hellen Wissens und der aus der Liebe zu Gott fliessenden, innerlichen, geistigen Zustimmung. » *Dogmengeschichte*, 3 ed : t. I, p. 595 596. Tollinton rapproche Clément de saint Paul et écrit : « He himself resembled the Apostle in claiming to be in close accordance with past tradition, while really delivering a message of almost revolutionary novelty. » *Clement of Alexandria*, t. II, p. 204. London, 1914. L'auteur se dispense, bien entendu, de prouver une pareille proposition. D'ailleurs, en lisant cet ouvrage on se demande quelle peut bien être la foi de l' « examining chaplain » de l'évêque de Ripon.

avec amertume, d'avoir pavé la route qui mènerait à la vie monastique (1). Il serait difficile en tout cas de voir dans l'ascète Alexandrin un promoteur du célibat et du cloître. C'est le contraire plutôt qui ressort de l'ensemble des textes, d'ailleurs difficilement conciliables.

Certaines sectes gnostiques, comme plus tard les manichéens, condamnaient absolument le mariage au nom de leur philosophie dualiste. Pour eux le mal était localisé dans la matière, dans le corps, et, s'abandonner à l'œuvre de la chair, à la procréation des enfants, c'était emprisonner des parcelles divines, des âmes. Clément approuve hautement et admire la chasteté chrétienne pratiquée dans le célibat, mais il proclame également la légitimité et les grandeurs de la vie conjugale. « Nous louons grandement le célibat, et proclamons bien heureux ceux qui ont reçu ce don divin. Nous admirons les époux qui se contentent d'un mariage unique ; mais il ne faut pas oublier la miséricorde et la compassion qui nous fait porter mutuellement nos fardeaux ; que celui qui semble fort ne se croie pas à l'abri de toute chute. Si l'on brûle de convoitise, comme parle l'Apôtre, il vaut mieux se remarier (2) ».

Le mariage est une chose bonne et voulue par la nature. L'homme rencontre dans la femme un complément précieux, il trouve dans les enfants comme un prolongement de lui-même. Du reste, Dieu lui-même a dit après avoir créé Adam et Ève : croissez et multipliez. C'est une marque de faiblesse et une lâcheté que de fuir les soucis du ménage. Platon avait bien raison d'imposer une taxe sur les célibataires, ces gens qui semblent vouloir faire de la cité et du monde entier un vaste désert (3). Ceux qui s'autorisent de l'exemple du Christ pour réprouver le mariage se voient rappeler de leur orgueilleuse prétention. Jésus n'était pas un homme comme les autres, et puis il avait l'Eglise

(1) « Both may be charged with having assisted in paving the way for the introduction of the monastic mode of life. » *Writings of Tertullian*, p 23 L'auteur a écrit également un livre sur Clément d'Alexandrie. Ces 2 ouvrages forment les 2 premiers volumes de ses œuvres complètes éditées en 1888 à Londres.

(2) *Strom.* III. 1. Ailleurs Clément est plus sévère pour les secondes noces, où il voit une intempérance et même une fornication. « οὕτως ἡ πορνεία ἐκ τοῦ ἑνὸς γάμου εἰς τοὺς πολλούς ἐστιν ἔκπτωσις. » *Strom.*, III, 12.

(3) *Strom.*, II, 23.

pour épouse. Plusieurs apôtres étaient mariés, Pierre par exemple, et aussi, d'après Clément, Paul et Philippe (1).

Dans un passage du *Pédadogue*, Clément paraît concéder tout simment que le célibat favorise davantage la vie spirituelle, l'union avec Dieu. « La femme non mariée s'occupe seulement de Dieu, sa vie n'est pas divisée ; l'épouse pudique se partage entre Dieu et son mari ; celle qui s'adonne uniquement aux choses du mariage tombe dans le vice (2) ». Mais voici qu'il retire sa concession à propos du texte de S. Paul : « le célibataire est tout entier aux choses du Seigneur; celui qui est marié s'occupe de plaire à sa femme ». Là-dessus, Clément de s'écrier : « Quoi donc ! l'homme marié ne peut-il pas vivre selon Dieu et lui rendre ses grâces ? Ne peut-il pas avec son épouse s'occuper des choses du Seigneur ?... La femme mariée et la vierge peuvent être saintes toutes deux ; celle-là comme épouse, celle-ci comme vierge (3) ».

Et voici le stoïcisme qui se glisse dans l'ascétisme de Clément d'Alexandrie, comme le platonisme s'était glissé dans son estime exagérée pour le savoir. « Le gnostique se marie, si le Verbe semble le demander et si cela convient. Pour se perfectionner dans cet état, il n'a qu'à imiter les apôtres. Ce n'est point dans la vie solitaire que se manisfeste la vertu virile. Celui-là est véritablement supérieur qui, au milieu des tentations et des soucis qu'apportent la femme, les enfants, les serviteurs, les richesses, domine la volupté et la douleur, et demeure indissolublement uni à Dieu par l'amour. Quiconque n'a point de famille échappe à beaucoup de tentations (4) ». La vertu se mesure aux difficultés vaincues ; aussi n'est-on pas loin de préférer la chasteté de la veuve à celle de la vierge. « C'est une très grande chose que de s'abstenir d'une volupté dont on a l'expérience ; quel mérite y a-t-il à se priver d'un plaisir auquel on n'a jamais goûté ? (5) ».

Pour que la continence soit une vertu chrétienne, elle doit différer de celle de l'athlète par les motifs qui l'inspirent. « La chasteté n'est bonne que si elle est pratiquée par amour pour Dieu ». Le gnostique peut

(1) *Strom.*, III, 6. Clément considère comme la femme de S. Paul la ἀδελφὴν γυναῖκα dont il est parlé I Cor., IX, 5. Quant à Philippe, il semble e confondre avec le diacre de ce nom.

(2) *Pédagogue*, II, 10.

(3) *Strom.*, III ; 12 ; IV, 19.

(4) *Strom.*, VII, 12.

(5) *Strom.*, III, 16 et VII, 12.

se marier, mais il sait élever son âme au-dessus du mariage, comme il l'élève au-dessus des richesses et de toutes les commodités de la vie. Les époux vivent comme frère et sœur quand ils ont obtenu de la postérité, ne se souvenant du mariage que lorsqu'ils regardent leurs enfants ; sachant que les âmes n'ont pas de sexe et qu'il ne sera plus question d'union conjugale après la résurrection (1).

La sanctification du gnostique s'opère par l'harmonieux concours de deux volontés libres : celle de Dieu et celle de l'homme. Quand Dieu répand ses bienfaits sur ses créatures, il ne le fait pas, comme le feu répand sa chaleur, aveuglément et par nécessité : Οὔτε γὰρ ὁ Θεὸς ἄκων ἀγαθός. L'homme, de son côté, ne sera pas sauvé malgré lui, car il a une âme raisonnable et libre : οὔτε μὴν ἄκων σωθήσεται ὁ σῳζόμενος (2). C'est par sa coopération avec la grâce divine, que l'âme s'est convertie au christianisme et qu'elle s'est habituée aux vertus chrétiennes ; c'est encore avec ce secours et par cette coopération qu'elle parviendra à sa perfection (3).

Plein des images et des idées de la culture grecque, Clément compare la vie laborieuse des gnostiques au combat du stade. « Qu'il n'espère point parvenir, sans exercice et sans lutte, sans poussière et sueur, aux couronnes de l'immortalité ; mais qu'il s'adonne à la gymnastique spirituelle sous les ordres du Christ, le président de la palestre. Sa nourriture et son breuvage, ce sera le Nouveau Testament du Seigneur. Les commandements, voilà l'objet de son exercice ; ses ornements et sa parure seront les bons sentiments de l'âme : la charité, la foi, l'espérance, la science de la vérité, la douceur, la miséricorde, la chasteté. Alors, lorsque la trompette finale aura donné le signal de sortir de cette vie, comme on sort du stade, vainqueur, il pourra se présenter au président du combat, digne de pénétrer dans la patrie céleste et de recevoir la couronne aux applaudissements des anges » (4). On lui met sur les lèvres la prière que l'athlète bien entraîné faisait à Jupiter avant d'entrer dans l'arène : « Si j'ai fait mon possible pour me préparer au combat, daigne, ô Jupiter, m'accorder la victoire » (5).

(1) *Strom.*, III, 6 ; VI, 12. L'amour avec lequel Clément parle de la vie conjugale, les détails où il entre, a fait croire qu'il était lui-même marié. Cf. Tollinton, *op. cit.*, t. II, p. 273.

(2) *Strom.*, VII, 7.

(3) *Ibid.*, V, 1.

(4) *Quis dives salvetur*, 3.

(5) *Strom.*, VII, 7.

Cet ascétisme est fort loin d'être passif et paresseux ; et il ne serait pas difficile, en choisissant bien les textes de faire croire qu'il repose uniquement sur l'effort humain. « Le gnostique, dit Clément, se crée et se fabrique lui-même : Ναὶμὴν ἑαυτὸν κτίζει καί δημιουργεῖ » (1). Le corps n'est pas essentiellement mauvais, ainsi que le prétendent les sectes gnostiques, il n'est même pas, quoiqu'en dise Platon, la prison de l'âme, il en est le temple; il faut le sanctifier en raison de l'hôte qui l'habite (2). Le plaisir sensible n'est pas condamnable en lui-même; c'est un attrait attaché à la fonction, il suffit de le soumettre à la raison (3). C'est le rôle de la tempérance, de la mortification chrétienne. Le gnostique véritablement actif, ὁ γνωστικὸς ἐργάτης, ne se contente pas de dire : Seigneur ! Seigneur ! il use de cette vie comme d'une chose étrangère, et autant que la nécessité l'exige ; quoique vivant dans la chair, il méprise toutes les cupidités mondaines. Il jeûne le mercredi et le vendredi, mais s'abstient avant tout de l'avarice et de la luxure, ces deux sources de tous les vices (4). Lorsque, simple moraliste, Clément s'adressait à tous les chrétiens dans le *Pédagogue*, il permettait l'usage du vin et de la viande, il se bornait à recommander la tempérance ; il est plus sévère pour le gnostique. Celui-ci fera bien de se contenter de légumes et d'eau claire; le régime végétarien paraît plus favorable à la vie spirituelle (5). Toutefois, on s'empresse d'élever l'âme au-dessus de ces préoccupations mesquines et de lui rappeler que le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger, mais dans les bonnes dispositions du cœur.

En réalité, le gnostique doit compter sur la grâce encore plus que sur ses propres efforts. « Pour parvenir au but, il faut notre coopération et nos bonnes œuvres, mais tout ne dépend pas de nous, c'est la grâce qui nous sauve : χάριτι γὰρ σωζόμεθα ». Impossible de nous élever vers le Père sans que lui-même nous attire (6). Le ciel et la terre et tous les créateurs proclament son existence, mais elles nous disent peu de chose de sa nature intime. « Quand nous l'appelons : un, bon, esprit, ce qui est, Père, Dieu, Créateur, Seigneur, nous sommes loin de proférer son véritable nom ; incapables de trouver un mot juste,

(1) *Ibid.*, 3.
(2) *Ibid.*, IV, 26.
(3) *Ibid.*, II, 20.
(4) *Strom.*, VII, 12.
(5) *Ibid.*, 6.
(6) *Ibid.*, V, 1.

nous multiplions les beaux titres afin de fixer notre pensée, pour qu'elle ne s'égare pas ». Gardons-nous de prendre à la lettre les textes de l'Ecriture quand ils parlent des mains et des pieds de Dieu, de sa bouche et de ses yeux, de ses entrées et de ses sorties, de ses colères et de ses menaces. A force de le dégager de tous les défauts, de toutes les imperfections des créatures, nous parvenons à connaître ce qu'il n'est pas, mais nullement ce qu'il est. « Moïse avait bien raison de lui dire : *ostende mihi teipsum*. Dieu, en effet, est inexplicable et au-dessus de toutes les expressions humaines; il faut qu'il se révèle lui-même. Notre recherche est obscure et aveugle ; la grâce de la révélation vient du Père par le Fils » (1). D'ailleurs, le gnostique est l'objet d'une providence spéciale, d'un soin particulier, en raison du ministère qu'il doit remplir, tout comme les anges, auprès des autres hommes.

Clément d'Alexandrie ne l'oublie pas, le grand moyen de sanctification est la prière, la prière entendue au sens large du mot et qu'il définit fort justement : une conversation avec Dieu : ἔστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή. Le gnostique assiste aux prières communes et mêle sa voix à celles des simples fidèles. On prie les mains élevées, le visage tourné vers l'Orient, symbole de la lumière. Au moment de l'*amen* final on frappe du pied le sol comme pour prendre son élan vers le ciel. Suivant le conseil de saint Paul, on peut recourir au chant des hymnes et des cantiques spirituels ; ceux qui sont musiciens pourront s'accompagner sur la harpe ou la cithare.

Dans cette conversation qu'est la prière, l'usage des paroles n'est pas nécessaire. « Dieu n'attend pas ces langues bavardes qui sont les interprètes des hommes, il pénètre toutes les âmes. Ce que la voix nous fait entendre, Dieu le connaît dans la pensée, et avant la création du monde, il savait déjà que cette pensée viendrait dans tel esprit. » L'oraison mentale permet au gnostique de prier continuellement, en public comme en particulier, durant la marche ou pendant le travail. Sa vie toute entière devient ainsi une fête perpétuelle : ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἁγία. « Devenu familier avec Dieu par l'amour, il prie à toute heure par la pensée. Il demande d'abord le pardon des fautes passées et la grâce de ne plus en commettre. Il demande ensuite de pouvoir faire le bien, de comprendre la création et l'économie

(1) *Ibid.*, 11, 12, 13.

providentielle, afin que, purifié par la science qui vient du Fils de Dieu, il parvienne à la vision face à face (1) ».

Origène fera écho à l'enseignement de son maître quand il écrira dans le *De Oratione* : « C'est un profit immense pour celui qui prie de se tenir devant Dieu et de se composer comme si l'on était réellement sous son regard et si l'on parlait en sa présence. » Si le souvenir des grands hommes provoque au bien et détourne du mal, que ne fera pas le sentiment de la présence divine (2)? Clément, lui aussi, invite son gnostique à se tenir devant le Père céleste dans une admiration silencieuse, à fixer les yeux sur les grands modèles de la vie parfaite. « Il contemple les belles figures, la longue séries des saints patriarches, la multitude des Prophètes, les légions innombrables des Anges, il contemple surtout le Seigneur qui nous a enseigné le chemin de la perfection (3) ». Voilà le modèle sublime à la fois et attrayant qu'il faut placer devant le regard de l'intelligence, l'intelligence qui est l'œil de l'âme. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme afin de nous apprendre comment l'homme peut devenir Dieu (4) ». Jésus-Christ est « notre paradis spirituel » ; en lui se révèle, avec un éclat qui ravit notre admiration et notre amour, la bonté infinie du Père céleste. C'est le bon Samaritain descendu près de l'humanité meurtrie avec son huile et ses bandages, sa monture et son hôtellerie. Par sa doctrine et ses miracles, par son sang rédempteur et source de vie, il a changé la surface du monde en un océan de biens : δί'ὅν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τα παντα ἤδη πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν (5).

Cependant, sa défiance platonico-stoïcienne à l'égard du sensible et de l'émotion a empêché Clément de contempler Jésus dans toute sa splendeur. D'abord, induit en erreur par un texte d'Isaïe, il refuse au Christ la beauté physique, quitte à chercher ensuite les raisons mystiques de sa laideur (6). Il faut bien admettre qu'il a souffert pour nous, mais on ne parle pas des sentiments émus qui ont fait battre son cœur d'homme, des larmes de pitié qui ont jailli de ses yeux. S'il

(1) *Strom.*, VII. 7 ; VI, 12 et *Pédag.*, II, 4.
(2) *De Oratione*, 8.
(3) *Strom.*, VII, 11.
(4) *Protrept.*, 1.
(5) *Quis dives*, 29 ; *Protrept.*, 10.
(6) *Strom.*, II. 5, III, 17. La même erreur se retrouve chez Tertullien, de *Idol.*, 18 ; de *Patientia*, 3 ; chez Origène, *C. Cels*, VI ; même chez S. Augustin. *In Psalm.* 53 et 127. S. Jérôme en est exempt, Epist., 65, 80.

a mangé et bu, c'était afin de réfuter par avance les Docètes qui devaient nier la réalité de son corps (1). Pour Clément, comme plus tard pour Origène, connaître le Christ crucifié est la science des enfants. Bienheureux les gnostiques qui n'ont plus besoin du Verbe comme rédempteur et comme médecin, qui s'élèvent plus haut pour contempler le Verbe éternel, la lumière de la vie (2). - Cette manière de voir sera loin de prédominer dans la mystique chrétienne. Saint Bernard, avant saint François d'Assise, composera avec les souffrances de Jésus un bouquet qu'il placera sur sa poitrine et qu'il méditera sans cesse : « Haec meditari dixi sapientiam, in his justitiæ mihi perfectionem constitui, in his plenitudinem scientiae, in his divitias salutis, in his copias meritorum » (3). Parvenu à la fin de son *Traité de l'Amour de Dieu*, François de Sales conduira son disciple sur le Golgotha et lui dira : « Théotime, le mont Calvaire est le mont des Amans ». C'est là, pense-t-il, que les abeilles mystiques butinent le plus pur et le plus doux de leur miel (4).

Les Ecritures sont un livre fécond, intarissable même pour les méditations du gnostique, et Dieu sait si Clément y découvre des sens nombreux et variés. C'est incontestablement le modèle accompli et jamais atteint de tous ceux qui aiment à accrocher au texte divin leurs saintes aspirations et leurs pieuses fantaisies. Il est passé maître dans ce qu'il appelle quelque part : τὴν μυστικὴν ἑρμενείαν.

Renchérissant encore sur Philon, il voit dans les objets et les rites du culte juif tout un monde de figures et de symboles, il trouve de l'édification dans les récits les moins édifiants du Vieux Testament. Le sens littéral ne le retient jamais bien longtemps, même quand il s'agit du décalogue. Les commandements, le chiffre dix qui les renferme, les deux tables qui les supportent, le doigt divin qui les a inscrits, tout cela est rempli de significations mystérieuses que le gnostique s'applique à découvrir et à méditer (5). La Providence divine dont l'action pénètre partout, lui paraît merveilleusement représentée par le parfum qui imprégnait la barbe d'Aaron. Mais il faut le voir devant la scène évangélique où la pécheresse embaume les pieds de Jésus, les arrosant de ses larmes, les essuyant avec ses cheveux. Ces pieds

(1) *Strom.*, VI, 9.
(2) Origène, *in Joan*, I, 20, 22.
(3) *In Cant.*, Serm., 43, 3 et 4.
(4) *Livre* XII, *ch.* 13
(5) *Strom.*, V, 6 ; VI, 16.

qu'on parfume signifient la doctrine odoriférante du Seigneur qui envahit glorieusement le monde entier. Ils symbolisent également les apôtres répandant partout la bonne odeur de l'Esprit-Saint. Les larmes de la pécheresse représentent la pénitence, tandis que sa chevelure déliée figure l'affranchissement des vaines parures ou encore la désolation de Jérusalem en pleurs. L'arome qui n'est en somme que de l'huile corrompue pourrait bien représenter le traitre Judas. Décidément, l'auteur abuse de son talent et ce n'est pas sans raison qu'il craint d'exaspérer le lecteur : εἰμὴ φορτικὸς εἶναι δοκῶ (1).

Le trait qui domine l'ascétisme de Clément d'Alexandrie, ce qui distingue surtout le gnostique des simples chrétiens, c'est le caractère désintéressé de son amour à l'égard de Dieu. La crainte de Dieu est bonne, surtout quand elle est filiale, elle chasse le diable du cœur et lui en interdit l'entrée, mais ce n'est là que le commencement de la sagesse (2). « Pour un grand nombre, c'est la crainte qui fait éviter le péché, c'est l'espérance du salut qui fait obéir. La perfection consiste à rechercher la gnose pour elle-même et seulement par voie de conséquence les biens qu'elle procure » (3). Le simple fidèle observe les commandements un peu comme le chien qui redoute le bâton ; dans sa prière, il demande surtout les richesses et la santé. Le gnostique ne demande qu'une chose : la contemplation. Il ne songe pas à se plaindre en voyant le Père céleste accueillir et fêter ses enfants prodigues ; il ne réclame point un salaire en proportion avec sa fidélité (4). Son unique préoccupation est de s'unir à Dieu le plus possible par la connaissance et par l'amour. Comme les vierges sages de la parabole, il guette instamment la venue de l'Epoux et dit : « Seigneur, je désire enfin te recevoir ». Il cherche à entendre la douce parole du Christ à ses apôtres : « Je ne vous appelle plus mes serviteurs, je vous appelle mes amis » (5).

(1) *Pédag.*, II, 8. Ce qui montre que les sens allégoriques de Clément sortent peu des textes bibliques c'est qu'il les trouve également dans les textes profanes par exemple dans 4 vers d'Hésiode. Le premier représente Abraham à la recherche de Dieu. Le second symbolise les chrétiens qui ont cru au Verbe. Les deux derniers signifient les païens qui refusent de croire au Christ. *Pédag.*, III, 8.

(2) *Pédag.*, I, 9 ; *Strom.*, II, 7, VII, 12.

(3) *Strom.*, VI, 12.

(4) *Strom.*, VII, 12

(5) *Strom.*, VII, 12.

Le gnostique accepte le martyre, comme il accepte les autres épreuves permises par Dieu. Il sait que les apôtres ont donné leur vie pour fonder l'Eglise, et, lui aussi, il est prêt à boire le calice de Jésus. « On raconte que le bienheureux Pierre se réjouit en voyant conduire sa femme à la mort et qu'il l'encourageait en disant : « Souviens-toi du Seigneur (1) ». Mais provoquer les persécuteurs, c'est prendre part à leur iniquité et c'est également agir en étourdi, présumer de ses propres forces. « Les chrétiens parfaits déclinent d'abord le martyre, guidés par la raison. Dès qu'ils ont vu que Dieu les y appelle, fortifiés par la volonté divine, ils s'offrent d'un cœur prompt et joyeux, montrant un courage d'autant plus raisonné et plus viril qu'il ne provient pas de la présomption. Les autres acceptent ce supplice pour en éviter de plus grands ; ou bien ils craignent d'être blâmés par les témoins et les autres confesseurs ; eux, ils n'ont pas en vue les récompenses de leurs travaux, ils persévèrent uniquement parce qu'ils aiment Dieu et pour lui plaire. Les martyrs qui s'inspirent du désir de la gloire, de la crainte de châtiments plus terribles, de l'espérance des joies futures sont des enfants dans la foi. Certes ils sont bienheureux, mais n'ont pas atteint cette maturité, cet amour de Dieu qui caractérise le gnostique. Dans l'Eglise, comme dans les combats du stade, il y a les couronnes des hommes et il y a celle des enfants (2) ».

Uni intimement à Dieu par la contemplation, le gnostique semble déjà posséder l'objet de son amour. La crainte s'efface et l'espérance elle-même s'absorbe dans la charité : c'est comme un avant-goût de la vision béatifique. L'hymne enthousiaste où saint Paul défie toutes choses de séparer son âme de l'amour du Christ devient alors le résumé de sa doctrine : ἔχεις συγκεφαλαίωσιν γνωστικοῦ μάρτυρος (3). Dans cet état, l'âme exprime l'ardeur de sa conviction en formulant des hypothèses impossibles. C'est Moïse priant Dieu d'effacer son nom du livre de vie plutôt que de réprouver le peuple élu ; c'est le grand Apôtre disposé à être anathème pour le salut de ses frères. Séduit par les attraits divins entrevus dans la contemplation, on adore Dieu, sans égard pour les châtiments réservés aux impies, sans calcul les récompenses promises aux fidèles, mais uniquement par amour. « J'ose même dire, ajoute Clément dans un passage célèbre, que le gnostique cul-

(1) *Strom.*, IV, 9 et VII 11
(2) *Strom.*, VII, 11 et IV, 4, 8, 10, 11, 12.
(3) *Strom.*, IV, 14 ; VI, 9.

tive la science divine pour elle-même et non par le désir d'être sauvé... Si, par une supposition impossible, il avait à choisir entre la connaissance de Dieu et son salut éternel, deux choses inséparables en réalité, il n'hésiterait pas à préférer la science divine digne d'être recherchée pour elle-même puisqu'elle surpasse la foi par la charité (1). » Il paraît difficile de s'élever plus haut dans les régions de l'amour pur.

Clément nous montre le gnostique franchissant les degrés de la vie spirituelle, τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς, et parvenant au suprême degré du repos : εἰς τὸν κορυφαῖον τῆς ἀναπαύσεως τόπον (2). Ce repos mystique qu'il est fort difficile de caractériser, consiste avant tout dans l'affranchissement du sensible et dans le déracinement des passions. Tel est le résultat de l'ascétisme, le sacrifice agréable à Dieu, c'est là véritablement perdre son âme pour la sauver. Les Grecs ont raison d'appeler la nuit εὐφρόνη, la bonne conseillère ; c'est qu'alors, l'âme, dégagée des sens se recueille en elle-même, plus participante de la sagesse, τῆς φρονήσεως, plus apte à la contemplation des choses divines. Suivant une idée souvent répétée par Platon, philosopher, c'est mourir, mourir à la vie matérielle et sensible. « La mort a lieu quand l'âme est séparée du corps ; la gnose, elle aussi, est une mort rationnelle, ὁ λογικὸς θάνατος. Elle affranchit l'âme des émotions troublantes, l'introduit dans cette vie vertueuse qui lui fait dire à Dieu spontanément : je vis comme tu le veux, ὡς θέλεις ζῶ (3). » Nous sommes en présence d'éléments disparates empruntés à Platon, aux Stoïciens, à l'Evangile, à saint Paul ; ils sont juxtaposés bien plutôt que fondus ensemble. L'apathie stoïcienne y tient évidemment une grande place. « Le gnostique de Clément, a-t-on pu écrire, n'est que le sage de Zénon christianisé et avec une forte teinte de mystique (4). »

Certains passages des *Stromates* insinuent que le gnostique peut,

(1) *Strom.*, IV, 22. Ces textes ont été soigneusement exploités par Fenelon. Cf. *De amore puro*, III, 1 ; *Instruction pastorale du 15 sept. 1697*, ch. 12, 15, 25. Songeant aux discussions qu'il eut là-dessus avec Bossuet, il rapporte qu'il concédait volontiers quand il s'agissait d'interpréter un mot grec, et il ajoute : « En retranchant tous les mots contestés, il en resterait encore beaucoup plus qu'il n'en fallait pour autoriser le pur amour. » *Réponse à la relation sur le Quiétisme*, 20.

(2) *Strom.*, VII, 10.

(3) *Strom.*, II, 20 ; IV, 22 ; VII, 12.

(4) Denis, *De la Philosophie d'Origène*, p. 16. Cf. aussi Patrick, *Clement of Alexandria*, London, 1914, p. 163-164.

dès ici-bas, jouir de la vision béatifique et se fixer inébranlablement dans la sainteté, dans cette « beata necessitas non peccandi », dont parle saint Augustin. Nous le voyons dépasser les simples fidèles et les prêtres ordinaires, et, pur de toute souillure, pénétrer avec le grand pontife dans le Saint des Saints. Là, devenu le fils et l'ami de Dieu, il le contemple face à face, il a part à des choses mystérieuses que l'œil de l'homme n'a pas vues, que son oreille n'a pas entendues, que son intelligence ne saurait concevoir (1). L'ascétisme gnostique ferait de la vertu une habitude qui entraîne l'âme comme son poids entraîne la pierre, sauvegardant toutefois la spontanéité libre et aussi l'action de la Providence. « C'est donc une bien grande chose que cette gnose divine qui rend la vertu inamissible : μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. δίο καὶ ταύτῃ σώζεται τὸ ἀναπόβλητον τῆς αρετῆς (2). » Les textes de ce genre qu'on pourrait multiplier, ne doivent pas faire oublier d'autres qui semblent les contredire, qui forcent du moins à les atténuer. Les partisans du quiétisme n'en ont pas tenu suffisamment compte, et Bossuet avait grandement raison de leur en faire le reproche. « Quand donc on trouve si souvent dans saint Clément le repos, la tranquillité, l'immobilité, la ressemblance avec Dieu et le reste, il faut suppléer : autant qu'il se peut (3). »

Ces restrictions, en effet, viennent ordinairement tempérer des affirmations exagérées et en contradiction ouverte avec l'Ecriture. Il s'agit d'un idéal en vue, d'aspirations pour y tendre, plutôt que d'un but nettement atteint. Le Christ seul est un gnostique parfait, lui seul est immaculé. Les autres imitent ce modèle dans la mesure du possible ; mais ils restent toujours bien loin ; Clément l'avoue humblement pour ce qui le concerne. Tous ont besoin de dire au Père céleste : « pardonnez-nous nos offenses. » Le gnostique se voit comparer aux anges, ἰσάγγελος, mais cela ne le rassure pas complètement, car des anges ont pu déchoir. Défiant de lui-même, comptant sur le

(1) *Strom.*, V, 6.

(2) *Strom.*, VII, 7.

(3) *Traditions des nouveaux Mystiques*, ch. IV, sect. II. Bossuet, comme du reste Fénelon, donne à Clément d'Alexandrie le titre de saint. Et en effet, il figurait alors dans le Martyrologe, 4 décembre. Clément VIII le fit rayer sur les instances de Baronius qui ne trouvait pas ses doctrines très sûres. Benoît XIV maintint cette exclusion malgré les réclamations de plusieurs théologiens. Il expose ses raisons dans la bulle adressée à Jean V, roi de Portugal, 1er juillet 1748. *Bullarium*, t. 6, p. 120-135.

secours de Dieu, il ne cesse jamais d'implorer la grâce de la persévérance ; il ne cesse jamais non plus de lutter et de faire effort. Quant à la vision divine qu'il puise dans la contemplation, elle est loin d'être parfaite ; il croit voir Dieu : τὸν Κύριον ὁρᾶν νομίζει (1). La vision face à face est réservée pour l'autre vie, après la résurrection. « C'est de nous que parle l'Apôtre quand il dit : « Nous voyons maintenant comme à travers un miroir. En méditant l'action de Dieu en nous, nous le contemplons lui-même, ὡς οἷόν τε, autant qu'il se peut (2).»

La contemplation du gnostique, même quand elle devient silencieuse, reste toujours consciente, parfaitement claire et très active. Nous sommes loin des ravissements décrits et prônés par Philon où l'âme sort d'elle-même, possédée par Dieu (3), loin surtout des extravagances des prophètes et prophétesses montanistes qui se disaient absorbés par l'Esprit-Saint au point de n'être plus que son organe (4). Cette prière nous paraît même trop sèche et un peu froide. Trop défiant à l'égard de l'émotion, Clément ne connaît pas cet enivrement sacré dont parle David, ces tressaillements où l'être humain tout entier vibre à l'approche de Dieu. Il laissera à son grand disciple Origène, surtout à saint Bernard, le soin d'exprimer les relations de l'âme avec Dieu dans la langue du *Cantique des Cantiques*. « Père de tous les mystiques, a-t-on écrit, il n'est pas mystique lui-même. Il n'est pas entré dans le « jardin enchanté » dont il a ouvert aux autres la porte » (5).

Origène compare fort justement Platon à ces médecins qui s'occupent seulement des malades distingués (6). Saint Augustin reprochera également aux néo-platoniciens cette orgueilleuse sagesse qui les empê-

(1) *Strom.*, VII, 12; IV, 21.
(2) *Strom.*, I, 19.
(3) Cf. Denis, *op. cit.*, p. 221-223.
(4) *Strom.*, I, 18.
(5) Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, nouv. éd., Oxford, 1913, p. 131-132. L'auteur s'étonne de voir Origène faire le dernier pas, en commentant le *Cantique des Cantiques*. « This was supplied, strange to say, by Origen, the least mystical of all divines. » Harnack écrit de son côté : « Origenes ist kein Mystiker » *Dogmengesch.*, p. 619 note. Vacherot parle différemment : « Mais Origène n'était pas seulement un grand esprit. C'était une âme ardente et mystique par nature ». *L'Ecole d'Alexandrie*, I, p. 260. On voit que le mot mystique n'a pas encore un sens bien défini.
(6) *C. Celsum*, V, 43 ; VII, 47, 59.

che de goûter les divines condescendances du Verbe incarné. Sur ce point, le gnostique de Clément se sépare radicalement des sages du paganisme. Point de distance infranchissable, point de barrière entre lui et les simples chrétiens. Comme les plus humbles enfants de l'Eglise, il prend part aux prières publiques, aux jeûnes, aux réunions eucharistiques (1). S'il s'élève plus haut sur les ailes de la contemplation, c'est pour redescendre vers les petits et les ignorants pour les instruire et les entraîner. « Le gnostique s'occupe d'abord de lui-même, puis il s'occupe des autres afin de les rendre les meilleurs possible ». Spécialement favorisé des dons célestes, il en devient le dispensateur, l'agriculteur de Dieu chargé de planter et d'arroser la vigne sainte de l'Eglise. A l'exemple de saint Paul il se fait tout à tous, il se soumet à certaines choses, dont il pourrait se dispenser, mais qu'il accepte par pure charité, par zèle apostolique (2). Et nous le savons, l'auteur prêche ici d'exemple. Les lecteurs du *Pédagogue* savent avec quel amour il s'applique à former ces nouveaux chrétiens qu'il compare aux petits chiens encore mal affermis sur leurs jambes, les yeux à peine ouverts. Son charmant petit traité *Qui dives salvetur* nous le montre consolant les chrétiens riches que certains prédicateurs ont découragés et qui se croient exclus du royaume des cieux. Pour lui, comme pour saint Augustin, l'idéal de la vie religieuse consiste en une harmonieuse combinaison de la vie contemplative avec l'apostolat.

Le grand tort de Clément d'Alexandrie fut de considérer le savoir comme une source de vertu, une condition nécessaire de toute sainteté supérieure. Les fleurs et les fruits dont il aime à parer la science ne lui appartiennent pas en propre. Les plus doctes théologiens ne sont pas nécessairement de grands saints. Il eût été passablement surpris s'il avait pu lire les deux premiers chapitres du livre I de l'*Imitation*. Son insatiable curiosité intellectuelle aurait-elle été inutile et peut-être même mauvaise ? Aurait-il perdu son temps et sa peine à acquérir toute l'érudition de son temps, à s'assimiler la littérature et la philo-

(1) Il ne se reconnaîtra pas dans ce moine primitif que nous montre Harnack, défiant à l'égard de l'Eglise et de ses sacrements, cherchant dans l'ascétisme le secret de la sainteté. « Aber man hielt ihren Boden für gefährlich und man zweifelte nicht, alle sacramentalen Güter durch Askese und stetige Betrachtung des Heiligen sich zu ersetzen. » *Das Mönchtum*. Conférence rééditée dans *Reden und Aufsätze*, I, p. 102.

(2) *Strom*. VII, 3 ; VI, 15 ; VII, 9, 12.

sophie des Grecs ? Sans doute, il vaudrait mieux être illuminé directement par Dieu sans le bruit des paroles et le secours des livres, mais en attendant, la raison nous semble avoir été donnée à charge d'en faire bon usage.

D'ailleurs souple et accommodant comme il était, Clément eût bien vite fait de s'entendre avec le pieux moine : tout en ayant l'air de se contredire, il sont du même avis. Certes, la science ne vaut rien sans la bonne conscience et sans l'amour de Dieu : mais ce n'est pas celle qu'il a cultivée. Il n'entendait pas laisser le savoir aux hérésies gnostiques ; il n'entendait pas non plus abandonner la vertu aux ignorants. Il exalte la science à cause de ses avantages ; d'autres pourront s'en défier à cause de ses dangers. Les deux tendances ont toujours coexisté dans l'Eglise et ne semblent pas à la veille de disparaître. Ne soyons pas trop sévères pour les bizarreries ou pour les erreurs de Clément d'Alexandrie ; il n'avait pas pour le guider la doctrine précise dont nous jouissons ; autant que personne il a aimé Dieu, l'Eglise et les âmes.

Jersey Pierre Guilloux.

COMPTES RENDUS

H. Bremond. — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France.*— t. III, *La conquête mystique* : * *L'école française.* Paris, Bloud, 1921, 8°, 698 pages, 20 francs.

Bien que portant le nom de tome troisième, ce volume a paru après les tomes IV et V dont il a déjà été ici rendu compte. Il les précède chonologiquement et logiquement. C'est la maîtresse pièce de l'œuvre de M. Bremond et nulle part sans doute n'apparaîtront mieux les brillantes qualités qui lui ont assuré un si éclatant succès. Plus encore qu'à l'occasion de l'humanisme dévot, M. Bremond déploie ici son enthousiasme et nul n'ignore combien heureusement il l'inspire. La matière la plus aride se transfigure et se féconde sous son action. D'ouvrages informes et dont la lecture du reste ne tarde pas à rebuter, il sait tirer de magnifiques perles qu'il sertit admirablement. Combien plus quand l'œuvre qu'il utilise a déjà une valeur et se prête d'elle-même aux desseins de l'artiste! C'est donc une splendide galerie de tableaux qu'il présente aux lecteurs. Elle lui rappelle quelques uns des plus beaux noms de l'histoire de l'Eglise en France au dix-septième siècle : Bérulle, Vincent de Paul, Condren, Olier, Eudes et, à l'arrière-plan, l'Oratoire, Saint-Jure, Marguerite du Saint-Sacrement et l'esprit d'enfance, Marie des Vallées, les origines de la dévotion publique au Sacré-Cœur. Telle est la riche matière, traitée avec une méthode, toujours plus maîtresse de ses ressources, dirait-on, si l'on ne craignait d'imiter l'auteur lui-même, avouant que tel est l'intérêt qu'il prend chaque fois à un nouveau sujet, qu'il s'y donne tout entier et risque de méconnaître l'importance de ceux qu'il a déjà exposés. Sans apporter à proprement parler de l'inédit, M. Bremond sait tirer des publications déjà existantes, les éléments d'aperçus si personnels et si vivants, qu'il semble parfois que jusqu'à lui on a méconnu la vraie physionomie, même des personnages les plus célèbres, comme Bérulle ou Vincent de Paul. En même temps, par les considérations générales, les rapprochements, les opinions émises et souvent rappelées au cours du volume, M. Bremond éveille le sens critique, excite

à penser, suggère de nouveaux sujets d'études, montre quelle riche mine s'offre encore à ceux qui voudront suivre ses traces et explorer plus à fond quelque coin du terrain dont il reconnaît, d'une façon si autorisée, l'ensemble et les principaux détails.

Je voudrais m'attarder sur cet aspect positif de son œuvre, montrer ce qu'il y a de neuf dans beaucoup de ces pages passionnantes, lui redire ainsi la joie et la fierté que nous éprouvons tous à voir la vie intérieure du catholicisme en France au dix-septième siècle, si magnifiquement évoquée, et l'Eglise vengée des dédains, trop longtemps tolérés et acceptés, de la littérature officielle pour cette glorieuse période. Il y aura cependant ici plus de profit, quoique moins d'agrément, à discuter certaines assertions sur la valeur et l'originalité du *bérullisme*, par rapport aux diverses écoles de spiritualité et notamment à la spiritualité des *Exercices*.

J'y apporterai la même liberté et la même franchise que M. Bremond. Ceux qui l'avaient pu croire, en ses précédents volumes, trop prévenu en faveur de la Compagnie de Jésus, et que le quatrième sur Port-Royal n'aurait point rassurés, seront sans doute cette fois convaincus qu'il sait, même à l'égard de ses amis, garder l'indépendance entière de son jugement. Les Jésuites, de leur côté, si peu satisfaits qu'ils puissent être de certains exposés de leur doctrine, au cours du présent volume, ne sauraient se méprendre sur les intentions de l'auteur : les réserves formulées en ce tome III sont une garantie de la sincérité des éloges contenus dans les volumes précédents, où si libéralement et courageusement, témoignage est rendu à leurs œuvres, devant un public habitué à les voir sacrifiés sans merci à leurs adversaires de Port-Royal. Il eût été moins nécessaire d'insister sur la discussion et la critique de ces thèses, si M. Bremond n'apparaissait comme devant être particulièrement compétent, et par suite écouté, quand il s'agit de ces doctrines et si l'on n'avait déjà abusé de certaines de ses assertions pour rendre encore la Compagnie de Jésus responsable d'une prétendue déviation dans le domaine de la vie spirituelle, par l'abandon du théocentrisme traditionnel, au profit de l'anthropocentrisme.

Je crois utile d'avertir ceux qui sont déjà entrés dans cette voie et ceux qui seraient tentés de les suivre, qu'ils font fausse route. Le jour où il plaira aux Jésuites de répondre à fond et de discuter preuves en mains, ils auront la partie belle pour montrer à quel point les *Exercices* et les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, sources authentiques de son ascétisme, peuvent, sous le rapport du théocentrisme et du rappel de la grâce divine, soutenir la comparaison avec n'importe lequel des documents semblables d'autres familles religieuses. D'ailleurs, pour qui réfléchit, cet état de choses est suffisamment symbolisé par la devise : *Ad maiorem Dei gloriam* dont il serait vrai-

ment difficile de contester le théocentrisme, au moins aussi évident que celui de *Pax* ou de *Veritas*. A titre d'exemples, on trouvera plus loin sur ce sujet quelques textes non dénués d'intérêt.

M. Bremond n'est évidemment pas responsable de ces « déviations » de la vérité historique, d'autant moins que l'on entend bien ne retenir de sa synthèse que ce qui s'y trouve de moins favorable à la spiritualité ignatienne. Toutefois comme certaines de ses assertions sont à l'origine de cette nouvelle querelle, il y a là une raison de plus pour en examiner le bien fondé. Elles se ramènent à deux thèses fondamentales, que rappellent, en d'innombrables passages où elles se présentent estompées, nuancées, atténuées, le texte et les notes du présent volume.

Dans son enthousiasme pour la doctrine spirituelle de Bérulle, M. Bremond y découvre le principe d'une véritable révolution, analogue pour l'ordre spirituel, à celle que Copernic accomplit dans la science astronomique. Bérulle a déplacé le centre du système : anthropocentrique avant lui, il est devenu avec lui théocentrique, la préoccupation essentielle chez lui étant non point l'idée du salut, mais celle de l'adoration due à Dieu pour lui-même. D'où cette thèse subsidiaire intimement liée à la précédente que, malgré l'adhésion fort nette au bérullisme d'un certain nombre d'individualités, la Compagnie de Jésus représente dans son ensemble le système opposé, l'anthropocentrisme, fortement mis en relief dans l'interprétation ordinaire des *Exercices* de saint Ignace et dans la doctrine spirituelle tenue chez elle le plus en honneur. C'est à ce titre qu'il en est souvent question dans ce volume. Il semblerait que l'originalité et la valeur du système bérullien ne puissent, aux yeux de l'auteur, prendre leur pleine signification et affirmer leur transcendance que par contraste avec la spiritualité des Exercices, telle qu'il la comprend et que, selon lui, l'entendent ses représentants les plus classiques. M. Bremond me permettra de le lui redire, avec la franche liberté que permet une sympathie qui ne s'est jamais dissimulée : ni pour l'une ni pour l'autre de ces thèses, je n'estime qu'il est dans le vrai. Je ne m'attarderai pas sur la première : c'est toute l'histoire de l'ascétisme qu'il faudrait refaire à grands traits. Rien de plus décevant et de plus fragile que ces vastes synthèses que ne peuvent soutenir une documentation précise et des analyses détaillées. Je me contenterai de répéter que ce qui fait l'originalité de Bérulle, selon ma manière de voir, c'est non point le théocentrisme, bien connu avant lui et qu'il n'a nullement redécouvert, mais la place particulière donnée, dans la vie spirituelle, à la vertu de religion et à l'adoration. De même en ce qui concerne Jésus-Christ ; il y a chez lui une manière très haute et quelque peu compliquée de comprendre la vie de Jésus en nous, d'une théologie très drue et comme y insiste M. B., d'origine johannique incontestable. Mais c'est

une question de savoir si l'on peut vraiment dire qu'elle fait pénétrer davantage dans l'intimité du Sauveur et lui donne une plus large place dans l'économie spirituelle que telle autre ascèse fondée tout entière sur la méditation de l'Evangile et ramenant son programme à la connaissance, à l'amour et à l'imitation de Jésus-Christ.

Quand à la seconde thèse, au risque de surprendre M. Bremond et plus encore quelques uns de ses lecteurs, je dirai nettement qu'il n'est aucun Jésuite qui puisse reconnaître dans ses allusions à la spiritualité des *Exercices*, autre chose qu'une vue incomplète et par là même erronée. Si désireux que je veuille être de rendre pleine justice à son talent, je me sens obligé de lui dire que sur ce point il n'a pas été assez attentif. Son admiration pour le bérullisme ne paraît pas lui avoir laissé, au moment même où il écrivait, une liberté d'esprit suffisante pour exposer avec l'objectivité voulue la doctrine de l'autre école. Je pourrais faire remarquer d'abord qu'il y a dans les éléments mêmes de comparaison un manque de proportion dont il faudrait tenir compte : si important que soit le livret des *Exercices*, ce n'est pourtant qu'un livret, composé non comme un traité *ex professo* de vie spirituelle, mais comme un recueil de notations et de directions, en vue de cette situation bien déterminée que nous appelons, en langage moderne, une retraite. On a beau jeu à lui opposer les extraits des mille pages des œuvres de Bérulle, sans compter les volumes de Condren, d'Olier et du P. Eudes. A défaut de l'immense correspondance de saint Ignace, qui aurait bien quelque droit à intervenir, il aurait fallu au moins étudier ses *Constitutions*, issues de la même pensée que les *Exercices*, mais qui les complètent et les détaillent, en appliquant leur esprit aux diverses réalités de la vie religieuse, telle qu'elle doit être pratiquée dans la Compagnie de Jésus. Mais à ne retenir même que le livre des *Exercices*, si mince qu'il soit, et je reconnais qu'il est plus chargé d'idées que de mots, encore fallait-il le lire attentivement et en rendre fidèlement le contenu. Or, c'est ici que la méthode de M. Bremond devient déconcertante. Il connaît ce livre, il fait allusion à divers passages, jusques et y compris la contemplation finale *para alcanzar amor*, mais au lieu d'en tirer les conclusions qu'ils imposent, il semble n'avoir relu ces pages que d'un œil distrait, et en avoir surtout retenu ce que, empruntant au P. Watrigant une expression contestable, il appelle la *méditation* fondamentale et certaines modalités de l'examen particulier. Il ne faut pas se lasser de le répéter puisque l'erreur se répète aussi. Loin d'être le point principal des Exercices, le *principe ou fondement*, est simplement ce que dit son titre : non point une *méditation*, c'est seulement quelques pages plus loin que saint Ignace donne de cette dernière la théorie et la pratique, avec le premier exercice de la première semaine ; mais une déclaration, rappelant préalablement les principes sur lesquels reposent

nos relations essentielles avec Dieu et dont tout homme raisonnable doit d'abord se pénétrer s'il veut construire solidement sa vie spirituelle. Ce fondement est capital, certes, et saint Ignace en rappelle souvent la doctrine ; il n'est cependant ni le centre, ni le point culminant des *Exercices*. Au lieu de critiques détaillées sur ce sujet je prendrai seulement un exemple. Je m'y arrêterai d'autant plus volontiers qu'en justifiant la critique faite plus haut à la méthode suivie par M. Bremond, il rendra manifeste sa méprise sur l'anthropocentrisme des *Exercices* et le parti pris inconscient qui lui a fait, sous l'influence du bérullisme, si souvent saisir incomplètement la spiritualité de saint Ignace.

Après avoir cité un passage de Bérulle sur l'appropriation des *états* de Jésus-Christ à chacun de nous, M. Bremond continue : « Curieuse transformation, et théocentrique, du problème moral. Dans les *Exercices* de saint Ignace, lorsque est venu le moment de l'élection, le retraitant se demande : Quelle décision vais-je prendre ? Dois-je rester dans le monde ou le quitter ; garder ma fortune ou la distribuer aux pauvres ? et ainsi du reste. Le bérullien de son côté : Quelle est ma part de l'héritage du Christ ? Quel est celui de ses « états » particuliers que je suis appelé à reproduire, auquel il faudra désormais que je *m'applique* et que je me *lie* ? En fait cela revient à peu près au même. Toutefois le point de vue a changé ». Je le crois bien, à s'en tenir à cet exposé : dans un cas la pensée de Jésus-Christ est tout, dans l'autre elle n'apparaît pas : tout ce réduit à la recherche de la décision pratique. Et assurément M. Bremond témoigne d'une grande indulgence quand il affirme qu'en fait cela revient à peu près au même. Mais les Exercices n'ont pas à user de cette indulgence. Si M. Bremond avait bien voulu à ce moment leur donner quelque peu de l'attention sympathique si largement accordée au bérullisme, il n'aurait pas manqué de découvrir et de retenir, dans les passages concernant l'élection, autre chose que ce souci exclusif de la décision. Je m'excuse de citer longuement, mais il faut bien citer si l'on veut convaincre, moins encore M. Bremond, victime ici de sa méthode d'enthousiasmes successifs, par ailleurs si féconde, que ses lecteurs moins au courant, qui pourraient le croire sur parole. Au surplus je m'en tiendrai à l'essentiel...

« *Préambule pour faire élection.* En toute bonne élection,... l'œil de notre intention doit être simple, regardant seulement pourquoi je suis créé, à savoir, pour la louange de Dieu N. S. (théocentrisme) et le salut de mon âme (anthropocentrisme) et ainsi quoique je choisisse, cela doit être pour m'aider en vue de la fin pour laquelle je suis créé, n'attirant pas la fin au moyen, mais le moyen à la fin, comme il arrive que beaucoup choisissent d'abord de se marier, ce qui est un moyen, et en second lieu de servir Dieu N. S. (théocentrisme) dans le

mariage, lequel service de Dieu est fin. » Le développement continue sur ce thème, pour se terminer par ces mots : « Ainsi rien ne me doit pousser à prendre ces moyens ou à m'en priver, sinon seulement le service et la louange de Dieu N. S. (théocentrisme) et le salut éternel de mon âme (anthropocentrisme). » Vient ensuite une note sur la matière de l'élection, dont je retiens seulement la finale, elle aussi théocentrique : « Il faut faire attention que si l'élection sujette à changement (vg. bénéfice) ne s'est point faite sincère et ordonnée, il est alors utile de la faire comme il faut, pour celui qui désire que de lui sortent des fruits notables et très agréables à Dieu N. S. » Autre note sur les *trois temps* favorables à l'élection : 1° sous l'action directe extraordinaire de Dieu (comme pour saint Paul et saint Mathieu), 2° sous l'action des divers esprits, après expérience des consolations et désolations; 3° enfin « le troisième temps est tranquille, considérant pourquoi est né l'homme, à savoir pour louer Dieu N. S. (théocentrisme) et sauver son âme (anthropocentrisme) et le désirant, on choisit pour moyen une vie ou un état, dans les limites de l'Eglise, pour être aidé dans le service de son Seigneur (théocentrisme) et le salut de son âme (anthropocentrisme). » Puis une autre note sur la *première manière* de faire élection : « Deuxième point, avoir pour but la fin pour laquelle je suis créé, qui est louer Dieu N. S. (théocentrisme) et sauver mon âme (anthropocentrisme); pour cela me faire indifférent, me trouver comme en équilibre pour suivre ce que je sentirai être davantage pour la gloire et à la louange de Dieu N. S. (théocentrisme) et le salut de mon âme (anthropocentrisme); troisième point, prier Dieu N. S. qu'il veuille bien mouvoir ma volonté et mettre en mon âme ce que je dois faire au sujet de la chose en question, qui soit davantage sa louange et sa gloire (théocentrisme), examinant bien et fidèlement avec mon entendement et choisissant ce qui est conforme à sa très sainte et bénie volonté (théocentrisme); quatrième point, considérer les avantages (de la chose en question) pour la seule louange de Dieu N. S. (théocentrisme) et le salut de mon âme (anthropocentrisme); cinquième point (voir ce que dit la raison); sixième, l'élection faite, la personne qui l'a faite doit aller avec beaucoup de diligence à la prière devant Dieu N. S. et lui offrir cette élection pour que sa divine majesté la veuille recevoir et confirmer, comme étant son plus grand service et louange (théocentrisme). — *Deuxième manière.* 1° règle. La 1e est que l'amour qui me meut et me fait choisir cette chose descende d'en haut, de l'amour de Dieu, de manière que celui qui fait élection sente d'abord que cet amour qu'il porte plus ou moins à la chose qu'il choisit est seulement pour son Créateur et Seigneur (théocentrisme); 2° (supposer un inconnu) et considérer ce que je lui dirais de faire et de choisir à plus grande gloire de Dieu N. S. (théocentrisme) et plus grande perfection de son âme (anthropocen-

trisme) ; 3° et 4° agir comme je voudrais l'avoir fait à la mort et au jugement (anthropocentrisme). « Ces règles suivies pour mon salut et repos éternels (anthropocentrisme), je ferai mon élection et oblation à Dieu N. S. conformément au sixième point du premier mode ». Autre note pour la *réforme de l'état de vie* : « (Examiner ce qu'il faut corriger) en posant d'abord (sous ses yeux) sa création, vie et état, pour la gloire et la louange de Dieu N. S. et le salut de sa propre âme (théocentrisme et anthropocentrisme). Pour atteindre cette fin réfléchir beaucoup (de la manière indiquée plus haut), ne voulant et ne cherchant autre chose sinon en tout et pour tout la plus grande louange et gloire de Dieu N. S. Car que chacun pense qu'il avancera dans toutes les choses spirituelles dans la mesure même où il sortira (*tanto.. cuanto..*) de son propre amour, volonté et intérêt. »

Mais, dira-t-on, où est Jésus-Christ en tout cela? Patience, nous n'en sommes qu'aux préambules. En attendant veuillez savourer le magnifique théocentrisme de cette déclaration finale et, relisant les pages 134-138, où M. Bremond rapporte diverses citations des auteurs bérulliens, voyez si leurs critiques sont fondées, s'il y a grande différence entre ce passage de saint Ignace et celui de M. Olier, sur le renoncement à nous-mêmes (138). Enfin notez la fréquence avec laquelle sont rappelées ces considérations sur la fin de l'homme, précisant toujours dans les mêmes termes la position, *à la fois théocentrique et anthropocentrique*, tenue par saint Ignace. Fidèle à l'esprit du christianisme, il unit étroitement la pensée de la gloire de Dieu et du salut de l'âme. A voir cette insistance, il n'est peut-être pas téméraire de penser que c'est là chez lui attitude non pas seulement spontanée, mais très réfléchie. Désireux d'éviter toute équivoque, en ce temps d'*alumbrados*, il marche sur la voie royale, unissant ce qu'il est en pratique impossible de séparer, malgré la distinction des idées, puisque heureusement le devoir se confond avec le bonheur et le service de Dieu s'identifie avec notre salut.

Dans les *Constitutions*, où les circonstances ne sont plus les mêmes et où Ignace s'adresse à des religieux qui ont déjà pris le parti d'être des chevaliers au service de Jésus-Christ, le théocentrisme revendique spontanément la primauté et occupe pour ainsi dire le premier plan. Chaque page en est pleine. Ouvrez le livre au hasard, ce sera bien rare si sur un point ou sur l'autre de la page et parfois à plusieurs reprises, ne reviennent les mots « gloire, service, louange de Dieu ». Pas n'est besoin même de les parcourir en entier. Il suffit de lire quelques pages de leur préambule, de cet *Examen général*, remis loyalement entre les mains du candidat à la Compagnie de Jésus, pour lui faire connaître son esprit et ses exigences, afin qu'il se décide en pleine connaissance de cause. L'on constatera vite la part prépondérante qu'y prennent les formules théocentriques et cette autre expres-

sion *in Domino* si peu d'accord avec l'influence prêtée au prétendu molinisme spirituel. Je cite les premières : « Finis huius societatis est non solum saluti et perfectioni propriarum animarum *cum divina gratia* vacare, sed *cum eadem* impense in salutem et perfectionem proximorum incumbere (I, n. 2); a Deo ob cuius obsequium omnia pure facere debent (n. 3); maius Dei obsequium semper intuendo (n. 6); intelligentes eos in conspectu Creatoris ac Domini nostri magis mereri qui maiori caritate se impendunt auxilio et obsequio omnium ex amore divinae maiestatis, sive in rebus altioribus, sive in aliis inferioribus (n. 9); tria vota... ad maiorem Dei gloriam emittent (n. 10). Quod ideo fit ut utrimque (du novice et de l'ordre) maiori cum caritate et cognitione in Domino nostro procedatur et ut, quanto fuerit magis probata singulorum constantia, tanto stabiliores ac firmiores sint in divino servitio et vocatione prima ad gloriam et honorem Divinae maiestatis (n. 13); quod nobis in Domino videatur eum, qui bonus christianus sit, debere firmum esse in sua prima vocatione, praesertim cum illa tam sit sancta; in qua scilicet quis, universo saeculo relicto, se totum dedicat maiori servitio et gloriae sui Creatoris et Domini.,. eo melius in domino *ipsius gratia adspirante*, conservari posse omnes professos (II, n. 6); cum statuerit ille quod in Domino iustum esse senserit (III, n. 3); si... videretur ad Dei obsequium fore (n. 12); in hac societate Iesu Creatoris ac Domini nostri (n. 14); ut ea de re cogitando Creatori et Domini suo se totum commendet... ut maiori cum robore spiritus procedere ad maius obsequium et gloriam Divinae maiestatis possit (n. 14); iudicaverit sibi valde convenire societatis ingressum ad maiorem laudem et gloriam Dei et ut melius saluti et perfectioni tum animae suae, tum proximorum suorum, incumbat, et postulaverit in eamdem nobiscum in Domino admitti (n. 15). » Et ainsi des centaines de texes, — je parle littéralement — où revient sans cesse comme un leit-motiv l'*ad maiorem Dei gloriam* et le *maius Dei obsequium*, attestant assez dans quelle atmosphère divine baigne cette spiritualité, qui passerait si facilement auprès de certains, qui ne l'ont jamais étudiée, pour une simple adaptation de la morale naturelle.

Quant à Jésus-Christ, loin d'être absent de cet examen de l'élection, c'est lui qui dès l'abord est mis sous les yeux du retraitant, non seulement dans les contemplations précédentes, comme celles du *Règne* et des mystères de la vie du Christ, toutes orientées vers la future élection, mais immédiatement, dès le *Préambule pour considérer les états* : « Préambule. Ayant déjà considéré l'exemple que le Christ Notre Seigneur nous a donné pour le premier état, qui est l'observation des commandements, quand il était en obéissance à ses parents et de même pour le second, qui est de la perfection évangélique, quand il reste au temple, laissant son père adoptif et sa mère selon la nature,

pour vaquer au pur service de son Père éternel, nous commencerons, en y unissant la contemplation de sa vie, à chercher et à demander en quelle vie ou état *veut se servir de nous sa divine majesté* et en guise d'introduction à cela, dans le premier exercice suivant, nous verrons l'intention du Christ et en sens contraire celle de l'ennemi de la nature humaine, et comment nous devons nous disposer pour atteindre la perfection, en quelque état ou vie que Dieu N. S. nous donnerait pour le choisir. » Ce premier exercice n'est autre que la fameuse méditation *sur deux étendards*, dont il est inutile de souligner à quel point elle met en relief les desseins de Jésus sur le monde et les moyens à choisir pour y coopérer.

J'attirerai en passant l'attention sur le colloque final et l'importance capitale que les colloques ont dans les Exercices. Ils l'oublient ceux qui leur reprochent si facilement d'étendre à l'excès la part de l'activité humaine. Qu'ils relisent les divers passages consacrés à ces colloques, c'est à dire à la prière directe, et ils se rendront compte à quel point leur opinion est erronée. Je note la méditation suivante, si théocentrique, sur les *trois classes d'hommes*. Elle ramène toute la question de l'élection, à examiner si l'on veut ou non efficacement prendre les moyens d'accomplir ce que Dieu désigne comme étant sa volonté : « s'efforçant de ne vouloir cela ni autre chose quelconque, sinon mû par le seul service de Dieu Notre Seigneur, de manière que le désir de mieux pouvoir servir Dieu Notre Seigneur le pousse à prendre la chose ou à la laisser. »

Les méditations sur la vie du Christ se poursuivent tandis que le retraitant prie et réfléchit sur la matière de son élection. Pour l'y aider, saint Ignace lui soumet la considération des trois degrés d'humilité « pour qu'il s'affectionne à la véritable doctrine du Christ N. S. » Je n'en retiens que la « troisième humilité très parfaite, à savoir en plus de la première et de la deuxième qu'elle renferme. — quand il y a égale louange et gloire de la divine Majesté, pour imiter et ressembler plus actuellement au Christ N. S., je veux et je choisis de préférence la pauvreté avec le Christ pauvre plutôt que la richesse, les opprobres avec le Christ qui en est accablé, plutôt que les honneurs et je désire être tenu pour vain et fou pour le Christ, qui fut le premier tenu pour tel, plutôt que pour sage et prudent en ce monde. » L'on ajoute que, pour qui désire l'obtenir, il est très utile de demander que « le Seigneur le veuille choisir pour cette troisième meilleure et plus grande humilité, pour mieux l'imiter et le servir, si c'est à égal ou plus grand service et louange de sa Divine majesté. » Des *Exercices* ce développement est passé dans l'*Examen Général* et de là dans le *Sommaire des Constitutions*. Il a toujours été considéré dans la Compagnie de Jésus comme constituant le sommet de son ascèse. Je laisse à juger, pour m'en tenir à ces citations, si en présence de pareilles données et alors

que les contemplations des trois dernières semaines, répétées quatre ou cinq fois par jour dans des exercices d'une heure de durée chacun, ont uniquement pour objet de chercher et demander instamment dans la prière, la connaissance intime du Seigneur Jésus, afin de mieux l'aimer et de le suivre, si dis-je, on peut donner comme signe distinctif des moralistes bérulliens qu'ils regardent la vertu « non pas en elle-même seulement, mais en son principe et en sa source, c'est-à-dire en Jésus-Christ qui est la source de toute grâce, qui contient en éminence et en souverain degré toutes sortes de vertus. A raison de quoi, si nous considérons la vertu en Jésus-Christ, cette considération sera infiniment plus puissante pour nous porter à l'estimer, aimer et rechercher » (Bérulle). M. Bremond écrit que « depuis Cassien jusqu'à Rodriguez le *torrent de nos moralistes* suivait une autre méthode moins théologique, moins directement surnaturelle. A Dieu ne plaise que je les accuse de naturalisme! Comme Bérulle, ils admettent que l'homme ne peut rien sans la grâce, comme lui ils proposent à nos efforts un idéal tout divin, imiter ce même Christ que Bérulle nous invite à revêtir. Mais enfin, à cela près, ils ressemblent aux moralistes profanes, aux stoïciens par exemple. Cela est si vrai que leurs ouvrages peuvent contribuer efficacement à la formation morale d'un incrédule. » *A cela près*, en effet, et ce *cela* suffit à constituer un abîme infranchissable, et je mets bien au défi l'incrédule en question de comprendre la morale des *Exercices*, telle que la définit le troisième degré d'humilité, de la trouver moins « décevante » ou moins « ridicule » que la morale de Bérulle ou du P. Eudes. Au surplus, M. Bremond lorsqu'il porte ce jugement a une excuse, c'est d'avoir, sur la morale non bérullienne, fait trop de confiance aux critiques des bérulliens et de Bérulle lui-même. Les citations qu'il multiplie, et même de plus grands que le P. Amelote, éclaireront sur l'inconvénient qu'il y a pour tous à confondre l'attachement raisonné à une doctrine et à une école, avec un exclusivisme ingénu, à refuser d'ouvrir ses fenêtres et de regarder ce qui se passe autour de soi. Dans ces citations des bérulliens faites par M. Bremond, l'*Imago primi saeculi S. J.* trouve plus d'une réplique amusante et qui nous rend plus indulgents envers ses naïves hyperboles. L'essentiel est de ne pas prendre cela pour de l'histoire.

J'arrête ici une discusion qui pourrait se prolonger longtemps. Très loyalement d'ailleurs et de sa propre initiative, en appendice à son livre, M. Bremond a reproduit un certain nombre de remarques qui amorcent quelques unes des réflexions que j'aurais encore à faire. Pour dire toute ma pensée, j'estime que son brillant exposé, si neuf et si approfondi, sur le bérullisme et l'école française, ne saurait constituer, malgré des parties très solides, le mot définitif sur la question. D'une part, je crois que M. Bremond ramène au pur bérullisme des auteurs qui peuvent parfaitement se rattacher à d'autres familles spi-

rituelles, en dépit de certaines ressemblances, et qui sont, pour reprendre une expression déjà employée, des cousins, non des frères, ou à plus forte raison des fils, de Bérulle : ainsi d'un certain nombre de Jésuites au dix-septième siècle. D'autre part je serais incliné à faire plus large que ne l'indique M. Bremond, la part de l'influence des *Exercices* sur la doctrine bérullienne. Je ne suis pas encore persuadé que sur la question Jésus Christ, la différence ne soit beaucoup plus dans l'expression que dans le fond des idées. Bérulle me paraît avoir transposé dans son système théologique et son langage, parfois assez compliqué et obscur, beaucoup de la doctrine des *Exercices* sur nos rapports avec Jésus-Christ. A aller au fond des choses, je ne vois pas comment s'approprier Jésus-Christ ne revient pas à l'imiter consciemment, c'est-à-dire, sous l'action de la grâce, reconnue dans les deux écoles comme jouant le rôle principal, à se mettre activement en état de lui ressembler.

Sur ces questions, sur la dévotion au Sacré-Cœur, florissante déjà chez les Jésuites antérieurs à Bérulle (voir Alvarez de Paz et le maître des novices de S. Jean Berchmans, entre autres), sur les caractéristiques et les sources de l'ascèse du dix-septième siècle dans ses rapports avec celle de la Compagnie de Jésus, les travaux d'approche sont encore insuffisants. Il faudrait en particulier deux ouvrages qui ne seront sans doute pas écrits de quelque temps : une étude sérieuse sur l'ascétisme des Jésuites depuis saint Ignace jusqu'à 1620, et une autre sur la littérature spirituelle espagnole et son influence en France. On a beaucoup traduit au début du dix-septième siècle, comme à la fin du seizième ; on a aussi beaucoup lu de livres ascétiques en latin et venant d'un peu partout. Tout cela a laissé des traces, et ce sont ces traces qu'il faudra d'abord retrouver et caractériser. La question reste donc très complexe. Autant on peut faire du définitif quand on se borne à exposer directement un système, autant on est dans une situation précaire et chancelante, dès qu'on aborde l'étude des sources et des influences. Ce n'est pas cependant une raison pour l'éviter. Aussi quelques réserves que j'aie été obligé de faire sur certaines pages du volume de M. Bremond, je tiens en terminant à le féliciter d'avoir posé ces questions et utilement travaillé à en faciliter la solution.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

CORRESPONDANCE

RÉPONSE DU P. MICHEL ANGE :

LOUIS DE GRENADE OU SAINT PIERRE D'ALCANTARA

L'ÉDITION DE LISBONNE.

Dans un article relatif à saint Pierre d'Alcantara et à Louis de Grenade, le P. Dudon a bien voulu s'occuper de moi.

Ses dix-sept pages de texte se résument assez exactement, je crois, dans la ligne que voici :

« Aucun effort du P. Michel-Ange n'a encore ébranlé l'argument principal du dominicain espagnol ».

Peut-être eût-on été plus dans le vrai en observant que je n'ai pas encore visé à cet ébranlement, pour la bonne raison que je n'avais pas, jusqu'à cette heure, cru opportun de m'y essayer (1).

Il sera, cette fois, mon unique objectif.

Après m'avoir lu, on comprendra que je n'aie pas pu proposer à la rédaction et aux lecteurs de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* un engagement général ; il exigerait de gros volumes.

Négligeant donc le reste des objections et griefs du P. Dudon, je m'attaque uniquement, pour l'heure, à cet argument principal.

Je ne me dérobe pas ; je n'élude rien ; j'accepte le débat, selon qu'il est possible, tel qu'on me l'offre,

(1) Le sujet vrai de la question, telle qu'elle est débattue de l'autre côté des Pyrénées, n'est pas exactement celui de P. Dudon. Les espagnols ne se demandent pas si Louis de Grenade a écrit avant ou après saint Pierre d'Alcantara. Ils s'efforcent d'établir sûrement la paternité du petit livre tant de fois attribué à notre saint et de décider s'il est l'œuvre de son signataire ou de Louis de Grenade. A cause de cette divergence de buts, ce qui est, à nos yeux, principal peut, là-bas, être considéré comme secondaire. Aussi me suis-je trouvé dans la nécessité de diriger la controverse dans un sens qui, l'objectif se déplaçant, pouvait ne pas être celui qu'on réclame ici.

Il sera toujours temps de faire face aux autres points, l'occasion s'en présentant, à mesure qu'on l'estimera utile.

Dans la pensée du P. Dudon, l'argument principal consisterait, si j'ai bien saisi, dans la découverte relativement récente d'une édition du *Traité de l'Oraison et de la Méditation*.

Cette publication lisbonnaise contient une dédicace vers la fin de laquelle saint Pierre d'Alcantara, signataire de l'opuscule, reconnaît expressément que « le *Livre de l'Oraison*, nouvellement composé par le très révérend Père Provincial F. Louis de Grenade, de l'Ordre des Prêcheurs, lui ayant semblé le meilleur de ceux qu'il avait lus dans la langue espagnole », il avait pris la détermination de l'utiliser en l'abrégeant avec toute la clarté possible (2).

L'existence de ce document est incontestable : le Père Cuervo, dominicain espagnol, l'a, en 1891, si je ne trompe, retrouvé à la bibliothèque nationale de Lisbonne et il a voulu, alors que personne ne songeait à exiger pareille garantie, que la première révélation des très graves documents enfermés dans les préliminaires de l'opuscule fût autorisée par une attestation jurée du directeur de la bibliothèque où il l'avait découvert.

(2) « Y auiendo leydo entre otros libros de Romance deuotos el libro de la Oracion que nueuamente compuiso el muy Reverendo Padre Provincial Fray Luis de Granada de la Orden de los Predicadores y paresciendome que era el mejor de los que en nuestra lengua he leydo (por poner de mejor manera en pratica el exercicio de la oracion, con muy buenas meditaciones, y auisos muy prouechosos, ansi para principiantes como para aprouechados y perfectos) determine fauorescerme del, poniendo en este tratado breuemente y lo mas claro que yo supe, todo lo que aquel tiene necessario para la oracion, y otras cosas para algunos mas aprouechados en ella para el effecto ya dicho, y aun para que los que tienen el libro de aquel Padre lo puedan mejor tomar y retener en la memoria, viendo mas recopilado y breue lo que el otro tiene mas a la larga ». Ce texte a été pris à la fin de la *Biografia de Fr. Luis de Granada* par le P. Cuervo (*p. 243*). J'ai préféré cette copie à celle qui se lit au tome X de l'édition des Œuvres complètes de Louis de Grenade et à la *Replica documentada* du même, parce qu'elle conserve l'orthographe ancienne et est garantie par une attestation jurée dont il sera parlé. Les autres éditions du petit Traité donnent, en place de ce passage : *Y habiendo leido muchos libros acerca de esta materia, de ellos en breve he sacado y recopilado lo que mejor y mas provechoso me ha parecido*. La province de Saint-Joseph a, dans ses éditions, supprimé purement et simplement ce passage. D'autres éditions ont, dès le commencement, fait disparaître la dédicace tout entière ; parfois même, en lui en substituant d'autres. On n'y attachait donc pas, en général, tant d'importance. Le tapage qui a été fait autour de cette dédicace est absolument immotivé : avant de crier au scandale et au sacrilège, on eût agi plus prudemment en recherchant les vrais responsables du délit, si délit il y a eu. Un jour ou l'autre, leur révélation pourrait causer des surprises, là où l'on s'y attend le moins.

Notre but n'est donc pas de savoir si ce texte existe réellement, ni même s'il a été fidèlement reproduit. On aurait par trop mauvaise grâce à hésiter, après la solennelle présentation au public qu'on vient de lire.

La seule question qui se puisse agiter a pour objet son authenticité.

L'auteur de la découverte fixe cette publication à une date comprise entre 1557 et 1559. Et il appuie son dire par des observations qui, sauf meilleur avis, ne tirent pas à conséquence et ne peuvent autoriser son opinion, pour ce qui est de la date ultérieure.

La dédicace, on l'a vu, reconnait à Louis de Grenade le titre de provincial. Or, son élection au provincialat fut confirmée par le général, le 14 avril 1556. La charge durant chez les dominicains quatre années révolues, il faut que ce livre ait été écrit, sinon publié, entre les deux dates-extrêmes du 14 avril 1556 et du 14 avril 1560 (3).

La date antérieure doit même être un peu reculée, par le fait qu'on rencontre, au cours du livre, un renvoi à la deuxième partie de la *Guide des Pécheurs*, livre imprimé pour la première fois à Lisbonne, par Jean Blavio, en 1557, vers le commencement du printemps (4).

Il est donc bien sûr que le livre dont j'examine l'authenticité n'a pu être imprimé avant cette époque et qu'il remonte, tout au plus, au milieu de 1557.

Qu'il me soit, dès à présent, permis d'attirer l'attention du lecteur désireux de connaître la vérité, sur ce fait assez étrange d'un renvoi à des méditations qu'on lit, chez Louis de Grenade, dans la *Guide des Pécheurs*, et cela dans un opuscule annoncé comme l'abrégé de son *Livre de l'Oraison*.

Tant qu'il adressait pour plus ample information à ce dernier

(3) La *Biografia de Fr. Luis de Granada* (p. 20, note) publie, d'après les archives générales de l'Ordre, l'acte de confirmation de l'élection de Grenade au provincialat, à la date du 14 avril 1556. Cette pièce démontre qu'il y eut des tiraillements au sujet de cette élection ; on en retrouve les échos dans le chapitre général tenu à Rome en 1558. Louis de Grenade y est nommé vicaire général avec pouvoirs de provincial, durant toute sa charge. Ainsi s'expliquerait la date d'octobre 1557 donnée par Muñoz : il y aurait eu une nouvelle élection dans laquelle le vicaire général aurait été acclamé provincial de Portugal. De toutes façons, ses pouvoirs expiraient quatre ans révolus après sa première nomination, soit vers le 14 avril 1560. Il fut remplacé par le célèbre Jérôme Azembuja, mieux connu sous le nom d'Oleastro qui mourut en 1563, avant la fin de son provincialat. Muñoz fut incroyablement distrait quand il fit durer le provincialat de son héros jusqu'en 1572.

(4) Les approbations sont datées de Salamanque ; une, civile, du 20 février 1557, une autre, ecclésiastique, du 3 mars suivant. Celle de l'Inquisition, faite au nom du Cardinal-Infant de Portugal est seulement rappelée, mais sans rédaction spéciale, ni date.

livre (celui de l'Oraison) dont il se dit le résumé, je n'y voyais aucun inconvénient : la chose me paraissait absolument naturelle (5).

Je n'aurais garde d'en dire autant de l'autre mention, relative à la *Guide des Pécheurs* ; d'autant qu'après avoir annoncé des méditations sur la Passion, la Résurrection, et l'Ascension, on recommande d'y adjoindre les autres mystères de la vie de Notre-Seigneur « dont il est traité dans la deuxième partie de la *Guide des Pécheurs* » (6). Autant vaudrait conseiller de faire l'acquisition de ce livre !

Comment surtout concilier cette annonce — j'allais dire cette réclame — avec le fait très authentique que, quelques pages plus bas, on emprunte textuellement, ou peu s'en faut, à cette même *Guide* (7), et sans aucun avertissement, les méditations sur la Résurrection et l'Ascension qui ne font pas partie du *Livre de l'Oraison ?*

Un peu plus loin encore, il en sera de même, à l'occasion de la magnifique prière connue sous le nom de : « Demande spéciale (spirituelle) de l'amour de Dieu ». Elle est prise, à très peu près, mot pour mot, de la deuxième partie de la *Guide des Pécheurs*, et, pas plus que ci-dessus, le lecteur n'a été averti.

A d'autres, moins insuffisants et moins embarrassés que ma pauvre personne, de démêler cet embrouillement. Toutefois, qu'on ne le perde pas de vue, l'imprimeur du livre qui nous retient avait aussi édité la *Guide des Pécheurs*, fort peu de temps auparavant (8). Il pourrait y avoir là une clef.

(5) « Todo se ha dicho assi summariamente, para que mejor se pudiesse tener en la memoria : la declaracion de lo qual podra ver quien quisiere en la primera y segunda parte del libro de la Oracion y Meditacion a donde remitemos al christiano Lector ». (*Biografia*, p. 244).

(6) Ce renvoi n'avait peut-être pas été remarqué tout d'abord : aussi n'est-il pas consigné dans l'attestation jurée de plus haut. Le voici donc, d'après la *Replica documentada* (p. 30). « Despues destas se siguen las otras siete meditaciones de la sagrada Pasión, Resurrección y Ascención de Cristo, a las cuales se podrán añadir los otros pasos principales de su vita sacratisima, que se trata en la Segunda Parte de la Guia de Pecadores ».

(7) Il s'agit ici de la *Guide des Pécheurs* primitive, condamnée et disparue, que très peu connaissent aujourd'hui autrement que par le dixième volume de l'édition du Père Cuervo qui l'a rééditée. Le lecteur comprend que j'en parle ici au point de vue de la thèse du Père Dudon, pour lequel saint Pierre d'Alcantara a emprunté à Louis de Grenade.

(8) Sans vouloir abuser des conjectures subjectives, j'observe que ce déplacement de textes, malaisé à comprendre dans l'hypothèse de saint Pierre d'Alcantara écrivant après Louis de Grenade, s'explique, au contraire, tout naturellement pour qui suppose l'inverse. L'ancienne *Guide des Pécheurs* était, dans le plan primitif qui a été changé depuis, une troisième partie allongée du *Livre de l'Oraison*. Lors donc qu'il composait celui-ci, l'auteur distribuait, selon sa convenance, pour les diverses parties de son ouvrage, les

Cette même mention de la *Guide des Pécheurs* incline le P. Cuervo à fixer la date ultérieure à la limite extrême de 1559.

Son raisonnement est extrêmement simple.

Au dixième tome de son édition des Œuvres de Louis de Grenade, il avait écrit : « Il n'est pas probable que cette publication ait été postérieure à 1559. Au cours de cette année fut publié le Catalogue des livres défendus, de l'inquisiteur Valdès. Cet *Index* mentionnait la *Guide des Pécheurs* ; or, la prohibition interdisait à tout auteur catholique espagnol de citer cet ouvrage (9). »

Cette raison a dû paraître à son auteur absolument irréfragable, puisqu'au cours de la *Réplique documentée* dont il m'a gratifié, prenant plus d'assurance et gagnant insensiblement du terrain, il a écrit que la merveilleuse édition de Lisbonne fut faite par Jean Blavio de Cologne, de 1557 à 1558 (10).

Dussè-je surprendre, étonner le lecteur, cet argument, le seul qui ait été avancé, ne me convainct en aucune façon.

Dans cette *Réplique*, rappelée à l'instant même, il avait été écrit à l'occasion d'une *Somme de Louis de Grenade*, par Fernand de Villaréal : « L'édition princeps dut se faire entre 1554 et 1559, puisqu'au folio 13 est cité Séraphin de Fermo, dont les Œuvres furent prohibées par le catalogue de Valdès, en 1559 (11). »

Or, il n'y a pas longtemps, j'ai signalé une édition de ce livre de Villaréal publiée à Alcala en 1570, nantie de l'approbation de l'opus-

matériaux rencontrés dans le petit Traité du saint. Durant six ans au moins de recherches et de travaux, j'ai multiplié les observations de même nature dont un petit nombre a passé dans mes écrits antérieurs (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1916 et 1917 ; Estudios Franciscanos, 1920-1922). Pour utiliser les autres, il faudrait des volumes et des volumes fort coûteux que personne ne lirait. Je puis du moins certifier que jusqu'ici je n'ai rien trouvé qui ne me conduisît comme par la main à la même conclusion.

(9) Obras de Fr. Luis de Granada. — Edicion crítica y completa, *t. X.*, *p. VI.*

(10) *Fr. Luis de Granada verdadero y único autor del Libro de la Oración. Estudio crítico definitivo. Replica documentada a un escritor frances, por el doctor Fr. Justo Cuervo. O. P. Madrid, 1909* (*p.* 55). C'est le tiré à part des articles publiés dans le Revista de Archivos, *etc.*, en réponse aux deux premiers chapitres de mon travail qui avaient paru dans la même revue. J'ai ainsi eu l'honneur d'une réplique et d'une réplique définitive, avant d'avoir publié ce que j'avais à dire. Le cas paraîtra peu banal ; il n'en est pas moins très authentique.

(11) « La edicion principe debió de hacerse de 1554 a 1559, pues en el folio 13 se cita a Don Seraphino de Fermo, cuyas obras estan prohibidas en los catálogos de Valdes de 1559 » (p. 27). Cet auteur était prohibé *en Romance y Toscano y en otra qualquier lengua vulgar*. Il fut publié en latin, à Plaisance, en 1570.

cule par fray Diego de Miranda, datée de Madrid, le 21 juin 1568. Elle porte expressément la mention que voici : « Comme au folio 6, on cite parmi les livres dévots dont on recommande la lecture, Séraphin de Fermo prohibé, si je ne me trompe, par le Saint-Office de l'Inquisition, on devra effacer ce nom ».

Et, de fait, au folio 12 recto est recommandée la lecture assidue des livres dévots, comme sont : Le *Contemptus mundi*, le *Passio Duorum*, saint Jean Climaque, la Consolation sainte des personnes dévotes. On chercherait en vain Séraphin de Fermo. Son nom a été enlevé des éditions ultérieures. Il n'en reste pas moins que l'édition princeps de 1568, neuf ans après la publication de l'*Index*, avait été imprimée avec ce nom (12), supprimé seulement depuis.

Je puis citer un autre cas. Ici, Louis de Grenade est lui-même intéressé avec la *Guide des Pêcheurs*, prohibée en 1559. A Lisbonne, toujours chez le même éditeur, on avait fait paraître, sans indication de date, un opuscule porteur de ce titre : « Manuel de diverses oraisons et d'exercices spirituels dont la plus grande partie a été empruntée au livre appelé la *Guide des Pêcheurs* qu'a composé le R. P. Fr. Louis de Grenade, provincial de l'Ordre de Saint-Dominique en la province de Portugal ». Ce titre se retrouve en toutes lettres, parmi les livres prohibés, dans l'Index publié par Quiroga en 1583. Pour comprendre le pourquoi d'une condamnation aussi éloignée de l'heure de la publication, il faut avoir eu sous les yeux une lettre publiée dans la *Biografia* du P. Cuervo (13), par laquelle les inquisiteurs de Llerena rappellent au conseil suprême son mandat en date du 24 juillet 1574, leur enjoignant d'enlever cet opuscule de la circulation.

Voilà donc un livre portant, au titre même, mention expresse de sa provenance d'un ouvrage en due forme et nominativement interdit en Espagne. Or, il circulait librement dans le royaume jusqu'en 1574, quinze ans après la condamnation de celui qu'il reproduisait. Non seulement il circulait librement, mais il se réimprimait dans les villes de la Castille, avec toutes les approbations que de droit. J'ai en main le moyen de prouver que deux permissions avaient été accordées à cet effet, par le conseil royal, le 16 janvier et le 10 novembre de la même année 1574 (14).

(12) L'exemplaire connu par le P. Cuervo d'une édition lisbonnaise de 1633, avec préliminaires rapportés de 1624, ramenant le nom de Séraphin de Fermo parmi les auteurs conseillés. Ceci pourrait signifier que l'office des inquisiteurs avait, lui aussi, ses fuites, coupables ou non, et qu'on ferait bien d'en tenir compte, avant de lancer des arguments d'aussi peu de valeur.

(13) *Biografia*, p. 45.

(14) L'une et l'autre sont mentionnées dans le permis d'imprimer accordé par le conseil royal au *Traité de l'Oraison* de saint Pierre d'Alcantara, pour l'édition d'Alcala 1574. Cette pièce est reproduite aux préliminaires de l'édi-

On ne saurait donc fixer sûrement à 1559 la limite extrême de l'édition de Lisbonne. Tout au plus pourrait-on l'arrêter à la deuxième moitié de 1560 ou même plus tard, en considération du provincialat de Louis de Grenade mentionné au titre. Et encore ceci devait-il s'entendre tout au plus de la rédaction du texte, et non de son impression, en se souvenant même qu'isolé dans l'Estramadure espagnole, le saint a pu ignorer un certain temps la tenue d'un chapitre provincial des dominicains portugais et le remplacement de Louis de Grenade dans sa charge.

A quelque date d'ailleurs que l'on fixe l'impression de l'édition de Lisbonne, il est absolument hors de doute que, soit avant, soit après 1559, saint Pierre d'Alcantara n'a été pour rien dans ce qui s'est fait.

C'est romantiser que de raconter comme, bien loin de se laisser intimider par la condamnation qui le frappait, Louis de Grenade aurait fait appel au concile de Trente qui aurait cassé, par ses éloges et par ceux du Pape (mars 1564) l'arrêt infamant de 1559 (15).

tion de Burgos 1579. Le *Manuel de Prières* dont elles permettaient l'impression, se lit en tête du tome XI de l'édition du P. Cuervo. Il figure dans l'*Index* de Sandoval y Rojas publié en 1612 (*p. 78*) avec la mention suivante : *Manual de diversas oraciones y espirituales exercicios* QUE SE DIZE *ser sacados por la mayor parte del libro llamado Guia de Pecadores que compuso Fray Luis de Granadá.* Ils ne furent pas extraits de ce livre, comme le titre le proclame. Quelqu'un a donc menti. Serait-ce l'*Index?* Ou attribuera-t-on cette fausseté à celui dont le nom figure mensongèrement au titre ? La réponse à ces questions n'est pas de mon ressort. Ce qui est sûr et certain, c'est que dans le *Al lector* qui vient en tête du *Manuel*, on lit, à quelques lignes à peine d'une déclaration semblable à celle du titre : « Me pareció sería bien recopilar este breve tractado. Aprovechomè para esto en todo lo que pude hallar en cualesquier otros autores, mayormente en las Obras de D. Serafino de Fermo, canónigo regular, y las del religioso Padre L. Blosio, monje de S. Benito para que pudiese el cristiano lector hallar en este pequeño devocionario todo lo que sirviese para despertar su devoción ». Cet aveu et la provenance de la *Guide des Pécheurs* disparurent, tant au titre que dans le *Al lector* de la nouvelle édition refondue qui se publia, chez le même éditeur, l'année même de la prohibition de Valdès.

(15) Que le Concile de Trente ait été saisi du cas de Louis de Grenade ; il n'y a pas lieu d'en douter. La question resterait de savoir si la chose se fit à titre personnel et par suite d'un recours ou, simplement, en bloc, le cas s'étant plus ou moins généralisé. La lettre dont on prétend accréditer une cassation de l'arrêt de 1559 ne renferme nullement cette belle chose-là. Il y est, en tout, écrit qu'un tel, désigné par son nom, a été témoin oculaire de l'approbation à Rome du *Livre de l'Oraison*. Mais de quelle approbation ? spéciale ? ou globale ? Pour qu'il y eût eu cassation, cette approbation aurait dû porter sur le texte condamné, et non sur le corrigé. Les éloges pontificaux de mars (24) 1564 reviennent, ni plus ni moins à l'approbation de cette 6me règle de l'*Index* du concile. « Qui vere de ratione bene vivendi,

Est-il possible qu'on ose encore aujourd'hui conter ces balivernes?

Une chose est absolument sûre; c'est que, infamante ou non, la prohibition de Valdès demeura publiquement en vigueur et se vit confirmée dans l'Index de Quiroga (1583). Ce grand inquisiteur n'était pourtant pas l'ennemi personnel de l'illustre dominicain, puisqu'il accepta la dédicace de la première partie de l'*Introduction au Symbole de la Foi* parue l'année même de la publication de son *Index*. Or, dans celui-ci, non seulement le *Manuel de Prières* dont il a été question se trouvait sous le coup de la prohibition : mais la même mesure s'étendait au *Livre de l'Oraison* et à la *Guide des Pécheurs*, pour toutes leurs éditions antérieures à 1561.

C'est clair comme le jour : tout le temps qu'il vécut encore, saint Pierre d'Alcantara ne pouvait pas, à partir de la publication de l'*Index* de Valdès, le 17 août 1559, signer la dédicace que lui attribue l'édition de Lisbonne, sans se mettre en état de révolte déclarée contre le Saint-Office. C'eût été s'élever contre ceux que les plus illustres représentants des catholiques d'Espagne vénéraient à l'égal des vicaires attitrés du Souverain Pontife dans leur pays (16), contre une institution universellement acceptée et reconnue comme la règle de la foi catholique.

Non ; personne ne consentira à croire que celui dont sainte Thérèse nous a laissé un si magnifique panégyrique, ait eu assez peu d'humilité pour s'estimer, sous n'importe quel rapport, supérieur au Tribunal suprême. On n'admettra pas que, même persuadé de l'injustice de la prohibition des Œuvres de Grenade, il résumât, en le copiant mot à mot, son *Livre* qu'on venait d'interdire et qu'il se permît, dans une dédicace destinée au public, de proclamer que ce Traité, nominativement prohibé, était le meilleur et le plus parfait qui fût venu à sa connaissance. S'il eût osé, s'explique-t-on d'ailleurs que le Saint-

contemplandi, confitendi, ac similibus argumentis vulgari sermone conscripti sunt, si sanam doctrinam contineant, non est cur prohibeantur, sicut nec sermones populares vulgari lingua habiti. Quod si hactenus in aliquo regno, uel provincia aliqui libri sunt prohibiti, quod nonnulla continerent, quæ sine delectu ab omnibus legi non expediat, si eorum autores catholici sunt, postquam emendati fuerint, permitti ab Episcopo, et Inquisitore poterunt ». C'est rêver, vraiment, que d'appeler infamant l'arrêt de 1559. Je ne sache pas qu'un provincial dominicain, même confesseur de la reine de Portugal et choisi pour un siège épiscopal, ait reçu, *ipso facto*, un brevet d'infaillibilité. En renouvelant la sanction de Valdès, Quiroga sut, en 1583, ramener à sa juste proportion cette contre-vérité

(16) *El inquisidor General y el consejo de la General inquisición tienen para esto las vezes de su santidad*, écrivait, un siècle plus tard, dans son fameux *Mémorial*, le provincial des dominicains de Castille, Juan Martinez del Prado.

Office, se mettant de connivence, eût laissé passer les très nombreuses éditions qui, depuis, se succédèrent presque sans intervalle (17)?

Ce serait avoir bien mal saisi les caractères en jeu et diminuer singulièrement les personnages que de prétendre arranger toutes choses pour le mieux en imaginant que saint Pierre d'Alcantara, véritablement responsable avant 1559 de l'édition de Lisbonne, aurait aussitôt qu'il eut connaissance de la prohibition du *Livre* copié et canonisé par lui, effacé de la dédicace la recommandation compromettante. Survenant presqu'aussitôt après, son départ pour le ciel lui aurait rendu impossible la restitution des choses en leur état primitif et normal; puis, sans qu'il y eût faute de la part de qui que ce fût, toutes choses en seraient restées là.

Sauf meilleur avis, cette réponse oublie trop qu'on se trouve en présence d'un saint authentique dont la sincérité dût être la vertu fondamentale. Un homme de la mentalité de saint Pierre d'Alcantara n'aurait eu qu'une alternative possible, dans la situation qu'on lui prête. Sa loyauté lui imposait le choix entre la révolte ouverte contre la prohibition et son acceptation pure et simple, mais absolument sincère. Ne se reconnaissant pas le droit à l'insurrection, il lui restait l'obligation, non point de biffer les deux ou trois phrases élogieuses pour le condamné, mais de supprimer radicalement toute sa production, d'humilier son esprit devant cette manifestation du vouloir divin, d'être le premier à reconnaître son opuscule, sinon mauvais, du moins inopportun et, à ce titre, justement condamné (18).

Je ne vois pas davantage que l'on ait grandi Louis de Grenade en se mettant à la remorque de ceux qui ont imaginé je ne sais quel recours au concile et au pape, recours d'autant plus invraisemblable que l'illustre exemple de son confrère Barthélemy de Carranza lui montrait clairement quel résultat il pouvait attendre de sa démarche (19).

(17) J'ai dressé la liste de plus de cent cinquante éditions du petit traité.

(18) Sauf le huitième avertissement, très important d'ailleurs, qui termine la première partie, il n'y a absolument rien dans le *Traité* d'Alcantara, qui ne se retrouve dans le *Livre* de Grenade. C'est pourquoi, la prohibition de celui-ci ressemblait extraordinairement à une condamnation de son abrégé. Ceci n'avait plus aucune raison d'être, au cas où le *Livre* serait un développement du *Traité*. Si l'on répond que, même dans la première hypothèse, le saint aurait pu éviter tous les endroits suspects de son modèle, on aura, par le fait reconnu, chez le franciscain, une sorte de flair théologique supérieur à celui du grand dominicain. L'éloge mériterait d'être retenu.

(19) « Bien contado el tiempo que el reo estubo preso en España, se reduxo a poco mas de tres años, en que se pudo tratar de su negocio ; porque dos años se gastaron en la recusación hasta que venimos á hazer el processo, y catorce meses estubo la causa parada, esperando las prorogaciones ; y casi dos

A moins que toute cette mise en scène n'ait été organisée pour amener un contraste à effet, littéraire, je le veux, mais combien peu historique! On nous y présente, d'une part, un provincial des dominicains de Portugal, confesseur de la reine Catherine, ayant refusé l'archevêché de Braga, dressant sa poitrine, comme un mur d'airain, contre la sentence fulminée; d'autre part, ce trembleur de saint franciscain, ne sachant où disparaître, se tapissant sous terre, effaçant bien vite son éloge prématuré (20) et décédant, fort heureusement pour lui et pour sa cause, juste sur ces entrefaites.

otros años se pasaron en demandas y respuestas sobre adonde se avia de ver y sentenciar ». DIEGO DE SIMANCAS, dans *Historia de los Protestantes españoles* par ADOLFO DE CASTRO, *p. 222*. Détenu, on l'a vu, le 22 août 1559, cet archevêque de Tolède, primat d'Espagne put s'embarquer à Carthagène le 27 avril 1567 ! et il fallut pour cela un ordre formel, comminatoire presque de saint Pie V. Et pourtant le catéchisme suspect de ce prélat avait été réellement examiné, approuvé même, c'est certain, par la commission du saint Concile. Voilà qui devait donner à Louis de Grenade, envie d'en appeler au concile de Trente, pour la prohibition de ses œuvres !

A ceux qui hésiteraient au sujet de l'approbation du Catéchisme de Carranza par le Concile, je présente l'attestation suivante qui fut remise à Philippe II, par son ambassadeur auprès du Concile, le comte de Luna; elle a été prise à la bibliothèque du duc de Sesa et publiée par Fermin Caballero, dans la *Vie de Melchor Cano* (*p. 328*, *note*). « Rogati fuerunt Patres deputati ad indicem conficiendum super libro Rmi. Toletani lingua hispanica conscripto, qui dicitur *Commentarii super Catechismo Christiano* num deberet poni in indice, qui auditis testimoniis Rvmorum et Illmorum Patrum aliorumque Theologorum, qui librum summa diligentia perlegerunt et examinarunt, omnes dixerunt dictum librum nec in indice ponendum, neque quisquam (quidquam) contra illum decernendum, quinimo approbandum et fuisse approbatum toti orbi christiano significandum, ut qui nullum errorem contineret, sed errores temporis nostri everteret et sanam atque catholicam doctrinam ubique contineret, ne forte quisquam existimaret aut suspicari posset ob doctrinam contentam in dicto libro aliquid merito contra auctoris personam decerni posse. Voluerunt que Rmi deputati ut ego frater Franciscus Forerius deputationis prædictæ secretarius hanc scripturam conficerem, quam suis nominibus firmarunt, quæ omnia facta et peracta sunt secundo die mensis junii anno Dni. 1563. — Ego Fr. Franciscus Forerius secretarius affirmo ». Je doute fort qu'on exhibe une pièce semblable, au sujet des Œuvres de Louis de Grenade.

(20) Je n'ai pas à deviner ce que saint Pierre d'Alcantara aurait fait, se trouvant dans la situation où l'on nous le présente. J'ai seulement la certitude qu'un homme capable de continuer, durant les soixante ans et plus de son existence, à se réduire à l'état rapporté par sainte Thérèse, en narrant la vie qu'elle dit, n'a pas pu être de la race des trembleurs. De par ailleurs, on connaît l'attitude réelle de Louis de Grenade, dans cette circonstance. Avant même la publication officielle de sa condamnation, il se préoccupait de se réfugier à Pegnafiel, chez la veuve du comte d'Uruegna, pour y travail-

Ici encore, d'ailleurs, tel père tel fils ; sa famille ne pouvait que lui ressembler : « La dévotion à leur père engagea ses fils aimants à insinuer d'abord, à affirmer ensuite catégoriquement que Pierre d'Alcantara avait été l'inspirateur de Louis de Grenade ». Et, afin d'aller jusqu'au bout de ce bel éloge : « Ils ont pu parler ainsi de bonne foi : le simple fait qu'ils n'avaient plus sous les yeux les premières éditions peut expliquer leurs dires ».

Privant, je ne sais pourquoi, le saint de son auréole, on n'a devant nous mis en cause que Pierre d'Alcantara. Sans quoi, celui qu'un panégyrique comme celui-là n'embraserait pas d'amour pour la dévotion et la sainteté prouverait qu'il est bien difficile !

Mais que dire de l'historien qui n'en serait pas enthousiamé? (21)

ler à la correction de ses livres. Ceci conste de sa lettre à Carranza dont il sera parlé. En moins de quatre mois, il avait publié, avant la fin de 1559, une nouvelle édition du *Manuel de Prières* dont il prévoyait la condamnation qui n'arriva — on l'a vu — que bien plus tard. Or, là et ailleurs, il pratiqua largement la méthode qu'on cherchait à faire supposer chez notre saint. Il supprimait les noms des auteurs suspects, mais laissait intégralement les passages empruntés chez eux. Plus tard, si le bon Dieu permet la continuation du présent travail, je me fais fort de présenter ce même Grenade recommençant exactement la même tactique, à l'occasion d'un autre opuscule dont il redoutait la prohibition. Cette publication, qui donne la clef du mystère des éditions de Louis de Grenade et de saint Pierre d'Alcantara, est demeurée inconnue au Père Cuervo. De là, les nombreuses erreurs de ce grand chercheur. Quand à moi, en rapportant ces faits purement historiques, tels qu'ils ont été, j'ai la conviction d'avoir fait le plus bel éloge possible de l'homme de Dieu que je semble combattre. Un matador, un héros de roman ne fut jamais comparable à un humble ayant le sentiment du devoir et ne reculant devant aucun sacrifice, quand il a à l'accomplir.

(21) On a encore reproché aux premiers franciscains qui ont rapporté la vie de saint Pierre d'Alcantara de ne rien prouver. Comme si tout consistait à prouver et si précisément leur éloignement de toute prétention à faire de l'histoire n'était pas déjà un commencement de garantie de leur sincérité. Ils ont simplement écrit ce qu'ils ont, de tout temps, entendu dire par des personnes dont rien ne permettait de suspecter la compétence et la bonne foi. Le premier qui se livra à ce genre de travail, Jean-Baptiste Moles, publia, il est vrai, son livre en 1592, mais il était entré dans l'Ordre, près de trente ans auparavant, moins de deux ans après la mort du saint, dans la province où celui-ci avait passé presque toute sa vie religieuse. Qu'avait-il besoin de preuves ? Le témoignage d'hommes intègres, que tout faisait supposer véridiques, d'autant moins intéressés dans la question qu'ils étaient en général assez mal disposés envers le héros coupable d'avoir quitté leur province pour aller fonder tout à côté une réforme plus austère que leur réforme à eux-mêmes, ce témoignage, dis-je, ne devait-il pas suffire au chroniqueur ? Alors surtout que ces religieux avaient été le plus souvent témoins oculaires ou auriculaires des faits ? Lorsqu'au moment de la canonisation, les cardinaux

On ne s'attend pas, je l'espère, à me voir perdre mon temps à réfuter de pareilles insinuations.

La vérité objective est qu'on ne voit guère comment, à partir de 1557, l'édition de Lisbonne aurait pu, tout aussi bien avant qu'après 1559, avoir pour auteur son signataire.

Cette vérité absolument manifeste, on l'aurait constatée avec toute a clarté désirable, si l'on avait pris la peine de consulter, dans l'histoire d'Espagne, les faits contemporains de l'événement.

L'année 1557 coïncide avec l'introduction, en Castille, d'une multitude de livres protestants, venus de l'étranger, à travers les frontières de la France, par les montagnes d'Aragon.

Ce fut cette même année que le fameux Julien Hernandez (Julianillo) colporta jusqu'à Séville des quantités d'exemplaires du Nouveau Testament du docteur Juan Perez. Et déjà, tandis qu'il prêchait dans cette même ville le Carême à la cathédrale où il avait un canonicat, le docteur Constantin était dénoncé par des détenus du Saint-Office, pour ses accointances avec les luthériens.

Simultanément, on découvrit un nid de protestants à Valladolid.

Ce fut exactement sur ces entrefaites que fut publiée à Lisbonne, vers février-mars 1557, d'après les permis et licences, la deuxième partie de la *Guide des Pécheurs*. Or, dans ce livre, ont dit plusieurs, entre autres l'*Histoire des Hétérodoxes Espagnols* qu'on ne peut considérer comme suspecte ou incompétente, on pouvait suivre des infiltrations protestantes dues à un ouvrier typographe. Sera-t-on dès lors surpris que la *Guide* et, en même temps qu'elle, les autres productions de l'illustre enfant de Saint-Dominique, soient devenus l'objet d'une étroite surveillance de la part de Valdès, tout récemment nommé inquisiteur général de Castille (22)?

de la Cour des Rites exigèrent un travail de caractere historique, Jean de Saint-Bernard raconte — dira-t-on, ici encore, qu'il en a menti? — qu'il y passa dix années entières. Il se procura tous les livres et manuscrits qu'il put trouver, avec les pièces qui les garantissaient authentiques et ce fut seulement après avoir mûrement étudié le tout qu'il écrivit son histoire. Que peut-on exiger de plus? Et, si plusieurs monuments sur lesquels il s'appuya ont disparu depuis, qu'on en cherche les vrais responsables, avant de nous le reprocher! Font-ils preuve de plus d'esprit critique, ceux qui, ayant à peine pris le temps de parcourir quelques articles de revue, se croient assez de compétence pour juger des travaux ayant exigé plusieurs années d'études de toutes sortes, appuyées sur de très nombreux documents?

(22) La date de ces événements se précise par le fait que lorsque ce Julianillo fut brûlé, à l'auto-da-fe du 22 décembre 1560, il y avait plus de trois ans qu'il était enfermé dans les prisons du Saint Office auquel l'habileté extraordinaire de ce tout petit homme avait rendu sa capture très lente et on ne peut plus difficile. Cipriano de Valera, Gonzalez de Montes et les autres auteurs protestants ajoutent à ces détails que cette prise entraina l'emprison-

Je n'accorde, certes, pas à Llorente plus de déférence qu'il n'en mérite; mais je ne vois pas, non plus, pour quelle raison je ne lui ferais pas confiance là où il n'a aucun intérêt à tromper. Cet auteur parle d'un jugement qui avait fait mettre Grenade à l'*Index* le 17 août 1557. On a prétendu qu'il y avait là erreur typographique et qu'il fallait lire 1559, le 17 août 1559 marquant la date de la publication de l'*Index* de Valdès. C'est possible; mais un bout de preuve ne serait pas de trop, alors surtout qu'on a vu condamner le *Manuel* du même Grenade dès 1574, et cette condamnation, suivie de tous ses effets y compris la destruction des exemplaires, consignée neuf ans plus tard seulement au Catalogue des livres prohibés. Le jugement avec sanction, dès 1557 (23), de Grenade, n'a rien d'invraisemble.

Dans sa plaquette « Louis de Grenade et l'Inquisition », le Père Cuervo reconnaît n'avoir retrouvé aucune édition du *Livre de l'Oraison* publiée entre 1559 et 1564. Aura-t-il eu plus de succès, pour la *Guide des Pécheurs* ? J'en doute fort. Et je serais même tenté d'élargir son aveu lorsque, examinant attentivement la bibliographie imprimée à la fin de sa *Biografia*, je ne découvre qu'une seule publication du *Livre* faite en Espagne de 1557 à 1559, et encore n'est-elle point castillane; elle provient de la couronne d'Aragon, pour lors soumise à un inquisiteur général particulier (24).

nement de plus de huit cents personnes, pour Séville seulement. S'il n'y a pas eu d'exagération de leur part, on peut juger, par ce seul fait, de l'intensité de cette invasion, absolument soudaine de par ailleurs, du luthéranisme en Espagne et des mesures de rigoureuse surveillance qui la suivirent.

(23) Dans sa lettre à Charles V, en date du 2 juin 1558, l'inquisiteur Valdes s'exprime ainsi, à l'occaston du Conclave de Valladolid : « Esto entendi de algunas personas que se habian escandalizado de lo que les comenzaban a enseñar, aunque no se habia pasado en ellos muy adelante. A estas personas se les mandó que con todo secreto y dissimulacion volviesen à los enseñadores, que se lo habian dicho, como que deseaban entender mejor y tomarlo por escrito... y communicar con las personas que mejor lo entendian... Esto se effectuó así, y subcedió bien, porque se fué aclarando algo más la materia, y se entendió por escrito y por cartas algunos malos errores que enseñaban y algunos de los auctores de la doctrina; mas todavía se trataba con todo secreto y dissimulacion, porque se pudiesse mejor entender y saber de más personas que fuesen participantes en ello ». (*Historia de los Heterodoxes españoles. II. p. 328*). Voilà comment s'y prenait un inquisiteur.

(24) *Quarta | Parte de la Con | templacion, muy prouecho | sa para todo fiel christiano, | Compuesta por el muy Re | uerendo padre Fray Luys | de Granada, de la or | den de Santo Domingo. | Impressa en Çaragoça por | Estevan de Nagera, en | la plateria* | 1558. J'emprunte cette indication à la *Biografia (p. 267)* qui la complète en nous apprenant que la licence permettant son impression avait été, par le docteur López, datée d'Alcala, le 24 avril 1557. Ce livre, assez rare puisque son existence a échappé à la connaissance

Cette carence absolue, durant un plein lustre, d'éditions Espagnoles de Castille est d'autant plus remarquable et significative que, jusque-là, les publications s'y étaient très rapidement multipliées. Pourrait-on ne pas voir, dans ce fait, un indice de la surveillance exercée par l'Inquisition, à partir de 1557 ?

On a conservé une lettre que Louis de Grenade adressa à son confrère Barthélemy de Carranza, archevêque de Tolède. Elle fut écrite de Valladolid, à une date qu'on ne peut fixer que par cette circonstance : Elle a été saisie parmi les papiers que le primat d'Espagne avait sur lui quand, le 22 août 1559, l'Inquisition le fit prisonnier.

D'après ce document, Grenade était à Valladolid depuis un temps assez considérable, cherchant à éviter le coup déjà prêt à le frapper. Averti longtemps à l'avance, on le voit, s'aidant de puissants amis, solliciter qu'on lui permit du moins de corriger, dans le sens qu'on lui indiquerait, son *Livre de l'Oraison*, car le secret avait transpiré et il le savait pertinemment : toutes ses écritures allaient être condamnées en bloc et le catalogue était déjà aux mains de Martinez, l'éditeur.

Telle était, de l'aveu de Louis de Grenade lui-même, la situation vraie, situation vécue, je le répète, non pas un instant en passant, mais un temps dont les particularités qui précèdent peuvent révéler la longueur (25).

de Juan Sanchez, auteur de la *Bibliografia zaragozana del siglo XVI*, avait eu une autre édition en 1557 dont un exemplaire fut confisqué au couvent de Mérida (Yucatan), le 15 juillet 1586. Dans la même liste, on voit : *Oración y meditación de Fray Luis de Granada*, impreso en 1558. C'est, apparemment un exemplaire de Jean Steelsius d'Anvers. A ceux dont la conscience ne serait pas encore suffisamment formée au sujet du moment auquel Grenade dut devenir suspect à l'Inquisition, j'adresse la note suivante extraite (*p. 10*) de la plaquette du Père Cuervo : *Fray Luis de Granada y la Inquisición* : « Ocurre esto particularmente en la primera edición del compendio de la Guía de Pecadores, que es el prohibido. Contiene la traducción del SERMON DEL MONTE, hecha por el Dr. Constantino, traducción que Fr. Luis pudo incluir legitimamente en su libro, por cuanto en 1556, año en que fue publicado dicho compendio, Constantino era tenido por católico ». D'accord ; absolument d'accord. Il n'en est pas moins vrai que si Valdès a reconnu, en 1556, dans cette *Guide des Pécheurs* qui soulevait un enthousiasme universel, cette traduction due à ce chanoine Constantin Ponce de la Fuente qui arrachait des applaudissements frénétiques dans la cathédrale de Seville tandis qu'on le lui dénonçait, et à fort bon droit, comme protestant, la comparaison entre ces deux hommes s'imposa bien vite dans l'esprit du nouvel inquisiteur. On devine la suite. Moins d'un an plus tard, nouvelle compromission de Grenade par les déclarations de son confrère Dominique de Rojas, qui fut brûlé à Valladolid, comme protestant, dans l'auto-da-fe d'octobre 1560. Ce sont là des faits historiques.

(25) R^mo y Illmo S^or = *Gratia et pax Xristi.* = No se ha offrecido hasta

Cet ensemble d'indices paraîtra, je crois, digne d'attention ; il suffit et au-delà à créer au moins une présomption dont le sens se devine. Il ne serait même pas nécessaire de se livrer à un grand effort de recherches pour la fortifier encore.

Le choix du lieu d'impression ne s'explique guère mieux.

Après avoir longtemps résidé en Portugal, à Lisbonne même, tandis que Louis de Grenade publiait son Livre de l'Oraison et n'avoir rien produit que l'on sache, le saint rentre en Castille. Il vient à quelques pas de Salamanque, la ville classique des bonnes éditions, et c'est alors que ce tout petit livre de poche, il le publie, non pas là où il est, où abondent les excellents éditeurs, mais à Lisbonne, chez l'imprimeur de Louis de Grenade. Et dire que ce livre est écrit en espagnol, pour les Espagnols ! N'est-ce pas dépasser toute mesure que de prétendre faire, de cette impression, une édition princeps (26) ?

ahora cosa nueva que escribir a V. S. R^ma^ y por esso aguardé a la bueltra de este Padre para escribir con él. Hoy legué aqui bueno, y luego fuy al Arçobispo, y halléle todo lleno del espiritu de aquel Padre, y assi todas las palabras y pareceres con él, *prœsertim* que el negocio estaua (ya) concluydo, y el *Catalogo* dado al impresor, y todas las obras de Fr. Luys de Granada prohibidas en él. De manera que a no venyr yo acá *actum erat de negotio prorsus.* Agora ay esperança de algun remedio, a lo menos de que me dexará reformar el libro *de Oratione* a su gusto, y que assi lo passará, avnque de esto no ay palabra del Arçobispo, sino de algunos de essos señores, que veen quan justificada es esta peticion. Ayudamne a esto el Padre Francisco (saint François de Borgia), el embaxador de Portugal, Gutierre López, y don García, y la Princesa. Y con todo esto abrá un pedaço de trabajo, por estar el Arçobispo tan contrario a cósas (como él llama) de contemplación para mugeres de carpinteros, etc. El se fue luego de aqui, y tarda en venyr, y esto me haze estar parado. Interim predico, y a Dios gracias con acepçion del pueblo, y pienso que el Señor es serbido de ello, y tomo ocasion de la dylacion del negocío para ello. Al Rey escribió ayer Gutierre López de mi venida aqui, *me inscio,* y que convendrá detenerme para cosas que ymagina. No sé qué me diga, sino *augustiœ sunt mihi undique.* No querria yr al cielo por Valadolid, si no fuesse por servir a Dios y a V. S. R^ma^. *Ipse dirigat gressus meos.*

Estoy determinado a no yrme de Castilla hasta dar cabo a este negocio, ya que lo he començado, porque *ago causam orationis et omnium prorsus, quantum ego arbitror.* Y no me pesa de qualquier trabajo o verguença que por esto se passe, pues es negocio del señor.

Todavia no se perderá escribir V. S. al Regente Figueroa y al Obispo de Ciudad Rodrigo sobre este caso. Podrá ser que de aquí me parta a Peñafiel, que está alli la Condesa de Ureña, a reformar alli estos librillos. No tengo al presente mas que escribir, sino suplicar a nuestro señor la R^ma^ y yll^ma^ persona y estado, C. Lo demás podra saber del portador.

Syervo de V. S. R^mo^ = *Fray Luys.*

(26) La date précise de la première édition du *Livre de l'Oraison* de Louis de Grenade est fixée par le permis d'imprimer délivré par l'évêque de Sala-

Et le texte contesté lui-même ? Plus haut, le lecteur a pu en prendre connaissance. Qu'il veuille bien y revenir pour s'assurer par lui-même si ce passage est véritablement digne de celui auquel on l'attribue. C'est peut-être par esprit de conformité avec l'Ecclésiastique nous recommandant de ne louer absolument personne avant sa mort que le saint homme écrase l'autre à coups d'encensoirs : « Jamais espagnol n'écrivit mieux que vous » ! Mais passe : « Voilà un livre excellent pour les débutants, pour les avancés, pour les parfaits ». Or, il se rencontre que, pas plus chez l'un que chez l'autre, il n'est fait une seule fois, que je sache, allusion à cette trilogie classique. Et le plus beau, c'est qu'après avoir prodigué ces magnifiques éloges, l'auteur de l'abrégé annonce qu'il va compléter des lacunes du chef-d'œuvre en donnant, de son propre fonds, certaines considérations ou maximes ou autres choses à l'usage des plus avancés ! En voilà de belles modesties !

S'il est vrai, d'ailleurs, qu'à cause de son excellence tout à fait exceptionnelle, le livre de Louis de Grenade a servi de canevas, ou plutôt de texte, au petit Traité du saint, comment se fait-il que la chose n'ait pas été publiée au grand jour, écrite au vu et au su de tous, sur le titre même de l'opuscule ? Une semblable réticence est-elle bien dans les mœurs et les habitudes de la sainteté ? N'est-elle pas le fait d'un caractère sans grandeur, ayant un intérêt secret à se dissimuler ? A-t-on jamais vu un saint laisser passer pour sienne, devant le public, une œuvre dans laquelle il ne serait pour à peu près rien du tout (27) ? Les chalands qui s'arrachaient le livre en librairie,

manque, Pedro de Castro, le 21 août 1553. Vu la législation espagnole d'alors, on n'a pas pu l'imprimer en Espagne auparavant. Je possède un exemplaire imprimé sans date par Martin Nutius d'Anvers, il semble être de 1553. S'il en est ainsi, l'édition reproduite au deuxième tome du Père Cuervo et datée de Salamanque 1554 ne serait pas l'édition princeps, bien qu'elle ait été donnée comme telle ; elle aurait probablement été précédée par celle que je signale et même par une autre castillane dont celle-ci serait la copie. Quant au *Traité* de saint Pierre d'Alcantara, nos auteurs ayant toujours fait remonter sa publication à 1535 à peu près, au gardiennat du saint à Saint Onuphre de la Lapa, je n'ai aucune raison d'abandonner cette manière de voir, tant qu'on ne m'en aura pas démontré la fausseté. L'absence des monuments ne démontre rien ici. Avant les dernières découvertes, l'ignorance des éditions anciennes de Louis de Grenade ne prouvait pas qu'elles n'eussent point existé.

(27) Il n'est pas inutile d'observer que le *Livre* de Grenade étant six ou sept fois plus volumineux que le petit *Traité*, l'illustre dominicain pouvait, sans trop de scrupule, signer un ouvrage dont la paternité lui revenait, pour les six septièmes ; au lieu que saint Pierre n'aurait pas eu un mot ou presque pas un seul mot lui revenant de fait, s'il avait agi de la façon qu'on lui impute. Cette disproportion vaut la peine d'être considérée, en se mettant aux lieu et place des intéressés, et en tenant compte du caractère de chacun.

n'ayant pas lu la dédicace révélatrice, payaient du Louis de Grenade en croyant acheter du saint Pierre d'Alcantara.

A s'en rapporter au texte des préliminaires que nous examinons, il faut absolument admettre que l'opuscule de saint Pierre d'Alcantara fut, dans cette circonstance, remanié de fond en comble et doublé par le signataire même, à moins qu'avec le Père Cuervo, on ne prétende, en dépit du titre, attribuer cette retouche à Louis de Grenade qui serait alors l'auteur principal. Quel qu'en soit le responsable, ce remaniement foncier est affirmé, en termes on ne peut plus exprès, par l'éditeur (28). Comment expliquer que cette refonte générale ait été totalement oubliée au titre, alors surtout qu'on y énumère avec complaisance les petits traités qui ont été imprimés à la suite du principal?

On ne trouve pas non plus la moindre trace de cette retouche essentielle dans la dédicace qui explique, avec un aussi grand luxe de détails, l'emprunt ou plutôt le plagiat du *Livre* de Louis de Grenade. C'est donc à l'imprimeur, et à l'imprimeur seul, que nous devons cette révélation sur laquelle l'auteur ou, si l'on veut, le coupable dissimule la vérité et demeure absolument muet. Voudrait-on aussi nous imposer l'obligation d'admettre qu'assez humble pour reconnaître si complaisamment l'emprunt, le saint ne le fut pas assez pour faire savoir au public que son premier texte avait eu besoin d'un aussi profond remaniement? Ce serait là une étrange dérogation aux habitudes d'une époque où il n'est presque pas de titre de livre qui se présente sans quelque *agora nuevamente añadido y corregido*.

Mais la tare principale de cette édition c'est qu'elle n'est pas datée. Et, si elle n'est pas datée, ce n'est pas, comme l'a supposé le Père Dudon, par suite d'une mutilation de l'unique exemplaire qu'on en connaisse. Non; l'exemplaire de la bibliothèque nationale de Lisbonne, trois ou quatre fois décrit par le Père Cuervo, sous la garantie de l'attestation jurée dont il a été parlé, est absolument complet; il ne lui manque rien, de la première à la dernière page. Si l'on ne connaît pas sa date, c'est que, pour une cause ou pour une autre, la date n'y

(28) « Roge (*sic*) al principal autor de el quisiesse tomar un poco de trabajo para emendarlo, si quiera porque no anduuiesse en las manos de los hombres tan vicioso : y su R. lo hizo tambien (sic), que no solo lo emendo, sino quasi lo hizo de nueuo, añadiendo y quitando muchas cosas de tal manera que el libro que venia en solos cinco pliegos sale agora con doblado volumen ». (D'après l'attestation jurée. *Biografia, etc.*, *p. 241*).

Ces deux *sic* accompagnés même d'un troisième dans le *Al Christiano lector* dont on vient de lire une moitié sont d'autant plus intéressants que l'éditeur Jean Blavio n'était qu'un cosmopolite venu de Cologne, qui prétendant apprendre leur langue aux aborigènes, avait organisé cette refonte générale de l'opuscule pour le corriger, châtier, limer, polir, raboter en une multitude de points.

a pas été mise. Or, à lui seul, ce point est décisif : je n'ai pas à deviner ce qu'a pu ou n'a pas pu faire un éditeur (29); mais, en toute certitude, ni Louis de Grenade, ni saint Pierre d'Alcantara ne furent pour rien dans cette impression.

D'après les documents d'alors, tout livre non daté était, par le fait même et sans besoin d'examen, un livre suspect. Dès avant 1557, les inquisiteurs particuliers recevaient du conseil général l'ordre formel de s'emparer de tout livre et de tout écrit non signé ou non daté. La rigueur de la mesure que je rappelle était portée si loin que, maintes fois, des livres bien connus et d'une doctrine de toute sûreté furent saisis, confisqués et détruits, de ce seul fait que, le premier cahier ayant été accidentellement séparé et égaré, on ne voyait pas ostensiblement le nom de l'auteur et le lieu et la date de l'impression. Ce que j'avance, il m'est arrivé de le relever précisément à l'occasion d'exemplaires des éditions approuvées, très reconnaissables d'ailleurs, du *Livre de l'Oraison* de Louis de Grenade.

Pour toutes ces raisons qui pourraient être multipliées encore, sans aucune hésitation j'affirme que ni Louis de Grenade ni saint Pierre d'Alcantara n'ont été pour rien dans l'édition de Lisbonne ; que celle-ci s'est faite sans aucune participation des deux auteurs, à leur insu même, très certainement. Elle a donc été interpolée, peu m'importe par qui. Je n'ai pas besoin d'en savoir davantage.

Il n'est pas nécessaire de parcourir l'Espagne pour s'apercevoir qu'il y a document et document; imprimé ou manuscrit, c'est tout un.

Les Mémoires de Saint-Simon mentionnent une chambre officiellement instituée à Paris pour la poursuite des faux dont le pays était inondé. Elle découvrit, entre autres, que, pour faire la cour à une famille puissante, tout un cartulaire avait été fabriqué. La cour de Lyon descendit en 1694 aux couvents des Cordeliers et des Jacobins : c'est à coup de balles, nombreuses même, qu'on y saisit des livres contrefaits : les voûtes des chapelles, des chambres secrètes à portes murées, des caves de l'église en avaient été remplies. Ce n'était pas sans doute pour résoudre des cas chimériques que le Code de la librairie de 1723 avait un article spécial à ce sujet (30).

(29). On ne peut pas supposer, en l'un ni en l'autre auteur, l'ignorance de la législation courante, alors surtout qu'il s'agit de supérieurs majeurs d'Ordres religieux. L'absence de la date s'explique, par contre, très facilement, au cas d'une fraude de la part de l'éditeur. Elle rendait moins invraisemblable l'intervention du saint, le public ne pouvant pas savoir si elle s'était produite avant ou après la prohibition du *Livre*. Pour la même raison, elle empêchait l'Inquisition de prendre contre l'auteur de la protestation, des informations et des mesures coercitives qui auraient bien vite mis sur la piste de l'interpolation et des autres fraudes.

(30) Il existe des livres spéciaux sur tous ces points. Comme je n'ai pas

Sommes-nous donc si loin de l'affaire Vrain Lucas? L'académicien Michel Chasles lui avait acheté (quelquefois commandé) plus de vingt-sept mille faux qui furent pieusement confiés à la garde de ses collègues. A cette occasion, Leverrier déclarait que, pour sa part, il ne prenait jamais au sérieux les documents qu'on lui confiait, avant qu'on lui eût garanti leur provenance (31). Le document, c'est évident, ne vaut que par son authenticité.

L'édition de Lisbonne est trop suspecte à mes yeux pour que je ne suive pas ce conseil. Je ne vois pas pourquoi l'on créerait un privilège en sa faveur, alors surtout que cette exception lui attribuerait le pas sur plus de cent-cinqnante éditions de ma liste et sur un plus grand nombre, sans doute, que je ne connais pas.

Si, l'authenticité mise à part, un document en vaut un autre, pourquoi, à lui tout seul, celui-ci vaudrait-il plus que tous ces autres ensemble? Plus que les deux traductions, en mon pouvoir, de 1565? La flamande a remplacé la dédicace connue par une dédicace à un seigneur belge. Quant à la vénitienne, elle rapporte la dédicace, mais telle que nous la lisons, dans toutes les éditions. Elle a été faite, selon les préliminaires, d'après un exemplaire castillan remontant au moins à l'édition de Medina del Campo 1563 que révèle Lorenzo Palmireno. Déjà, l'interpolation de la dédicace était disparue ; il en était de même des recommandations des livres de Louis de Grenade.

— Lisbonne est plus ancien, répondra-t-on.

— Qu'on le prouve! car rien n'établit son antiquité. De cette édition, on connaît, tout au plus, ce que je viens d'en dire. Depuis quand est-ce que des documents auxquels on prétend donner cette importance sont accueillis avec tant de légèreté? N'a-t-on pas des moyens de s'assurer de l'âge vrai des pièces? A-t-on seulement songé à les employer ici?

En prenant congé du lecteur, je le prie de ne pas se faire illusion, pas plus que je ne m'en fais moi-même. Je n'ai pas réussi à *trancher la question de la priorité* d'un livre sur l'autre. Mais y ai-je visé? Et peut-on m'imputer la prétention d'y avoir seulement songé (32)?

envie de me voir qualifié d'archiviste des faux, ainsi qu'on m'a aimablement gratifié du titre d'archéologue des textes ascétiques, je m'abstiens de désigner ces livres plus expressément.

(31) Voir, là dessus, les si intéressantes publications de Bordier, Fougère, etc.

(32) Il n'est pas inutile de rappeler que la question débattue en Espagne n'est aucunement celle-là. Ceux qui auraient besoin de se faire une opinion à ce sujet pourront consulter avec fruit la première page de la Réplique du Père Cuervo et aussi le rapport officiel des trois académiciens de Madrid demandant à l'Académie qu'elle récompensât le Père Cuervo par un prix de mille pesetas pour avoir démontré que toutes les éditions du

Sans doute, mes études de ces quelques dernières années m'ont fait une conscience *que je crois très sûre* à ce sujet. Plusieurs de ces raisons très sérieuses m'inclinant de préférence vers une solution, ont été données ailleurs; un grand nombre d'autres pourront être fournies au fur et à mesure que les circonstances le permettront.

Mais je suis trop jaloux de mes droits intellectuels pour songer à m'imposer à qui que ce soit. Pour *décider* le litige soulevé par le seul Père Dudon, il faudrait *une preuve matérielle* que jamais à mon escient, je n'ai dit ni cru avoir en mains. Bien plus, vu l'état de nos connaissances, je défie qui que ce soit d'apporter, pour ou contre ce qu'on a lu, plus que je ne viens de faire. Il me suffit d'avoir indiqué mes raisons — très sérieuses, encore une fois, et non point ridicules — de n'avoir absolument aucune confiance en cette édition de Lisbonne, qu'on m'opposait comme l'argument principal, dans cette controverse (33). Et j'ai conscience de m'être appuyé, non sur des hypothèses plus ou moins gratuites, mais sur des faits bien concrets, publics connus de ceux qui ont étudié ces difficiles questions.

L'inexistence, ou plus exactement, le fait qu'actuellement nous ne sommes en état de présenter aucune édition alcantarine antérieure à 1553, date certaine de la première publication du Livre de Louis de Grenade, ne peut être mis en avant contre ma position. En le faisant, on pécherait contre la logique la plus élémentaire et l'on imiterait ceux qui, avant les dernières découvertes, arguaient de ce qu'ils ne connaissaient pas d'écrit de Grenade antérieur à celui de saint Pierre d'Alcantara. Sera-t-il nécessaire que, maintenant encore, on démontre que, ne pas connaître est un, ne pas exister, et surtout n'avoir pas existé, est un autre? D'elle-même, une preuve tirée d'une ignorance est purement négative. Sauf pour l'algébriste, elle ne peut rien produire de positif (34).

Traité de l'Oraison sont apocryphes, du fait de leur attribution à saint Pierre d'Alcantara.

(33) C'est, du moins, ainsi que je crois devoir interpréter la note du Père Dudon lui-même (*Le Quiétiste espagnol Michel Molinos*, *p. 165*) où il déclare que les dernières polémiques n'ont rien enlevé à la force de l'argument principal du P. Cuervo. Il mentionne bien, là, « une vieille controverse sur la question de savoir si le *Traité* ne serait pas de Louis de Grenade et non de S. Pierre d'Alcantara ». Mais il semble avoir oublié cette particularité dans sa note de la page 387 de la *Revue* où il parait étonné de me voir reprocher au Père Cuervo d'avoir soutenu « l'hypothèse dans laquelle on considérait le *Livre* et le *Traité* comme deux ouvrages du même auteur ».

(34) Qu'on n'oublie pas, ici, que les opuscules de saint Pierre d'Alcantara, sans avoir jamais subi de condamnation, furent saisis par les Inquisiteurs, confisqués et détruits, en 1559, quand parut le Catalogue ou *Index* de Valdès. Ils avaient le tort d'expliquer l'ascétisme ou la mystique, en langue vulgaire. Ce qui suffisait alors, n'existait pas au moment de la publication des opuscules.

Donc, en attendant que surgissent de nouvelles lumières, les choses en restent à très peu près à l'état d'auparavant. Les documents publiés en ces derniers temps ont seulement permis de fixer en toute sureté la date de 1553, pour la première impression du livre de Louis de Grenade. C'est, à ma connaissance, l'unique modification survenue à la position antérieure (36). Avant que de s'occuper à *trancher* la question, il faudrait de nouveaux faits autrement probants que ceux qu'a publiés le Père Dudon. Quand on les présentera, ce me sera un devoir de m'en réjouir et d'en faire tout le cas qu'ils mériteront.

Mais tant que la pièce n'aura pas été découverte, je m'estime tenu d'en rester à notre vieille tradition, contre laquelle rien, absolument rien, jusqu'à cette heure, ne m'autorise à concevoir la plus légère suspicion.

Et si quelqu'un prétendait m'obliger à prendre pour des bénêts ou des menteurs tous mes confrères des temps passés, les insinuations ne suffiraient pas; je prierais qu'on s'appuyât, du moins, sur un commencement de preuve. FR. MICHEL-ANGE, O. M. C.

(36) Et encore ce maigre avantage, est-il dû à un autre que le P. Cuervo. Voilà pourquoi le Père Dudon a proclamé que ce dernier, à lui seul, a plus avancé la question que les travaux réunis des franciscains et des dominicains, durant les trois derniers siècles.

Le R. P. Michel Ange a écrit sur la question Alcantara-Grenade de nombreux articles dans la REVISTA DE ARCHIVOS *de Madrid et les* ESTUDIOS FRANCISCANOS *de Barcelone. — Nommé et discuté par le P. Dudon dans la* REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE, *il a invoqué son droit de réponse. Nous nous sommes inclinés devant ses exigences.*

Après avoir parcouru les nouvelles pages de l'érudit Capucin, nos lecteurs diront certainement avec nous :

1) *Le P. Dudon avait le droit de se limiter au point qu'il a touché.*

2) *Son argumentation pour la priorité de Grenade demeure intacte ; d'autant plus que le P. Michel-Ange lui-même, établit que le Livre de Grenade est de 1553 (p. 326, n. 26) — reconnaît que « nous ne sommes en état de présenter aucune édition alcantarine antérieure à 1553 » (p. 331) et que la dédicace contenue dans les éditions authentiques du Traité d'Alcantara contient cette phrase : « ayant lu beaucoup de livres sur ce sujet, j'en ai brièvement extrait et résumé ce qui m'a paru meilleur et plus utile » (p. 313, n. 2).*

3) *Le P. Michel Ange confesse enfin (p. 331) son impuissance à fournir* la preuve matérielle *de la priorité d'Alcantara.*

Cet aveu clôt la discussion et nous invite à adresser au P. Michel Ange tous nos remerciements. LA RÉDACTION.

CHRONIQUE

Actes du S. Siège.

Le 17 mars 1922 le Saint Office a porté le décret suivant : « Opus cui titulus « Chanoine S. Legueu. Une mystique de nos jours. Sœur Gertrude-Marie, religieuse de la Congrégation de saint Charles d'Angers », esse reprobandum » (Acta Apostolicæ Sedis, 1922, t. 14. p. 193).

— La Schweizerische Kirchenzeitung du 29 juin (p. 216-218). publie une note du Prof. P. de Chastonay *(Zur Verurteilung eines Buches über « Une mystique de nos jours »)*, qui, à titre purement privé, cherche à déterminer quelles ont pu être les causes de la condamnation d'un livre qui avait reçu de si nombreuses et si hautes approbations. Il remarque d'abord que la sainteté personnelle de sœur Gertrude-Marie et l'existence dans son livre de pages excellentes, inspirées par la piété la plus solide et le plus sincère amour de Dieu, ne sont pas en question. Mais, malgré cela, la condamnation s'explique, 1° par le danger d'illusion que crée l'habitude d'attribuer trop facilement à des communications immédiates de Dieu les bonnes pensées qui se présentent à l'âme — habitude que peut avoir favorisée la demande faite par le directeur d'écrire jour par jour les faveurs reçues de Dieu ; — 2° par le danger d'une familiarité excessive avec Dieu et Notre-Seigneur — familiarité qui, pour des âmes moins pures et moins simples que celle de sœur Gertrude-Marie, peuvent n'être pas sans graves inconvénients — et dont il est dès lors inopportun de jeter les confidences dans le grand public ; — 3° enfin par des expressions théologiquement incorrectes et qui çà et là dépassent les limites les plus extrêmes de la *benigna interpretatio*. En terminant, l'auteur voit dans cet acte une recommandation de prudence et de réserve dans la publication des notes et journaux spirituels d'âmes mystiques : à jeter sans choix suffisant de tels écrits dans un public, féminin surtout, qui le dévorera sans plus de discernement, c'est la cause même de la vraie et saine mystique que l'on risque de com-

promettre. Nous avions plusieurs fois fait ici-même cette remarque et nous sommes heureux de la retrouver sous une plume si autorisée.

Congrès.

On vient de publier les *Mémoires et rapports* du Congrès Marial, tenu à Bruxelles en septembre 1921 (Section française, 2 volumes 8° et section flamande, 2 vol.). En plus du mémoire signalé plus haut (p. 252), nous pouvons citer, comme touchant de plus près aux questions de spiritualité, celui du P. Pascal du T. S. Sacrement, C. D., sur la *Mariologie des Carmes* : il y signale dans les *Institutionum mysticarum libri quatuor* (Anvers, 1671), du Carme Michel de S. Augustin (1621-1684), le 3e traité du IVe livre : *De vita mariaeformi et mariana « in Maria, propter Mariam »*. « L'objet de cette vie mariale est Dieu et Marie, joints dans une sublime union... L'âme est attirée à contempler Marie comme « une avec Dieu », lorsque la lumière de la foi, lui découvre l'excellence, l'ineffable sublimité, la puissance, l'autorité qu'il a plu au Seigneur d'accorder à sa Mère... Etant sa Mère, il l'a revêtue de ses divines perfections, et l'a tellement unie à sa divine essence qu'elle apparaît à l'âme aimante « quasi quid unum cum Deo » (t. I, p. 94-96). — Le P. J. Dayet, S. M. M. rappelle et explique l'application à Marie du *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso* (t. II, p. 566-569). — Le P. Andrau, S. M. M. étudie *Les exercices spirituels dont le B. Grignion de Montfort fait précéder l'acte de consécration à Jésus par Marie* : phase préliminaire, 12 jours consacrés « à se vider de l'esprit du monde » et aboutissant à « l'élection » ; trois semaines de méditations sur notre indigence personnelle, « le grand moyen employé par Dieu pour assurer notre retour à lui », sur Jésus enfin. Cette préparation ascétique est donc à base d'une triple connaissance : notre âme à sauver ; la Vierge Marie médiatrice... qui nous est proposée par Dieu pour retourner à Lui ; Jésus-Christ soumis à Marie par son libre choix et se proposant à nous comme modèle dans cette soumission...

Le degrés du saint esclavage de Jésus en Marie, suite de cette consécration. Conclusion : La *Vraie Dévotion* du B. Grignion de Montfort est une « spiritualité complète et organisée selon le programme ascétique classique, avec les trois voies : *purgative, illuminative* et *unitive*. Ce travail ordinaire, le Bienheureux l'a *marialisé* » (t. II. p. 570-574).

Collections.

Sont déjà sous presse et paraîtront prochainement les premiers fascicules du Spicilegium sacrum Lovaniense, *Etudes et documents*

pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes, depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du Concile de Trente (Louvain, 40, rue de Namur). Dans cette importante collection qui paraît sous le patronage de l'Université catholique et des collèges théologiques O. P. et S. J. de Louvain, plusieurs travaux ou éditions sont annoncés qui intéressent directement l'histoire de la spiritualité. Sans parler du *Saint Jérôme* de M. F. Cavallera qui occupe les deux premiers fascicules et dont un chapitre a paru ici-même, on annonce (n. 10) une édition de la *Formula spiritualium exercitiorum*, par le P. Viller, et une édition critique des œuvres de Sainte Hildegarde (n. 15 : *Scivias et Liber divinorum operum*) préparée par Dom Baillet et publiée par l'abbaye de Wisques (Oosterhout). Beaucoup d'autres parmi les travaux, éditions et instruments de travail déjà annoncés, seront fort utiles eux aussi pour nos études. Les noms seuls des directeurs, le chanoine J. Lebon, les RR. PP. R. Martin, O. P. et J. de Ghellinck S. J., garantissent la valeur scientifique de cette vaste entreprise, patiemment préparée, remarquablement organisée et appelée certainement au plus vif et au plus légitime succès.

— L'éditeur Letouzey annonce une collection de volumes in 12°, de 160 p., à 3 fr., consacrés aux *Grands ordres religieux* (origines, histoire, but et règles, état actuel, bibliographie) : plus de quarante parmi ces monographies sont déjà prévues et comprennent un grand nombre des principales familles religieuses d'hommes et de femmes.

— Les RR. PP. Dominicains du Saulchoir (Kain, Belgique), ont commencé, sous la direction du P. Mandonnet, la publication d'une Bibliothèque thomiste, dont beaucoup de volumes intéresseront eux aussi les questions de spiritualité, par exemple celui que le P. Théry va faire paraître prochainement sur *les Traductions latines du Pseudo Denys au Moyen-Age* et leur utilisation par les premiers commentateurs dominicains. Le premier volume de la collection est la *Bibliographie Thomiste* des PP. Mandonnet et Destrez (1921, 8°, XXII 116 p., 10 fr.), précieux instrument de travail, dont nous signalerons les sections relatives à la grâce, aux vertus, à la vie spirituelle (p. 67 et ss.) et surtout l'introduction due au P. Mandonnet, qui y a résumé avec une clarté et une précision remarquables les conclusions de ses longs travaux sur la chronologie de la vie et des écrits du Docteur Angélique (1).

(1) N'est-ce point par distraction que p. XV le *Compendium theologiae* est fixé à 1271-73 et p. XXI à 1261-66 : cette dernière date paraît bien la plus probable, comme est fort probable l'antériorité du *Compendium* par rapport à la Somme.

On pourra regretter que les auteurs se soient bornés aux publications du dix-neuvième siècle : un répertoire, même sommaire, des commentaires des seizième-dix-huitième siècles, eût été bien utile et relativement facile à faire. On pourra signaler aussi d'inévitables lacunes. Tous ceux qui ont à étudier S. Thomas et l'histoire de sa doctrine n'en seront pas moins fort reconnaissants du très utile secours qui leur est donné.

— L'active société Milanaise « Vita et Pensiero » a inauguré une *Biblioteca ascetica* : les deux premiers numéros, parus en 1921, sont deux traductions, mais d'ouvrages de première valeur, que nos lecteurs connaissent déjà et qui auront auprès du public italien le même succès qu'auprès des lecteurs belges et français : 1) D. C. Marmion, *Cristo vita dell' anima*, 8° XXIV. 594 p., 20 l., — 2) Card. Mercier, *La Vita interiore, invito alle anime sacerdotali*, 2 vol. 8°, 292-308 p., 13 l.

— Les RR. PP. Capucins ont inauguré par une traduction catalane, des écrits de S. François (*Els escrits autèntics del Pare Sant Francesc*) avec introduction et notes, la *Biblioteca ascética franciscana* qui sera éditée par le Foment de pietat catalana. Ce premier volume est l'œuvre du P. Antoine M. de Barcelone, directeur de la collection. Celle-ci viendra très bien compléter l'ensemble de publications ascétiques, vraiment remarquable, de l'active et intelligente œuvre barcelonaise (Barcelona, Duràn i Bas 11),

— A Madrid l'éditeur B. del Amo, Toledo, 72, vient de publier les quatre premiers volumes d'une *Colección selecta*, donnant sous une forme commode et élégante un choix de textes spirituels : 1) *El espiritù de Sta Teresa de Jesús sobre la oración mental* par le P. B. Sainz des Ecoles Pies, 122 p., 2 pes. — 2) *La Bondad divina según los grandes maestros* (conseils aux âmes pusillanimes), par le même, 94 p., 2 pes. — 3) *El cielo es nuestra morada* (lettres de direction de S. François de Sales à des personnes en deuil) 97 p., 1 pes. 50. — 4) *Salmos de David* (Traduction des paraphrases sur les Psaumes graduels et penitenciaux du P. Jacques Ph. Lallemant († 1748) d'après l'ancienne traduction de J. Serrano) 80 p., 1 pes. 50.

Revues.

Depuis mai 1921, les Missionnaires du Sacré-Cœur font paraître à Oosterhout, N.-B., une revue néerlandaise d'ascétique et de mystique, Ons Geestelijk Leven (numéros trimestriels de 32 p. 8°, 3 florins 25 par an, C. P. 3 florins 75). Bien que se présentant comme une simple revue de vulgarisation et répondant fort bien par le choix des su-

jets et la manière de les traiter au but qu'elle s'est ainsi fixé, cette revue contient des études fort soignées et d'une vraie valeur théologique.

— Le BULLETIN DES ÉCRIVAINS CATHOLIQUES (M. Ch. GROLLEAU, 11, quai Bourbon, Paris, IV, mensuel. 9 fr. par an, U. P. 10 fr.) dans son nouveau format très commode, fait une place de plus en plus grande aux questions de vie sprirituelle. Signalons y tout particulièrement un intéressant échange de vues entre divers collaborateurs sur le *style dévot* (1922, p. 123-128; 148-156; 217-219, cf. p. 13, 62). A propos des manifestes outrances de certains livres de piété, proposant à tous les fidèles des formules de prières qui ne peuvent être vraies et sincères que sur les lèvres d'âmes héroïques, est posée une très grave question de vie intérieure : comment concilier cette double nécessité de la pédagogie spirirituelle? nécessité d'habituer les âmes à une absolue sincérité dans leurs rapports avec Dieu, à penser et vouloir réellement ce que disent leurs lèvres — et nécessité aussi de stimuler ces âmes en utilisant ce pouvoir qu'ont des formules, même un peu disproportionnées, de créer peu à peu en celui qui les répète avec bonne volonté l'état d'âme qu'elles expriment. S. Ignace se rendait compte de ce second fait quant à la fin de sa méditation *des trois classes* (*Exercitia*, Madrid 1919, p. 362) il note qu'il est fort utile, lorsqu'on sent une aversion désordonnée pour l'état de pauvreté, par exemple, de demander à Dieu, malgré les réclamations de la nature, de nous appeler précisément à cet état qui nous répugne — ou encore quand dans les *Constitutions* (*Examen General*), il prescrit de demander au candidat à son ordre qui avoue n'avoir pas le désir des insultes et des humiliations, si du moins il a le « désir d'avoir un tel désir. »

Vie sacerdotale et religieuse.

— Il y a un an, Mgr GORLA, de Oblats de S. Charles, grand pénitencier de la cathédrale de Milan, dédiait à son nouvel archevêque, le cardinal Ratti, un petit volume sur *I doveri fondamentali del Sacerdote* (Milan, Ghirlando, via Unione, 7, 1921, 16°, 174 p., relié 7 l. 50) : ces trois grands devoirs intimement liés entre eux, la prière, la souffrance, le zèle, forment l'objet de trois parties où une doctrine solide et élevée est exposée dans un style simple, direct, sans phrases, convaincu, qui rappelle étonnamment celui des opuscules de spiritualité sacerdotale de S. Alphonse de Liguori. Il y a là, entr'autres, sur la place de la souffrance dans la vie sacerdotale, sur les amitiés sacerdotales, des pages, excellentes et qui n'ont rien de banal.

— A Milan encore, sous le titre de *La perfezione et lo stato di perfezione nei preti, nei frati, nei vescovi* (Milano, Vitali, 1921, 12°, 128 p.), le Théol. VIDEMARI, dédie lui aussi au cardinal Ratti, un commentaire

de la question 184 de la 2ᵃ 2ᵃᵉ de S. Thomas, sur la perfection, l'état de perfection et les états de vie épiscopale, sacerdotale, religieuse. — Le commentaire est clair, fidèle, se laissant parfois un peu entraîner par les *affetti* qu'annonce le sous-titre. Je regretterai seulement que l'auteur qui montre tant d'affection et d'estime pour la vie religieuse, la considère trop habituellement en opposition avec le travail apostolique du prêtre séculier : ce point de vue n'était déjà plus vrai pour la généralité des cas au temps de S. Thomas ; il est encore beaucoup moins exact aujourd'hui de laisser supposer que l'entrée en religion équivaut à se retirer du combat, de la tranchée, pour se livrer dans la paix au soin exclusif de sa propre perfection. Et même est-ce bien rendre la pensée de S. Thomas que de dire en comparant le prêtre séculier ayant charge d'âmes, avec le religieux qui est lui aussi prêtre avec charge d'âmes : « Tous ceux là sont égaux entre eux, il n'y a parmi eux aucun élément de supériorité ou d'infériorité. » « In primo quidem excellit, in aliis autem par erit » disait du second S. Thomas dans le texte commenté.

— Le R. P. Perbal O. M. I., qui avait déjà publié en 1918 deux séries de lettres sur la vocation (*Lettres à un père de famille* et *Lettres sur la vocation religieuse*, 2 brochures 12°, 24 pages chacune), en publie une troisième : *La vocation obligatoire...* ? (Bruxelles, Action catholique, 1921, 12°, 62 p.), où il aborde et traite à fond la grave question : y a-t-il faute à ne pas répondre à la vocation religieuse? Très justement il veut réagir contre le rigorisme théorique et surtout pratique qui amène trop de prédicateurs et de directeurs à poser en thèse générale qu'une âme qui résiste à une vocation religieuse clairement manifestée ou lui est infidèle, est en péril prochain de se perdre. Textes et raisons en main, il montre fort bien que les conseils restent conseils et ne deviennent pas des ordres, en dehors de cas particuliers assez rares où, par exemple, le précepte de la prudence impose d'entrer en religion à celui qui sait avec certitude qu'il ne pourra se sauver sans les secours qu'il trouvera là. C'est aussi une vue inexacte de s'imaginer que Dieu dresse pour chaque âme un plan de distribution de grâces *ne varietur*, au point que si on se met en dehors de ce plan, on restera totalement destitué de secours. Mais l'auteur n'exagère-t-il pas dans sa réaction? D'après lui on peut parler seulement de l'appel général lancé par N. S. à tous en les invitant à pratiquer les conseils — et de la *grâce efficace* qui aide certaines âmes à suivre cet appel. Il semble que pour lui il ne puisse y avoir entre les deux aucune vraie indication d'un désir divin, relatif à telle âme en particulier et auquel celle-ci pourrait résister en connaissance de cause. Evidemment si on réserve le nom de vocation religieuse à la grâce *efficace*, il ne peut être question de résistance à la vocation. Mais, ce serait, je crois, aller contre la tradition et l'expérience que de ne pas admettre

à côté de vocations de raison, fondées sur l'aptitude constatée à la vie religieuse et la bonne volonté de répondre à l'appel général, des vocations dans lesquelles entre cet élément d'appel, d'attrait intérieur, senti et constaté, que S. Ignace vise expressément dans son *second mode* d'élection. Si l'âme connaissant cet appel y résiste, ce ne sera pas en soi un péché, puisqu'il n'y a eu aucun précepte : ce sera pourtant une vraie résistance à un désir divin clairement connu.

— Dans son nouveau livre *Les religieuses et le recrutement du clergé*, (8°, XII, 116 p., Paris, de Gigord, 1922. 3 fr. 25), le P. Delbrel nous offre un riche choix d'exemples, commentés par les plus vives exhortations et les plus sages conseils, pour engager toutes les religieuses à travailler selon leurs moyens à l'œuvre du recrutement sacerdotal, œuvre à laquelle elles sont intéressées de si près et à tant de titres.

Publications sur Saint Ignace et les Saints de la Compagnie de Jésus.

Le centenaire de la conversion de S. Ignace de Loyola, l'an dernier, cette année celui de sa canonisation qui est aussi celui des premières origines des Exercices spirituels, ont donné occasion à plusieurs publications intéressantes. C'est un signe des temps que l'apparition presque simultanée de trois éditions ; espagnole, française et allemande de ce qu'on a pu appeler en un sens fort légitime l'autobiographie de S. Ignace. Il s'agit d'un petit volume où le P. Gonzalez de Camara a noté, avec la fidélité d'une excellente mémoire, le récit que lui a fait S. Ignace de ses premières années et des principaux événements de sa vie jusqu'à la rédaction des Constitutions de la Compagnie de Jésus. En 1553 et 1555, à deux reprises, S. Ignace, sur la prière instante du P. Gonzalez, poussé lui-même par Nadal, se décida à faire ces confidences qui, non seulement éclairent les événements extérieurs de son existence, mais plus encore nous font pénétrer dans son âme. Elles projettent une vive lumière sur ses expériences intimes et par suite sur les *Exercices spirituels* qui les reflètent si largement. Gonzalez de Camara a dicté la plus grande partie du récit en espagnol, puis la fin en italien, avec le seul souci de ne rien écrire que le saint n'eût dit et dans les termes même qu'il avait employés. Ignace se désigne lui-même comme le pèlerin : d'où le titre donné à l'édition française par le P. Thibaut. *Le récit du pèlerin* (Louvain, 11, rue des Récollets, 1922, in-8, VI, 103 pages). C'est un récit sans prétention, d'un style parfois incorrect, mais combien vivant et passionnant par le pittoresque du détail et la finesse des analyses psychologiques ! L'âme si

haute du saint s'y révèle tout entière, avec sa volonté énergique triomphant de toutes les difficultés, les luttes intimes, les consolations, les scrupules, l'ensemble des épreuves par lesquelles le soldat d'hier, aux mœurs désordonnés et aux goûts mondains, est devenu l'homme de Dieu, zélé et habile à conduire les autres sur le chemin de la sainteté la plus élevée. Connu longtemps seulement par une traduction latine, ce petit mémoire a été publié, en son texte original, dans la série des *Monumenta historica S. J.* (*Monumenta Ignatiana*, series IV, 1, 1904, pp. 31-98). C'est d'après cette édition que les divers traducteurs donnent la leur. La traduction française du P. Thibaut a réduit au minimum les notes et indications historiques, pour laisser le plus possible le lecteur uniquement en contact avec le saint. L'édition est d'ailleurs d'une typographie soignée qui répond au souci apporté à rendre fidèlement le contenu du récit. Le P. March, dès 1920, publiait de son côté, avec une introduction et des notes précises, une édition espagnole, sous ce titre : *San Ignacio de Loyola, autobiografia y constitución canónica de la Compañia de Jesus*, comme premier volume de la *Bibliotecca manual sobre la Compañia de Jesus*, (série I textes ; in-12, XVI, 98 pages). A la suite de l'*Autobiographie*, il donne un document qui la complète bien : le récit fait par S. Ignace lui-même, comme on a toute raison de le croire, de ce qui s'est passé entre Ignace et ses premiers compagnons en 1541, au moment d'établir définitivement la Compagnie de Jésus comme ordre religieux, par l'élection d'un général, conformément à la Bulle de Paul III. La traduction allemande, due au P. Feder (*Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola*, Ratisbonne, Kösel et Pustet, 1922, in-12, XI-139 pages), contient une introduction bien documentée sur les origines et l'histoire du livret et se termine par une copieuse annotation empruntée en partie à l'édition du P. March et un index des noms propres. Le P. Feder a gardé la numérotation de l'édition latine, mais distribué autrement les chapitres, auquel il a ajouté les dates, comme utiles points de repère.

— Le même P. Feder publie une édition manuelle, en allemand, des Exercices spirituels (*Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola*, Ratisbonne, Manz, 1922, in-18, XI, 187 pages). C'est la traduction littérale du texte espagnol, avec une introduction sur l'origine et la composition des *Exercices*, leur tradition manuscrite et imprimée, leur influence, et à la fin du volume, de courtes notes critiques, destinées à élucider le sens vrai du texte ou à éclairer les données historiques qu'il contient. Un index analytique précédé d'une courte bibliographie termine le volume. C'est au contraire sous la forme d'un copieux commentaire que se présente l'ouvrage allemand du P. Vogt, dont le premier volume seulement vient de paraître (L'Ascétique des

des Exercices de S. Ignace, complètement exposée avec les termes des Saints Pères. I. La vie d'union à Dieu, Ratisbonne, Kösel et Pustel, 1921, in-12, XII. 333 pages). Il continue l'ouvrage dont deux volumes ont paru en 1908 et 1914 : *Les Exercices de S. Ignace, exposés complètement avec les termes des Saints Pères*. La troisième partie *Die Aszetik der Exerzitien*, doit comprendre avec le volume qui vient de paraître, deux autres qui auront pour objet le choix d'un état de vie et le discernement des esprits. Ici il est traité successivement de la Prière (1-275 : nature et espèces, nécessité, valeur, avantages, facilité; objections, dispositions, circonstances, trois manières de prier, méditation) de la lecture spirituelle (276-304), de la Sainte Communion (305-333). La méthode est partout la même. Elle se ramène à éclairer le texte des Exercices, rappelé littéralement ou résumé, par des citations expresses ou des développements s'inspirant des Pères de l'Eglise. Des références très précices, courant au bas des pages, facilitent la vérification et permettent au lecteur de recourir, s'il le juge à propos, au texte original. L'auteur d'ailleurs ne s'est pas contenté d'entasser les matériaux ; il les a travaillés. Son ouvrage constitue un véritable traité, d'une spiritualité aussi substantielle qu'autorisée.

— Parmi les premiers compagnons des S. Ignace, le B. Lefèvre avait une aptitude spéciale, au dire du saint même, pour donner fructueusement les Exercices. Cela n'étonne point quand on lit son *Mémorial*, ce journal intime où, après le rappel des grâces principales reçues de Dieu depuis son enfance, il note presque quotidiennement, de 1542 à 1545, ce qui se passe en son âme, les lumières, les bons mouvements, les actes de dévotion, que lui suggèrent les fêtes célébrées ou les événements auquel il est mêlé. Longtemps connu par une édition latine et une traduction française insuffisantes, du P. Bouix, ce précieux Mémorial a été publié d'une façon plus critique par les éditeurs des Monumenta historica S. J., en 1914 (*Fabri monumenta*, p. 489-696). C'est après l'avoir revue sur ce texte que le P. March publie la traduction espagnole préparée par le P. Vélez, premier éditeur des lettres du B^x Lefèvre. Une note bibliographique du même explique les vicissitudes par lesquelles est passé le texte (*Memorial espiritual del Beato Padre Pedro Fabro* ; t. II de la 1e série de la *Biblioteca manual*, Barcelone, Casulleras, 1922, in-12, XV-224 pages). Il y aurait avantage à publier une édition française analogue, en retouchant la traduction Bouix, d'après le texte des *Monumenta*.

— Toujours à l'occasion du centenaire de la canonisation de S. Ignace et de S. François Xavier, le P. Kempf publie sous ce titre : *La Sainteté de la Compagnie de Jésus*, le premier volume d'une série de courtes biographies de jésuites. (*Die Heiligkeit der Gesellschaft Jesu. I. In Europa*. Einsiedeln, Benziger, 1922, in-12, X-373 pages). Avec les

saints canonisés, ce sont tous ceux dont le procès de canonisation a été introduit. L'ouvrage est destiné avant tout aux personnes étrangères à la Compagnie de Jésus, dans une intention d'édification et d'apologétique. En présentant au public ceux qui ont particulièrement réalisé dans sa perfection l'idéal religieux que proposent les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, le P. Kempf pense pouvoir, à bon droit, réclamer pour son ordre d'être jugé à ses fruits et non point d'après les calomnies, si persévéramment propagées. On trouvera dans la troisième partie du petit volume du P. Hausherr, réédité par le P. Vogt (*Himmelskrone, eine Sammlung der üblichen und beliebtesten Gebete und Andachten*, Einsiedeln, Benziger) une série de prières et de pensées se rapportant aux saints jésuites canonisés. Les mêmes, à la même librairie, ont consacré tout un petit volume du même genre à S. Ignace de Loyola (*Ignatiusbüchlein, Betrachtungen und Andachtsübungen*).

— Le P. Karrer utilisant avec les documents récemment parus dans les *Monumenta* et la grande histoire due au P. Suau, de nombreuses sources inédites, tirées des archives de la Compagnie de Jésus, vient de retracer avec talent pour le public de langue allemande l'existence si variée et si édifiante de saint François de Borgia (*Der heilige Franz von Borja*, Fribourg, Herder, 1922, in-12, XVI-442 p., avec un portrait). L'ouvrage se distribue assez naturellement en trois parties : I. Le grand d'Espagne II. Le Jésuite. III. Le général de la Compagnie de Jésus. Je signalerai comme particulièrement intéressant pour les lecteurs de la *Revue*, le 4e chapitre de cette dernière partie : *La charge du général* (*1565-1572*) où est décrite l'action de Borgia concernant la pratique de la *Règle*, la formation des novices, et tout particulièrement les vingt-cinq pages (249-274) consacrées à l'*influence de Borgia sur le développement de la vie de prière* chez les Jésuites.

— Pour terminer ces notes se rapportant à la Compagnie de Jésus, je signalerai le volume que vient de publier le P. Thibaut, sur le Musée de S. Jean Berchmans, à l'occasion du centenaire de la mort de ce saint, célébré l'an dernier (1621-1921). Un texte explicatif accompagné de nombreuses reproductions fait connaître les Souvenirs recueillis dans ce musée, autographes et portraits tout particulièrement, avec une abondante bibliographie, utile complément aux travaux publiés par les *Analecta Bollandiana* (t. 34-35) et à la charmante biographie due au P. Delehaye. (*Le Musée Saint Jean-Berchmans*. Louvain, 18-25 mai 1921. L'exposition, l'iconographie, la bibliographie. Louvain 1922, 154 pages et nombreuses planches).

— La Collection de la Bibliothèque des Exercices a consacré ses quatre premiers numéros de 1922 (n. 73-76) à publier une traduction française, due au P. E. Thibaut, de l'*Etude sur le texte des Exercices de S. Ignace* écrite en espagnol par le P. Jaime Nonell. Ce travail poursuit un double but : 1° Distinguer les trois principales manières de plus en plus complètes dont peuvent être faits les Exercices : ou pour aboutir simplement à faire une bonne confession et à se maintenir en grâce ; — ou pour travailler à se défaire de ses affections désordonnées ; — ou enfin pour atteindre les deux premiers buts, et par là « chercher la volonté divine touchant la disposition de sa vie. » 2° Tout en précisant ces trois points de vue, le P. Nonell passe en revue les parties principales des Exercices et s'attache pour chacune à étudier de près le sens précis du texte de S. Ignace ; il étudie même en appendice (p. 197-225) le sens ignacien d'un certain nombre de mots espagnols.

En 1911, dans son fascicule 32, la C. B. E. avait reproduit et traduit une très intéressante étude de Mgr A. Ratti, sur *S Charles Borromée et les Exercices de S. Ignace* : le savant préfet de l'Ambrosienne y étudiait en particulier le Manuscrit *D. 325 infer.* de cette bibliothèque, lequel contient une ébauche de *Directoire* que le saint évêque avait commencé à élaborer pour aider ses prêtres à donner les *Exercices*. Le P. H. Watrigant a eu l'heureuse idée de rééditer ce fascicule aujourd'hui épuisé et qui est le meilleur témoignage de l'intérêt très actif porté depuis longtemps par SS. Pie XI aux études de spiritualité.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1922).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Sani Q. SJ. — Il catechismo ascetico dell'anima che attende alla perfezione cristiana e religiosa. Milano, Daverio, 1921, 8°, 184 p.

Abrégé de Scaramelli.

Wunderle G. — Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn, Schöningh, 8°, 92 p., 9 m.

Bernareggi A. — Bollettino di storia ecclesiastica, n. 5-6. — *Scuola cattolica*, 22, 286-298.

Bulletin consacré au mouvement spirituel et mystique du M. A.

Claverie F. OP. — Chronique d'hagiographie. (Biographies spirituelles). — *Vie spirit.*, 6, 72-80.

de Grandmaison L. — Revival of the study of mysticism among French Catholics. — *Constructive Quarterly* (New-York), décembre 1921.

d'Herbigny M. SJ. — Bulletin de Théologie ascétique et mystique. — *Gregorianum*, 3, 107-125.

Huyben J. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie spirit.*, 6, 159-176.

Symphorien de Mons OMC. — Notes de spiritualité. — *Etudes francisc.*, 34, 259-279.

Voir aussi : p. 335, **Mandonnet-Destrez**.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Arintero GJ. OP. — La vida mística y la deificación. — Nuestra deificación según los Padres de la Iglesia. — *Vida sobrenat.*, 3, 264-270 ; 385-392.

M. Cecilia (Sr). — Efficiency in the Spiritual Life. London, Herder, 201 p., 7 d. 6 d.

Chautard (Dom JB.). — Innerlichkeit. Uebers. **A. Wiesenger** O. Cist. Linz, Kath. Pressverein, 1921, 8°, 226 p., 30 m.

Garcia M. OP. — La devoción, según S. Thomás. — *Vida sobrenat.*, 3, 330-333.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La perfection et le précepte de l'amour de Dieu. — *R. des Jeunes*, 32, 130-142.

« La perfection de la charité n'est pas seulement conseillée, mais commandée comme la fin à laquelle tout chrétien doit tendre, sinon par la pratique des conseils, du moins en grandissant toujours dans la charité. »

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Noble HD. OP. — L'erreur contenue dans tout péché. — *Vie spirit.*, 6, 5-34.

Noble HD. OP. — La foi morte. — La foi vivante. Bruxelles. *Etudes religieuses*, n. 49, 51. 12°, 32 et 32 p.

Noble HD. OP. — L'atonie de la foi. — La fervente curiosité de connaître Dieu. — *R. d. Jeunes*, 32, 30-37 ; 386-396.

Kolb V. — Abriss der gesamten Tugendlehre nach dem Hl. Thomas. 2e éd. revue. Wien, Mayer. X-257 p., 15 m.

Ries J. — Kirche und Keuschheit. Paderborn. Bonifacius-Drück., 8°, 471 p., 42 m.

Baciocchi de Peon M. — L'educazione del carattere : corso di psicologia applicata. Firenze, Tip. Giuntina. 1921, 16°, XVII-460 p.

Arnaud d'Agnel (abbé) et Dr d'Espiney. — Direction de conscience. Psychothérapie des troubles nerveux. Paris, Téqui, 16°, 480 p.

Tauro G. — Il silenzio e l'educazione dello spirito. Roma, Albrighi. 16°, 368 p., 12 l.

Thamiry E. — De l'influence. Etude psychologique, métaphysique, pédagogique. Paris, Beauchesne, 8°, 368 p., 16 fr.

Peillaube E. — Dispersion de la vie intérieure et médication psychologique. — *R. de Philosophie*, 1922, 113-138.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

[Waffelaert] Mgr GJ. — Analecta ascetica et mystica : Manuductio ad contemplationem SS. Trinitatis et Verbi Incarnati. — *Collat. Brugens.* 22, 1-16.

« ... Attendatur .. nos hic... loqui de contemplatione activa seu acquisita, ea tamen quoque supernaturali ex gratia ordinaria... Neque... haec adversatur superiori gradui contemplationis infusae, sed contra conducit ad illam, si ita Deo placuerit. »

Joret D. OP. — L'extase. — *Vie spirit.*, 6, 42-62 ; 81-99.

1) La charité nous tire peu à peu hors de nous-mêmes pour nous donner à Dieu et nous transformer en lui : c'est l'extase spirituelle. 2) « Quelquefois, dit S. Thomas, la contemplation produite par les dons d'intelligence ou de sagesse a pour conséquence d'arracher l'âme aux opérations des sens » : c'est l'extase corporelle.

Carro VD. — La naturaleza de la gracia y el realismo místico. — *Ciencia Tomista*, mai 1922, 362-375.

Pradines M. — L'association des idées et l'origine des idées mystiques.— *R. d'Histoire et de Philos. Religieus.* (Strasbourg), 2, 26-45.

Seeberg E. — Zur Frage der Mystik. Leipzig, Deichert, 46 p., 9 m.

Estève A. OMI. — Les révélations privées : Leurs diverses formes, leur utilité. — *Regnabit*, 3, 7-16 ; 84 95.

Claus A. — Dämonen und Himmelsboten als geistige Führer der Menschheit. Pfullingen, Baum, 1921, 49 p., 5 m. 60.

Oesterreich TK. — Die Besessenheit. Langensalza, Wendt, 1921, VII-403 p., 52 m.

Voir aussi : p. 335, de Chastonay.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Rojo C. — La oración mental : Representación de los misterios. — *Vida sobrenat.* 3, 348-353.

Hook K. — Die geistliche Trockenheit. Ratschläge für Seelen die das Gebet lieben. Kevelaer, Butzon, 32°, 35 p., 2 m. 50.

Panades M. CMF. — El estudio de la Sagra Escritura según los Santos Padres. Madrid, Illustración del Clero, 1921, 12°, XVI-298 p.

Plusieurs chapitres sur la place qui revient à la Sainte Ecriture dans la vie spirituelle.

Brander. — Stimmen aus dem Jesuitenorden über den Wandel vor Gott. — *Theolog. prakt. Quartalschr.* (Linz), 75, 263-275.

Legraud A. — De examine conscientiae generali. — *Collat. Brug.* 22, 56-60.

Legrand A. — De lectione spirituali : quid, quomodo legendum. — *Coll. Brug.* 22, 150-155.

Nadal V. — La dirección espiritual de los fieles. — *Revista ecclesiast.* (Valladolid), 26-1, 305-307 ; 329-334 ; 359-363 (à suivre).

Série d'articles : qui doit donner la direction ? qui doit la recevoir ? sur quoi doit-elle porter ? quelle méthode suivre ?

Lebreton J. — Le pain de Vie. — *Messager du Cœur de J.* 97, 234-243 ; 435-440.

Claeys-Bouuaert M. — L'effort personnel et la grâce du sacrement de pénitence. — *Nouv. R. Théolog.* 49, 185-203.

Doncœur P. — Le caractère simplificateur de la piété liturgique. — *Etudes*, 171, 690-705.

Ryelandt I. OSB. — Le respect dû à la sainte Messe. — *R. liturgique et monast.*, 7, 141-147 (à suivre).

Gorce D. — Sens profond et joies du « Solemne ieiunium ». — *Questions liturgiques*, mars 1922, 22-34.

Place et harmonies du grand jeûne du Carême dans la vie liturgique et dans la vie spirituelle.

Gerest RG. O. — La vie spirituelle et l'action surnaturelle d'après l'enseignement des mystères du Rosaire. Paris, Téqui, 16°, XX-196 p., 3 fr. 50.

Voir aussi : p. 334, Congrès de Bruxelles.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Kerby WJ. — Leisure in clerical life. — *Ecclesiastical Review*, 66, 331-343.

Heggeney K. SJ. — Recollectio. Monatliche Geisteserneuerung für Priester und Ordensleute. Kevelaer, Butzon, 24°, 64, 10 m.

Glogger P. OSB. — « Gottgeweiht im Laienkleid » : Gedanken und Ratschläge zur Tertiaren und Oblatenbewegung. — *Benedikt. Monatschr.* 4, 177-189.

Voir aussi : p. 337, Gorla, Videmari, Perbal, Delbrel.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Knor J. — **Paulinische** Sentenzen. Limburg, Steffen, 12°, 156 p., 10 m.

Mason AJ. — Fifty homilies of **Macarius**. London, S. P. C. K., II-315 p., 15 sh.

Grabmann M. — **Ps. Dionysius** Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des M. A. — *Festgabe A. Ehrhard*, Bonn, Schröder, p. 180-199.

Dionigi Areopagita (S.). — La Gherarchia celeste. Primo volgarizzamento italiano. Firenze, Giannini, 1921, 12°, 116 p., 7 l.

Faldati U. — Liriche mistiche di S. **Gregorio di Nareg.** — *Bessarione*, 26, 144-148.

Wilmart A. OSB. — **Recueil** des discours de **Serlon. abbé de Savigni.** — *R. Mabillon*, janvier 1922, 26-39.

Catalogue des Sermons de Serlon et texte de l'un deux sur la *lectio*.

de Ganay MC. — Recueil de prières pour les besoins usuels de la vie chrétienne, empruntées aux Saints et écrivains de l'ordre de S. Dominique. Paris, de Gigord, 18°, XIV-245 p.

Raymond de Capoue (Bx). — Vie de **Ste Catherine de Sienne.** Trad. du P. **Hugueny**. Paris, Lethielleux, 8°, XII-498 p., 9 fr.

Bernhart J. — **Meister Eckhart** : Reden und Unterweisungen. Uebertr. und eingeleitet München, Beck, VI-93 p., 18 m.

Taulero J. — Las Instituciones divinas y otros tratados. Introd. del P. **Getino** OP. — Madrid, Bibliot. Domenicana, LVI-264 p., 5 pes.

Karrer O. — **Hl. Ignatius von Loyola.** Geistliche Briefe und Unterweisungen, gesammelt und übertragen. Freiburg Br., Herder, 12°, VIII-298 p., 42 m.

Weinhandl F. — Ignatius von Loyola : Die Geistliche Uebungen, eingel. und übertr. München, Recht, 1921, 8°, 193 p., 32 m.

Silverio de Sa Teresa CD. — Una cuarta inedita de **Sa Teresa** y un cuadro. — *Monte Carmelo*, 23, 126-132.

Lettre du 14 juillet 1577 à Roque de Huerta, d'après l'autographe.

X. — Prière dévote au Crucifix, pour s'exciter à la Contrition. — *Regnabit*, 2, 496-499.

Extraite de la « Pratique de l'amour de Dieu », Douay, 1715. [C'est le traité du P. V. Huby étudié par le P. Bainvel, R. A. M., 1, p. 243 et 251]

Dudon P. — Un vieux livre sur la Communion fréquente (1681). — *Messager du Cœur de J.*, 97, 229-233.

Du bon et fréquent usage de la Communion, par le Conseiller Pierre Grenier, Bordeaux, 1681.

Voir aussi : p. 339, S. Ignace, Bx. Lefèvre, Vogt.

II. — Documents.

Sparaccio DM. — Vita di S. Bonaventura, dottore Serafico. Roma, Union. Arti graf. Abruz. 8°, 326 p.

Goyau G. — Figurines franciscaines. Paris, Laurens, 8°, 160 p.

Beaufreton M. — Les trois étapes de Ste Marguerite de Cortone. — *Vie franciscaine*, 1, 274 ss., 305 ss.

Martin R. OP. — La vie mystique de Ste Catherine de Sienne. — Buxelles, *Etudes relig.*, n. 32, 1921, 32 p.

Strohl H. — L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Paris, Istra, 8°, 174 p.

Weiweiler H. — Der Jesuitenorden. Sein Werden und Wollen. Berlin, Germania, 104 p., 12 m. 50.

Dahmen N. SJ. — L'esprit d'initiative chez S. Jean Berchmans. Bruxelles, *Etudes rel.* n. 46, 1921, 32 p.

Dedouvres L. — Le P. Joseph..., Directeur de sa mère. — *Etudes francisc.*, 34, 100-120.

Extraits des lettres de direction du P. J.

Bremond H. — Un cas de conscience : Marie de l'Incarnation et son fils. — *Bulletin de Litt. Eccl.* (Toulouse), 1922, 81-98.

Segmüller F. OSB. — Leben der Sel. Johanna Maria Bonomo OSB. Graz, Styria, 8°, 212 p., 40 m.

Nicol P. — Une mystique bretonne au dix-huitième siècle, Madeleine Morice. Préface de A. Saudreau. Paris, Beauchesne, 8°, VIII-512 p., 10 fr.

Pichler A. CSSR. — Alphons von Liguori. Regensburg, Kösel-Pustet, 8°, IV-384 p., 36 m.

De Meulemeester M. — Les Rédemptoristines : leur vie, leur histoire, leur opportunité. — Bruxelles, van den Acker, 1921, 8°, 95 p., 1 fr. 50.

Valle P. Sales. — Vita del servo di Dio Andrea Beltrami, sac. sales. Torino, Soc. edit. Internaz., 1921, 8°, 12 l.

— Mère Marie de Jésus, prieure du Carmel de Paray-le-Monial. — Paray, 8°, 492 p., 12 fr.

— Vie et journal spirituel d'une religieuse réparatrice (**Sophie de Claye**, en religion M. Marie de N.-D. de Maylis). Préf. du **P. Y. de la Brière**. Paris, de Gigord, 16°, 247 p.

Balthasar N. — Une fleur franciscaine : Vie de **Mère Elisabeth**. Louvain, Nova et Vetera, 12°, 100 p.

de Grandmaison L. — Le **Sadhu Sundar Singh** et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique. — *Recherches de Sc. Relig.*, 13, 1-29.

Voir aussi : p. 341, **Kempf, Thibaut, Karrer.**

III. — TRAVAUX.

Hempel J. — Gebet und Frömmigkeit im **A. T.** Göttingen, Vandenhöck, 46 p., 8 m.

Weinel H. — Die Hauptrichtungen der Frömmigkeit des Abendlandes und das **N. T.** Jena, Fischer, 1921, 27 p., 5 m.

Bréhier E. — La philosophie de **Plotin**. — *Revue des Cours et Conf.*, 1922, 293-298 ; 399-407 ; 537-544 ; 758-772.

Heinemann F. — Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwickelung und sein System. Leipzig, Meiner, 1921, XIII-318 p., 65 m.

Leisegang H. — Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synopt. Evangelien aus der griech. Mystik. Leipzig, Hinrichs, 4°, 150 p., 48 m.

Sempé L. SJ. — Les origines de la Vie religieuse. — *Messager du Cœur de J.*, 97, 301-310 ; 359-373.

Lefort T. — La règle de **S. Pachôme** (Etude d'approche). — *Museon*, 35, 1921, n. 1.

Hengstenberg W. — Pachomiana. — *Festgabe A. Ehrhart*, Bonn, Schröder, p. 228-252.

Albers B. OSB. — Der Geist des **Hl Benedikt** in seinem Wesen und seinem Grundzügen. 2te Aufl. Freiburg Br., Herder, 1921, 8°, VIII-212 p., 13 m.

Maas P. — Aus der Poesie des Mystikers **Symeon**. — *Festgabe A. Ehrhart*, p. 328-341.

Browe P. — Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit.— *Theolog. Quartalschr.*, 1921, 22-54; 133-156.

Gasquet (Card. FA.) — Monastic Life in the Middle Ages. London, Bell, 8°, 349 p., 8 s. 6.

Ryelandt I. OSB. — Notes sur l'ascétisme bénédictin au M. A. — *R. liturg. et monast.*, 7, 167-173.

Weber P. — Der Geist des **Hl. Bernard**. Darstellung der Wege zur Liebe Gottes. Kevelaer Butzon, 12°, 150 p., 21.

Martin R OP. — La psychologie de S. Bernard. Bruxelles. *Etudes religieuses*, n. 52. 32 p.

Maritain J. — **Ste Gertrude**. — *R. des Jeunes*, 32, 143-156.

Thurston H. SJ. — The transition period of catholic mysticism. (Sur **Marie d'Oignies**). — *Month.*, 139, 526-537.

Hilarin de Lucerne OMC. — **S François et l'Evangile**. — *Etudes francisc.*, 34. 211-231.

« ... Le retour à l'Evangile apparait aux yeux des témoins comme le grand exploit accompli par S. François... Il reçoit la parole de Dieu, l'entend selon ce qu'elle sonne et l'accomplit à la lettre, à moins d'en être empêché par les circonstances. L'Evangile, il le vivait aux yeux du monde avec une touchante simplicité et une héroïque intransigeance. Tel fut le secret de l'extraordinaire influence qu'il exerça ».

Grabmann M. — Die Idee des Leben in der Theologie des **Hl. Thomas**. Paderborn, Schöningh, 107 p., 10 m.

Symphorien de Mons OMC. — L'influence spirituelle de **S. Bonaventure** et l'Imitation de **J.-C.** — *Etudes francisc.*, 34, 23-64; 158-194.

La voie illuminative : 2e et 4e livres de l'Imitation.

Oliger O. OM. — Le *Meditationes Vitae Christi* del Ps. Bonaventura. (Note critiche). — *Studi francescani*, 7 (1921), 143-184 ; 8, 18-47.

Auteur (Jean de Caulibus, fin treizième ou début quatorzième siècle), — sources, influence.

Ciro da Pesaro OM. — Il **Clareno**. Macerata, Tip. Commerciale, 1921, 8°, CXII-444 p.

Plaidoyer en faveur d'Ange Clareno.

Perito M. — **Sa Caterina da Siena** : il pensiero e l'insegnamento. Roma, Ferrari, 1921 ; 12°. VIII-201 p., 5 l.

de Hornstein X. — Le Bx **Henri Suso** Problèmes biographiques ; problèmes littéraires. — *R. Thomiste*, 27, 3-41 (à suivre).

von Redern H. — Der Gottesfreund **Johannes Tauler** und die Freunde Gottes im 14. Jahrh. Schwerin, Bahn, 96 p., 6 m.

van Mierlo J. SJ. — **Hadewijch** en de Ketterin Blommardine. — *Tijdschr. Nederl. Taal en Letterk.*, 40, 1921, 45-64.

Dolezich G. — Das religiöse Erlebnis in der Schriften des Mystikers **Joh. v. Ruysbroeck**. — *Theolog. und Glaube*, 1921, 340-355.

Hagen P. — — Das Buch von der Nachfolge Christi und **Thomas v. Kempen**. — *Zeitschr. Deutsch. Altert.* 59, 23-35.

Boehmer H — **Loyola** und die deutsche Mystik. Leipzig, Teubner, 1921, 43 p., 3 m.

Bayle C. SJ. — El espíritu de **Sta Teresa** y el de San Ignacio. — *Razón y Fe*, 62, 421-434 ; 63, 5-21.

Walsh T. — Teresian Poets. — *Catholic World*, 115, 22-29.

Marcelo del Niño Jesus CD. — El psicologismo de Sta Teresa de Jesus. — *Monte Carmelo*, 23, 133-138; 187-192 ; 217-223.

Thamiry E. — La méthode d'influence de S. **François de Sales**. Paris, Beauchesne, 8°, 150 p., 6 fr.

Lebrun C. Eud. — Le Bx. **Jean Eudes** et le livret de Dijon. — *Regnabit*, 3, 25-32.

Montre l'influence du Bx Eudes sur la rédaction du livret de la sœur Joly.

Voir aussi : p. 301, Bremond.

Le Gérant : A. SOUCASSE

CONSTITUTION APOSTOLIQUE

S. Ignace de Loyola est déclaré céleste patron des Exercices spirituels

---

PIUS EPISCOPUS

Servus servorum Dei
Ad perpetuam rei memoriam.

Summorum Pontificum haec fuit semper praecipua cura ut quae ad pietatem vitaeque christianae perfectionem magnopere conducerent, ea summis laudibus commendarent, validisque incitamentis promoverent. Iam vero inter varia eiusmodi adiumenta insignem sibi locum vindicant ea quae S. Ignatius divino quodam instinctu in Ecclesiam invexit Exercitia Spiritualia. Quamquam enim, quae Dei miserentis est benignitas, numquam defuerunt qui res caelestes penitus perspectas Christi fidilibus contemplandas apte proponerent, tamen Ignatius primus libello, quem composuit cum litterarum etiamtum plane rudis esset, quemque Exercitia spiritualia *ipse inscripsit, rationem quamdam et viam peculiarem peragendi spirituales secessus docere coepit, qua ad peccata detestanda vitamque, D. N. Iesu Christi exemplo, sancte disponendam fideles mirifice iuvarentur.*

Cuius ignatianae methodi virtute factum est, ut summa horum Exercitiorum utilitas, quemadmodum decessor Noster praeclarae memoriae Leo XIII affirmavit, comprobare-

tur « trium iam saeculorum experimento... omniumque virorum testimonio qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum maxime per idem tempus floruerunt (1)». *Praeter tot tamque illustres sanctimonia viros vel ex ipsa ignatiana familia, qui omnem virtutis rationem ab hoc veluti fonte se mutuatos esse dissertissime sunt professi, duo illa Ecclesiae lumina commemorare libet e clero saeculari : S. Franciscum Salesium et S. Carolum Borromaeum. Franciscus enim ut se ad episcopalem consecrationem rite compararet, ignatianis Exercitiis studiose vacavit, in iisque eam vivendi rationem sibi ordinavit, quam semper deinceps tenuit secundum reformationis vitae principia in libello S. Ignatii tradita. Carolus autem Borromaeus, ut fel. rec. decessor Noster Pius X ostendit* (2), *et Nosmet ipsi ante summum Pontificatum editis historiae monumentis demonstravimus, horum Exercitiorum in se vim expertus, quibus ad vitam perfectiorem impulsus erat, eorumdem usum in clerum populumque divulgavit. Ex addictis vero religiosae disciplinae sanctis viris feminisque satis est exempli causa nominare illam allissimae contemplationis magistram Theresiam et seraphici Patriarchae filium Leonardum a Portu Mauritio, qui quidem tanti faciebat S. Ignatii libellum, ut omnino eius methodum in animabus Deo lucrandis se sequi confessus sit.*

Romani igitur Pontifices hunc parvae quidem molis sed « admirabilem librum (3) *» cum iam inde a prima eius editione sollemniter approbarint, laudibus extulerint, Apostolica auctoritate communierint, deinceps eius usum, tum sanctis indulgentiae muneribus cumulando, tum novis subinde praeconiis honestando, suadere non destiterunt.*

Itaque Nos, persuasum habentes temporum nostrorum

(1) Ep. *Ignatianae commentationes* ad P. Lud. Martin, Praep., Gen. Soc. Iesu.

(2) Litt. Encycl. *Editae saepe*.

(3) Benedictus XIV in Litt. Apost. *Quantum secessus*.

mala inde maximam partem originem ducere, quod iam non sit qui recogitet corde (1) *; comperto autem Exercitia Spiritualia secundum S. Ignatii disciplinam peracta valere plurimum ad infringendas perarduas difficultates, quibus humana societas nunc passim conflictatur ; exploratoque laetam virtutum segetem, sicut olim ita hodie, in sacris secessibus maturescere, cum inter religiosas familias sacerdotesque saeculares, tum inter laicos et quod nostra praesertim aetate mentione singulari dignum est inter ipsos opifices ; summopere exoptamus, ut usus horum Exercitiorum Spiritualium latius in dies diffundatur et illa pietatis domicilia, quo vel mensem integrum vel octo aut, si id fieri nequit, pauciores dies seceditur, tanquam ad perfectae vitae christianae palaestram, frequentiora usque exsistant ac floreant.*

Quod cum a Deo pro Nostra dominici gregis caritate precemur, Sacrorum Antistitum universi fere orbis catholici ex utroque ritu flagrantissimis studiis votisque satisfacientes atque etiam hoc tempore, in quod feliciter tum anni saecularis tertii a Sanctorum honoribus Ignatio tributis, tum quarti ab huius aurei libelli confectione solemnia incidunt, cupientes Ipsi Nostri in S. Patriarcham grati animi non dubiam significationem dare, proposito Nobis exemplo Nostrorum Decessorum qui alios aliis Institutis Praestites Tutelares attribuerunt, adhibitis in consilium venerabilibus Fratribus S. R. E. Cardinalibus Sacrorum Rituum Congregationi praepositis, auctoritate Nostra Apostolica, S. Ignatium de Loyola omnium Exercitiorum Spiritualium ideoque institutorum, sodalitiorum, coetuum cuiusvis generis, iis qui Exercitia Spiritualia obeunt, operam studiumque navantium, Patronum Caelestem declaramus, constituimus, renuntiamus.

Decernimus vero has litteras Nostras firmas, validas et efficaces esse semperque fore, suosque plenarios et integros

(1) Ier. XII 11.

effectus sortiri et obtinere, contrariis non obstantibus quibuslibet.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo vigesimo secundo, die vigesima quinta mensis iulii, Pontificatus Nostri anno primo.

✠ A. Card. Vico, *Ep. Portuen. et S. Rufinae S. R. C. Praefectus.*

O. Card. Cagiano, *S. R. E. Cancellarius.*

Raphael Virili, *Protonotarius Apostolicus.*

Leopoldus Capitani, *Subst Reg. ex spec. deleg.*

LA SPIRITUALITÉ DES EXERCICES

La Constitution apostolique par laquelle Pie XI proclame solennellement S. Ignace de Loyola patron des *Exercices spirituels* offre l'occasion naturelle de revenir sur le livre auquel est empruntée cette expression qui, dans le document pontifical, désigne l'œuvre générale des Retraites. Sans entrer dans le détail ni chercher à être complet, je voudrais rappeler quelques-uns des traits qui caractérisent sa spiritualité, et en souligner certains aspects, parfois insuffisamment remarqués (1).

Le livre des Exercices est avant tout, on le sait, le fruit de l'expérience personnelle du saint converti. Les précieuses notes dictées au P. Gonzalez de Camara par S. Ignace et récemment traduites en français (2) en éclairent excellemment la genèse. Attentif à ce qui se passait en son âme, depuis le moment de sa conversion à Loyola, livré en grande partie à lui-même, le plus souvent sans guide autorisé, parmi les crises intérieures les plus violentes ou les plus substiles, amèrement instruit par ses déboires dans le discernement des esprits, en même temps que divinement éclairé par des interventions surnaturelles fréquentes, Ignace acquit en peu de temps une expé-

(1) On pourra sur le même sujet consulter A. Brou. La Spiritualité de S. Ignace, Paris, 1914 ; L. de Grandmaison, Chronique consacrée à l'édition critique des *Exercices (Monumenta Historica Societatis Iesu)*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 391 et suiv.

(2) Voir *Le livre du Pèlerin* et ce qui en est dit dans la chronique de la R. A. M., 1922 p. 339-340.

rience approfondie des voies de Dieu et des meilleures manières d'aller à lui. Il se mit dès lors à noter ses réflexions et le résultat de ses observations en les complétant par ses lectures, surtout par ce que lui suggérait l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il en dégageait quelques directions pratiques dont il s'essaya bientôt à expérimenter aussi sur autrui l'efficaeité. Assez vite se forma ainsi le noyau des *Exercices Spirituels*, complété plus tard par quelques règles, comme celles sur l'orthodoxie et par le détail des sujets de méditation tirés de la vie du Christ.

Telle est le premier caractère du livre des *Exercices* et de la spiritualité qui s'y manifeste. Elle est avant tout le fruit de l'expérience personnelle. Inutile d'y chercher quoi que ce soit qui rappellerait un manuel quelconque d'ascétisme, un exposé didactique et complet tel que celui de Rodriguez. Ce sont des notations suggérées par l'expérience et confirmées par elle, comme particulièrement utiles pour l'œuvre de salut. Cependant il serait inexact d'y voir un recueil factice analogue à ces assemblages de pensées unies seulement par leur présence commune sur une même page et sans aucun lien entre elles. Les *Exercices spirituels* sont justement célèbres, au contraire, pour la maîtrise avec laquelle le génie de leur auteur a su faire converger vers un même but tant de moyens disparates, pour la vivante unité qui coordonne tous leurs développements. Plus on les étudie, plus on est frappé de ce second caractère, de l'efficacité avec laquelle le dessein nettement déterminé dès le début est conduit à son achèvement. A ne les envisager que par leur côté humain, on peut dire que c'est là un des secrets de leur puissance d'action. Conscience claire de l'œuvre à accomplir, choix des moyens les plus appropriés, ordonnance progressive de l'exécution : tout concourt à mettre à la disposition de la grâce divine un instrument docile, intelligent, actif, à assurer la coopération énergique et généreuse, condition essentielle du suc-

cès. Ignace, sous sa direction, conduit le pécheur des bas-fonds de sa misère aux plus hauts sommets de la perfection chrétienne, par une tactique dont l'excellence se manifeste surtout dans les exercices de trente jours, mais qui ne laisse pas au cours des retraites plus réduites, organisées selon son esprit, de seconder puissamment l'homme dans ses efforts vers le bien et d'utiliser, sans en rien laisser perdre, les ressources diverses qu'il trouve en lui et autour de lui.

Seules la pratique fréquente et l'étude approfondie des *Exercices* permettent de se rendre compte des richesses ainsi accumulées. Cette méthode pour ordonner sa vie, selon la volonté de Dieu, par la domination des affections désordonnées, s'accompagne de multiples instructions spirituelles qui, en dehors de tout plan didactique, offrent de nombreux éléments intéressant tous les domaines de la spiritualité. Quelle abondance de méthodes pour prier et quel secours pour mieux pratiquer soit la prière vocale soit l'oraison mentale ! Il n'y a pas moins de six manières de méditer différentes, décrites et laissées à la préférence de chacun : les trois manières de prier proprement dites, l'exercice des trois puissances, la contemplation et l'application de sens. Les examens s'y ajoutent, avec pour chacun de ces exercices, le détail des actes qu'il comporte et des additions qui le rendront plus fructueux. Les méthodes pour l'élection dépassent singulièrement le cadre où elles sont présentées et peuvent, pour qui se les est rendues familières, être d'un usage quotidien quand il s'agit de décisions grandes ou petites à prendre, en s'inspirant des vues surnaturelles qui dominent toute vie chrétienne. Une série d'autres règles aident à dégager les principes qui doivent ordonner notre activité matérielle ou spirituelle dans toutes les circonstances de la vie.

Quelle richesse de psychologie naturelle et surnaturelle dans les règles pour le discernement des esprits ! En quelques lignes quels aperçus lumineux sur ce qui

se passe dans les âmes et combien au directeur novice ces remarques peuvent épargner de tâtonnements, de méprises, d'erreurs ou d'illusions ! Si le retraitant apprend à mieux lire dans son âme, le directeur, lui, s'en trouve s'ingulièrement éclairé et réconforté. Sa propre expérience se rassure, appuyée sur l'expérience de S. Ignace et il ne tient qu'à lui de s'assurer une attitude à la fois prudente et ferme, en fécondant par la réflexion personnelle les suggestions si opportunes et si avisées qui lui sont présentées. De même pour les règles d'orthodoxie. On s'y confirme dans l'attachement absolu à l'Eglise, la confiance en elle, l'enthousiasme pour sa cause, mais aussi dans cette modération et cette largeur d'esprit qui ne sacrifie pas le principal à l'accessoire, a horreur de l'esprit de chapelle et des engouements irréfléchis, sait pratiquer avec l'*in necessariis unitas*, l'*in dubiis libertas* et l'*in omnibus caritas*. Il n'est pas jusqu'aux annotations et aux additions qui, avec leur but très précis, ne comportent des enseignements précieux et d'une portée générale pour quiconque sait réfléchir. Cette spiritualité pratiquée avec intensité et réflexion au cours des *Exercices*, vaut la lecture de bien des livres par la plénitude de ses enseignements, avec cette supériorité que donne la vie sur l'abstraction et l'expérience personnelle, couronnée de succès, sur la connaissance théorique, non encore éprouvée au contact des réalités.

Cette spiritualité si féconde, cette méthode si efficace et si riche en enseignements ou en applications se présente en outre avec un caractère de simplicité, de souplesse, de liberté, souvent méconnu. Volontiers on parle à ce propos de mécanisme rigide, de spiritualité compliquée, d'atteinte à la spontanéité légitime des âmes. Il est possible que tel ou tel commentateur ait donné réellement prise à ce reproche et que, dans l'explication des méthodes ignatiennes, certains auteurs, s'inspirant de leurs tendances propres, aient compliqué à plaisir les indications données par les *Exercices*,

Mais si l'on se reporte à leur texte et si l'on prétend les juger objectivement et non pas tels qu'ils ont pu être parfois ou déformés ou mal compris, — ces critiques viennent surtout d'hommes qui n'en ont pas la pratique assidue et ne les jugent que par le dehors, — il sera difficile de leur contester cet avantage.

Il s'affirme dès les premières pages et se maintient tout au cours du petit livre. Même les minuties, auxquelles S. Ignace descend parfois, ayant leur raison d'être dans un principe élevé qui les justifie, contribuent à maintenir l'âme dans la liberté intérieure et la mettent à l'aise au lieu de l'étriquer. En fait, S. Ignace est généralement très sobre dans ses indications. Certains auteurs lui ont fait le plus grand tort en surchargeant ses méthodes de divisions et de subdivisions qui ne sauraient représenter sa pensée authentique, étrangères qu'elles sont aux *Exercices*. Le plus souvent, Ignace se contente de poser les principes, d'énoncer brièvement, mais pleinement une direction, pratiquant le premier la règle d'or, selon laquelle le directeur ne doit pas surcharger, gaver, pourrait-on dire, l'âme de son retraitant, mais amorcer seulement et stimuler son activité. Cela se vérifie notamment pour la méthode de méditation, sujet principal des critiques ici réfutées. A moins de supprimer complètement toute méthode, on peut dire qu'il n'en est aucune qui surpasse la sienne en simplicité. Elle se réduit à rappeler les démarches fondamentales de quiconque se livre à la réflexion en priant. Qu'on parcoure les diverses étapes par lesquelles S. Ignace fait passer le retraitant et que l'on signale celle qui est inutile ou compliquée. Au début, — quand on n'est point à l'église, c'est-à-dire déjà en la présence de Dieu et dans l'attitude de la prière, — un arrêt de la durée d'un *Pater noster* pour que l'âme se recueille, fasse le silence extérieur et intérieur, se prépare à paraître devant Dieu avec le respect voulu, respect dont témoigne extérieurement un court acte d'humiliation devant Lui. Vient ensuite l'oraison préparatoire fixant le caractère

surnaturel et religieux de l'acte à accomplir en orientant toute l'activité humaine durant la méditation, vers l'unique bon plaisir divin. Puis rapidement la construction de lieu destinée à retenir plus facilement l'imagination en lui offrant un cadre précis où évoluer et auquel, tentée de divaguer, elle puisse plus facilement revenir; la grâce à demander, précisée par chacun d'après le but même de la méditation : dès l'abord, elle oriente elle aussi les facultés supérieures en leur indiquant où doit se porter leur effort pour devenir pleinement fructueux. Dans la méthode de contemplation, S. Ignace fait précéder ces deux derniers préliminaires d'un bref rappel du sujet évangélique à méditer, afin de placer aussitôt l'âme tout entière dans la perspective de la scène à étudier et de lui alléger le travail du ressouvenir. Telle est la préparation immédiate aussi simple que féconde, mettant l'âme dans les meilleures dispositions pour « trouver ce qu'elle cherche » et ne point perdre son temps en des digressions ou des tâtonnements, aussi distrayants qu'inutiles. Elle peut ainsi aborder immédiatement la pensée à méditer, la scène à contempler, la prière à égrener, selon les diverses méthodes proposées au libre choix du retraitant.

Ces méthodes à leur tour c'est avec la même simplicité et la même souplesse qu'elles sont proposées. Trouve-t-on dans S. Ignace une énumération quelconque des actes particuliers à poser, une série de vertus sur lesquelles doit se porter successivement l'attention et la ferveur de celui qui médite? Adoration, reconnaissance, humiliation ferme propos, etc? Nullement. La spiritualité ignatienne est beaucoup moins rigide. Elle rappelle uniquement l'essentiel et, pour le reste, laisse à chacun le soin de le déterminer selon la grâce qu'il reçoit et ses propres dispositions. Or l'essentiel, pour la méthode de méditation, c'est l'exercice des trois puissances : mémoire, intelligence, volonté libre. Impossible de réduire davantage. L'acte complexe par lequel, partant d'un sujet donné, par exemple de la pensée du péché, on se met dans l'état d'âme qu'il requiert, peut-il être

analysé en moins d'éléments? Comment voir une complication dans le signalement des traits que toute analyse, même superficielle, décèle nécessairement? S. Ignace n'entend pas quand il décrit cette méthode faire une découverte. Il attire seulement l'attention sur ce qui doit se faire. Le plus étrange est le contresens par lequel ceux qui n'ont pas l'habitude des *Exercices* se méprennent si souvent sur la signification vraie de cette description. Ils s'imaginent que l'exercice des trois puissances doit être successif et non simultané. Oubliant que les rouages d'un organisme ne doivent point être considérés à part, quand la machine est démontée, mais ensemble dans leur coopération au même mouvement, en tant que s'articulant les uns aux autres et se portant mutuellement secours en vue de l'effet commun, ils dénoncent le caractère artificiel de cet exercice. Il fallait d'abord le comprendre. Ignace est bien obligé, faisant l'énumération des actes requis par la méditation, de signaler à part l'exercice de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté, tout comme pour la contemplation, il mentionne successivement l'étude des personnes, des paroles, des actions. Mais n'indique-t-il pas assez clairement sa pensée dans les exemples qu'il donne soit au cours des *Exercices*, soit à la fin, dans ce catalogue de sujets de méditation qu'il y annexe sous le titre *De mysteriis vitae Christi*? Ne comportent-t-ils pas l'usage simultané de toutes les considérations que l'analyse a dû présenter séparément afin de mieux faire connaître les éléments propres de chaque méthode ? C'est exactement le procédé usité autrefois dans nos vieux traités de rhétorique, si précieux pour former à l'art de la composition : on analysait les divers éléments de l'invention, de la disposition, de l'élocution, sans prétendre pour cela nier l'unité vivante du style et la nécessité, dans le travail de la composition, de les fondre harmonieusement.

Dans l'application de ces méthodes, on retrouvera chez S. Ignace la même largeur de vues, méconnue parfois des

commentateurs eux-mêmes, seuls responsables de certaines exagérations justement critiquées. Si le but est pleinement mis en relief dès le titre « Exercices spirituels pour se vaincre », avec l'importance prépondérante donnée à l'action sur la volonté, s'il n'est jamais perdu de vue, au cours des *Exercices*, il n'en est pas moins vrai qu'une grande latitude est laissée au retraitant pour la manière d'y travailler. Au long de la méditation, S. Ignace lui assure une liberté absolue. Ce n'est pas lui qui prescrit de ne point s'attarder aux réflexions et de les considérer seulement comme une amorce pour enflammer la volonté. Cette pensée, souvent développée par les commentateurs et les auteurs ascétiques, ne se trouve pas exprimée dans les *Exercices* et ne répond qu'imparfaitement à leur programme. Le principe de S. Ignace est plus général. Il pose le sujet de méditation ou de contemplation en présence du retraitant et une fois que celui-ci en a bien pris conscience par la mémoire, il lui dit équivalemment : Appliquez-vous à en recueillir du fruit. N'ayez aucun autre souci. Attardez-vous sans crainte sur une réflexion ou une affection, aussi longtemps que vous y trouverez votre compte. « Ce n'est pas la science copieuse qui rassasie l'âme, mais de sentir et de goûter les choses à l'intime. » Dès lors si une réflexion est fructueuse, on y insistera, au besoin toute l'heure et même, dans une reprise (ces répétitions si fréquentes dans les Exercices de trente jours) on y reviendra encore, comme pour en épuiser la sève. Dans la pensée d'Ignace, le bien fait à l'intelligence compte comme celui qui a directement pour objet la volonté. Il sait en effet qu'en vertu de l'association qui les enchaîne, l'action sur l'un profite à l'autre et que le travail indirect a son efficacité indéniable. Il n'est même pas difficile de comprendre pourquoi, ainsi qu'on le verra, il s'est préoccupé de donner aux *Exercices* un caractère d'intellectualité indiscutable. C'est que toute action qui ne repose pas sur des convictions profondes risque de n'être qu'un feu de paille. Pour enraciner la volonté dans le bien,

il faut que l'intelligence lui en ait d'abord présenté d'une manière appropriée la nécessité et les avantages.

Sur l'action de la volonté, la pensée de S. Ignace se présente avec la même largeur. Contrairement encore à ce que l'on dit souvent, il n'impose nullement des résolutions particulières et n'entre point dans le détail des affections ou déterminations à prendre, selon un schéma réglé d'avance et inflexible. Sa direction est beaucoup plus sensée et accommodante. Il prescrit uniquement de chercher à tirer du fruit, selon la nature du sujet en question. Qu'il s'agisse de méditation proprement dite ou de contemplation, c'est-à-dire d'une pensée ou d'une scène évangélique, le retraitant doit se laisser activement impressionner par son sujet et travailler à en tirer le fruit correspondant. Toute initiative lui est laissée. Pourvu qu'il agisse, qu'il se travaille, qu'il ne s'endorme pas dans une passivité paresseuse ni ne se laisse aller aux distractions, il peut diriger à son gré l'emploi de son activité mentale conformément à ses préférences et à ses habitudes. Loin de vouloir faire passer chacun par le même moule et imposer à tous dans le détail les mêmes actes et les mêmes manières de voir ou de sentir, Ignace se contente d'indiquer d'un trait général, d'après le sujet, la direction commune à suivre : haine du péché, douleur, honte de l'avoir commis, imitation de Jésus-Christ. A chacun de se l'approprier, en insistant sur telle ou telle modalité qui répondra plus particulièrement à ses besoins ou à son état.

Le fait est particulièrement évident pour les trois dernières semaines consacrées à l'étude de la vie du Christ. Rien de moins étroit que l'indication donnée au troisième prélude : « Demander ce que je veux : connaître plus intimement le Sauveur fait homme par moi afin de mieux l'aimer et le suivre » dans le mystère proposé à ma contemplation. A chacun de décider la manière de comprendre cette imitation et de la poursuivre. Tel aura besoin de prendre des résolutions multiples, tel autre pourra se contenter

d'une détermination générale et un troisième trouvera avantage à se mettre seulement dans un état d'âme conforme à celui qu'évoque le mystère contemplé. S. Ignace n'entre pas dans ces détails. Sauf quand il s'agit des résolutions d'ensemble orientant toute la vie et qui constituent une disposition fondamentale se ramenant à l'un des trois degrés d'humilité, synthèse de toute la vie spirituelle, il laisse au retraitant et à son directeur le soin de fixer ces particularités et de se conduire comme l'exigent les capacités et les préférences individuelles. Toute méditation ou contemplation sera fructueuse, quel que soit le mode selon lequel le fruit sera recueilli, qui aboutit à changer l'âme, à y réprimer le désordre et à y faire régner Jésus-Christ par l'imitation de ses dispositions.

Même large compréhension en ce qui concerne les colloques, le temps de les faire et la manière de s'y adonner. Leur place est naturellement à la fin d'une considération, quand la volonté se trouve échauffée par la réflexion et mûre pour telle ou telle détermination. C'est à chacun de fixer ce moment, d'y adopter selon ses goûts l'attitude de serviteur ou d'ami, d'insister sur la demande de telle ou telle faveur. La seule chose importante c'est de faire ce colloque et d'y exprimer les sentiments qui répondent au moment présent et à la grâce que l'on souhaite obtenir. Il en est de même pour l'attitude extérieure. Si S. Ignace recommande un plus grand respect, au cours de la prière proprement dite qu'au temps de la pure réflexion, il ne prescrit aucune attitude déterminée : à genoux, debout, assis, étendu, peu importe ; il faut adopter l'attitude la plus apte à favoriser l'effet cherché, mais une fois découverte s'y tenir avec constance. De là encore le souci extrême qu'il manifeste à plusieurs reprises, de prévenir toute indiscrétion de la part du directeur. Le retraitant est directement en contact avec Dieu : il faut éviter tout ce qui gênerait ces rapports. Le seul but du directeur doit être de mettre son dirigé à même de mieux percevoir cette action divine et d'y répon-

dre plus activement et intelligemment. Donc, avant tout, la préoccupation de ne point substituer sa pensée et son action à la pensée et à l'action divines. Si bien que, au cas où il s'apercevrait que cette intervention directe de Dieu ne se manifeste point, il doit s'inquiéter, interroger, se rendre compte si le retraitant n'a point négligé de se mettre dans les conditions voulues pour qu'elle se produise. L'erreur constatée ou les mauvaises dispositions découvertes, il l'aidera à y porter remède. Œuvre de prudence et de discrétion chrétiennes, la tache du directeur ainsi comprise est singulièrement délicate. Rien ne montre mieux à quel point la méthode ignatienne est autre chose que ce mécanisme rigide et automatique à quoi certains critiques abusés la réduiraient volontiers.

Toutefois, dès que cela devient nécessaire, S. Ignace n'hésite pas à entrer dans les détails et parfois les plus minutieux. En quoi il est bien de son pays. Dans son immortel roman, Cervantès a fixé, en deux personnages qu'il a su rendre sympathiques, malgré leurs défauts, l'exagération des deux tendances opposées que présente le caractère espagnol. L'idéalisme de Don Quichotte et le pragmatisme de Sancho Pança reflètent l'un et l'autre deux qualités opposées que l'ensemble de la littérature ainsi que l'histoire et les mœurs espagnoles mettent fortement en évidence. S. Ignace, dans ses *Exercices* comme dans sa vie, en est lui aussi un exemple frappant. Il a su allier à un degré surprenant le souci des idées élevées, des vues générales, des vastes plans, embrassant volontiers l'étendue du monde à conquérir à Jésus-Christ, et celui du détail, du pratique, de la détermination précise et minutieuse des démarches à faire en vue de tel ou tel but particulier à atteindre. Cet aspect de son génie est des plus sensibles, quand on lit ses biographes, au point d'en être parfois déconcertant. A parcourir certaines anecdotes sur sa manière de gouverner à Rome et de traiter ses premiers compagnons ou ses disciples, à étudier les instructions qu'il

envoie à des particuliers ou à des maisons de son ordre, on se demande parfois comment le même homme a pu s'intéresser si fort à des minuties et d'autre part s'inspirer de vues si grandioses et si universelles. L'antinomie n'est qu'apparente : l'exemple de Napoléon le montrerait au besoin. On le voit bien dès que l'on étudie, par exemple, sa pensée sur l'obéissance religieuse. L'on n'a point de peine à allier ce qui paraît aux gens prévenus l'obéissance passive la plus absolue avec la spontanéité et l'activité propres, appliquant avec intelligence les ordres du supérieur.

C'est le même spectacle qu'offre la spiritualité des *Exercices* et de ceux où s'affirme le mieux sa solidité et sa bienfaisance. Elle satisfait l'âme par les grands horizons qu'elle lui dévoile, la met à l'aise par les principes généraux souverainement raisonnables et élevés qu'elle lui inculque mais, en même temps, la dirige efficacement vers le bien, par les indications précises qu'elle lui offre à chaque étape. L'âme peut ainsi recueillir sans crainte le double fruit espéré. D'une part elle n'est point emprisonnée par des vues trop étroites, son regard peut s'étendre sans gêne sur un vaste horizon et s'élever jusqu'au plus hautes cîmes. D'autre part elle n'éprouve point ce sentiment d'inquiétude et d'effroi que provoque parfois la vue de ces espaces immenses où l'on se sent seul. Elle est guidée, elle sait quelles démarches faire pour aller de l'avant en toute sécurité. Si le but proposé est élevé, le chemin qui y conduit est indiqué avec netteté, l'on ne risque pas de faire fausse route et l'on est stimulé, protégé contre la paresse, la nonchalance ou le découragement.

D'ailleurs, même quand il descend ainsi au détail, on remarquera que S. Ignace y apporte une double préoccupation qui corrige d'elle-même ce que trop de minutie pourrait offrir à l'âme de décourageant et de compliqué. D'abord il prend toujours soin, — on l'oublie quelquefois, — de séparer l'essentiel de l'accessoire, le *melius esse* de l'*esse simpliciter*, indication indispensable qui suppose la liberté laissée à

l'âme d'utiliser la précision dans la mesure seulement où, en fait, elle sera réellement bienfaisante. Ainsi pour les additions de l'examen particulier et généralement toutes les additions. Il est évident que si ces avis méritent considération et ne doivent pas être traités à la légère, puisqu'ils représentent l'opinion motivée de celui qui, mieux que personne, en a expérimenté l'efficacité, ils laissent cependant, dans leur usage, plus de place à l'initiative personnelle que les indications essentielles, comme les annotations où les directions d'ensemble données au sujet des *Exercices* eux-mêmes et des méthodes.

L'autre considération, dont ceux-là seuls qui ont fait à plusieurs reprises et avec attention les *Exercices*, pourront apprécier exactement le bien fondé, c'est que, même ces détails en apparence minutieux et accessoires, sont comme informés par un principe qui les fait participer, en une certaine mesure, à une théorie de valeur universelle. Ainsi le danger du formalisme, pour quiconque sait voir, est évité : l'esprit sauve la lettre, la raison de la prescription justifie la prescription elle-même en lui donnant une signification plus haute d'utilité pédagogique singulièrement opportune. Les additions concernant les diverses semaines, les remarques sur l'utilisation du bon ou du mauvais temps, de la lumière ou des ténèbres, la prescription plusieurs fois renouvelée de se borner à la matière jusqu'ici méditée, de ne pas devancer l'avenir, que rappellent-elles sinon le principe du maximun de rendement, interdisant toute déperdition de force, tout gaspillage, et celui de concentration, en vertu duquel tout doit être utilisé et organisé, jusque dans le détail, pour atteindre la fin entrevue ? La leçon abstraite serait déjà bonne à recevoir ; combien elle est plus efficace et plus persuasive, donnée sous la forme d'une remarque concrète, appliquée comme inconsciemment, par le fait de telle habitude suggérée, de telle attitude signalée comme particulièrement désirable !

Que ces habitudes soient multipliées, que ces attitudes

soient indiquées en nombre suffisant, et, à la fin de la retraite, sans même y avoir réfléchi, mais bien mieux encore s'il s'en est rendu compte, l'exercitant se sera mis en d'excellentes dispositions pour bien régler sa vie. Sans rien diminuer de son idéal, sans perdre de vue les vastes horizons qui lui ont été ouverts, il se sera discipliné, aura acquis des habitudes de maîtrise de lui-même et de réalisation qui écartent le danger du vague et du superficiel. Il ne risquera pas de prendre les aspirations pour des actes, de s'imaginer que, parce qu'il a été fortement ému au cours d'une méditation, sa volonté en a été changée d'autant et que toute difficulté pratique est désormais surmontée. Formé par la spiritualité des *Exercices*, il s'attachera à ordonner sa vie avec une précision suffisante pour que le caprice et l'inconstance n'y aient point de place, mais en même temps il saura faire prédominer l'esprit sur la lettre et modifier sans hésitation, dès que les circonstances changeront, les résolutions ou les dispositions qui ne seraient plus en harmonie avec un nouvel état de choses. Habitué à donner aux faits et aux idées leur valeur, il ne sacrifiera pas l'essentiel à l'accessoire ; il saura vivifier par une inspiration haute et large, les mesures de détail indispensables. Fidèle, mais sans servilité, à son plan de vie, il n'hésitera pas à s'en affranchir quand la charité ou le mieux être spirituel le demanderont. L'homme tout d'une pièce, rigide, borné, répétant indéfiniment le même geste mécanique, attachant de l'importance aux observances extérieures pour elles-mêmes et non en vue du but qu'elles facilitent, incapable de s'adapter aux situations nouvelles et de faire face à l'imprévu, est le contraire du retraitant selon l'esprit et le cœur de S. Ignace. Rien de plus opposé à la formation que donnent les *Exercices* et aux habitudes de vie qu'ils doivent encourager. Ils sont une école d'affranchissement, ils apprennent à être maître de soi comme des événements, dans la mesure où notre prévoyance et notre volonté peuvent avoir prise

sur eux. Ce n'est pas chez eux que se développe la mentalité de l'esclave ou de l'automate.

Certains incroyants l'ont bien compris, au point même d'exagérer ce rôle et de lui attribuer une importance unique, au détriment d'autres qualités qui ont aussi leur place et ne sauraient être négligées par qui cherche à prendre une vue d'ensemble de la spiritualité des *Exercices*. Que par là ils représentent, du point de vue humain, une œuvre de qualité supérieure : je ne songe pas à la mettre en question, au contraire. Je voudrais seulement élargir ce point de vue, et sans sortir du domaine psychologique, faire rentrer cet aspect particulier dans un ensemble qui lui assure sa véritable valeur, en dehors de toute exagération comme de tout amoindrissement. L'école des *Exercices* n'est pas seulement appréciable parce qu'elle est une école incomparable de formation pour la volonté ; elle l'est encore et en même temps parce qu'elle développe un merveilleux équilibre des facultés humaines. En donnant à l'élément surnaturel toute la considération qu'il mérite, je ne tarderai pas à le montrer, elle met quiconque veut se prêter à son action en mesure de développer harmonieusement ses aptitudes et ses possibilités naturelles. Ici encore que de malentendus et de reproches contraires ! L'un des plus étonnants pour qui est habitué à la spiritualité ignatienne et qui a cours, en particulier, dans certains milieux ecclésiastiques, c'est celui de faire une trop large part à l'imagination : la raison en est plus surprenante encore puisque c'est la place faite par S. Ignace à la construction de lieu ! A entendre ces critiques on pourrait croire que c'est là une pièce maîtresse des *Exercices* et qu'une part notable de la méditation doit y être consacrée. D'autres trouvent cette spiritualité trop intellectuelle, trop rationaliste, favorisant à l'excès la raison raisonnante et le calcul au détriment de l'enthousiasme et de l'inspiration. Plus nombreux encore sont ceux qui trouvent qu'Ignace donne trop à la volonté,

à l'effort personnel, à l'*id quod volo*, à un molinisme moral aussi inexistant que le molinisme intellectuel, tel qu'ils se le représentent, et qui ne serait, lui aussi, qu'un succédané honteux du semi-pélagianisme.

En fait, ces critiques, par leur variété même, confirment ce que j'écrivais plus haut sur le vrai caractère de la spiritualité ignatienne. Elle tend à développer harmonieusement les facultés diverses de l'homme, selon leur rôle, et à les coordonner de façon à ce qu'elles coopèrent, chacune à sa place et selon ses ressources, au bien commun. Conformément à la loi posée au *Fondement* des *Exercices*, on ne leur demande que de servir dans la mesure de leurs moyens ; on se préoccupe de neutraliser les obstacles qu'elles opposent au progrès et de les assouplir pour accroître leur capacité. De même que les sens extérieurs sont disciplinés pour l'usage de la lumière, des ténèbres, de la température, en vue de faciliter la joie ou la tristesse, qu'il y a des règles pour la tempérance et des règles pour la pénitence, qu'on forme à se maîtriser pour l'usage du boire et du manger, comme pour le repos, et qu'on avertit de choisir entre les différentes mortifications extérieures, celles qui sont plus vivement ressenties, c'est-à-dire plus efficaces, tout en présentant moins d'inconvénients pour la santé, de même on se préoccupe du silence des sens intérieurs et des émotions, pour s'interdire celles qui ne seraient pas en harmonie avec l'état d'âme voulu, pour développer au contraire celles qui peuvent le faire naître ou l'entretenir. Il n'en va pas autrement de l'imagination : S. Ignace s'en soucie seulement pour la captiver, la rendre inoffensive d'abord puis l'utiliser au service de l'intelligence et de la volonté : c'est en effet sur ces deux facultés maîtresses, celles par qui nous sommes véritablement hommes, que porte surtout son effort.

L'éducation de la volonté, telle qu'elle est donnée et favorisée dans les Exercices, est volontiers mise en lumière, partant plus connue. Je n'ai donc pas à y insister,

ayant signalé au passage certaines exagérations ou inexactitudes des amis comme des adversaires de la spiritualité ignatienne. Il est certain qu'en cette matière les *Exercices* font puissamment écho à l'enseignement évangélique. Ils inculquent la nécessité de se vaincre, en offrant une méthode excellente à l'effort humain pour coopérer à la grâce qui, seule, peut assurer le succès. Nulle part n'est mieux exposé et mieux adapté l'ensemble des moyens par lesquels on peut s'assurer la maîtrise sur soi-même, développer des habitudes heureuses, établir un déterminisme favorable au bien et tenir en sa main son âme pour en faire l'instrument docile de Dieu.

On met habituellement moins en relief l'élément intellectuel des *Exercices*, qui mérite cependant de retenir aussi l'attention et qui est justement une des conditions du succès de ce volontarisme si fortement inculqué. Lui aussi est nettement accentué dès le début des *Exercices* et nombreux seraient les textes à signaler où sa présence se manifeste. En fait, étant une méthode, les *Exercices* doivent faire une large part à l'intelligence, par la nécessité de justifier certaines dispositions et de convaincre l'exercitant de l'utilité de telle mesure ou de l'importance de telle vérité. Il est intéressant de constater chez ce réalisateur le soin qu'il prend de motiver ses décisions. Qu'il s'agisse de ses Constitutions, de ses Lettres, comme des *Exercices*, il ne se borne pas à prescrire, il raisonne ses prescriptions. Ayant le plus haut respect de l'homme et sachant que l'intelligence doit éclairer l'action, dès les premières annotations, il s'attache à justifier les mots qu'il emploie ou les leçons qu'il rappelle. Jusque dans les détails, il veut qu'avec la prescription nous connaissions aussi le motif qui la dicte afin qu'elle soit plus facilement acceptée et plus parfaitement exécutée. Telle est, en première semaine, la raison d'être de ces notes brèves sur la conscience, de ces données sur la pensée et l'action, sur la distinction des péchés véniels et des péchés mortels ou, ailleurs, des règles

sur les scrupules. Il s'agit toujours d'éclairer, de former à une vie spirituelle raisonnée qui ne soit pas le fruit de l'instinct ou du caprice, mais de l'intelligence chrétienne éclairant une volonté bien disposée.

Toutefois, il serait fâcheux d'arrêter exclusivement le regard sur ces aspects plus particulièrement humains de la spiritualité des *Exercices* et de perdre de vue un élément, moins original sans doute, mais qui n'est pas moins essentiel, je veux dire l'élément directement religieux et surnaturel. C'est une erreur commise plus d'une fois et qui a les plus graves conséquences pour l'appréciation de la spiritualité ignatienne. Il est facile en effet de la réduire à je ne sais quel moralisme, héritier du stoïcisme antique ou de l'humanisme, si l'on commence par la dépouiller de tout élément surnaturel. Mais ce n'est plus alors la spiritualité S. Ignace. L'auteur des *Exercices* a le droit de se plaindre qu'en mutilant arbitrairement son œuvre on la déforme, on la fausse, on la rend méconnaissable. Il faut examiner les systèmes en eux-mêmes, tels qu'ils se présentent à la conscience religieuse des hommes. La spiritualité des *Exercices* forme un bloc où tout est soigneusement coordonné : il n'est pas possible de détacher certains éléments comme seuls originaux. Il faut la prendre telle qu'elle est offerte concrètement au retraitant. Quiconque alors essaiera de la comprendre se convaincra sans peine que la pensée de Dieu, — « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des sçavans... Dieu de Jésus-Christ », — est vraiment la clef de voûte de l'édifice spirituel tel que prétend l'élever S. Ignace.

« Le tout de Dieu et le néant de la créature », « Dieu origine et fin suprême de toutes choses », à quoi sinon à cela revient la considération préliminaire du *Fondement*? La seule originalité de S. Ignace c'est de présenter cette vérité d'une façon concrète, avec ses conséquences pour l'organisation de la vie. Louer, révérer et servir Dieu, telle est la fin qui as-

surera en même temps le salut de l'âme ; dès lors il faut traiter les créatures comme telles, c'est-à-dire uniquement comme des moyens mis à notre disposition pour réaliser cette fin, garder à leur égard cette indifférence active qui maîtrise les sentiments naturels de désir ou d'aversion pour n'user d'elles que dans la mesure où le commande la fin. Telle est la loi de notre vie et la manière d'accomplir notre destinée. Cette fin, ce rôle de Dieu dans notre vie, la pensée de sa gloire, de sa perfection, de nos devoirs envers lui est l'inspiration continue de ces pages, qu'il s'agisse de la laideur du péché, du plan de l'incarnation ou de l'amendement et de la direction de notre vie, à fixer uniquement d'après le bon plaisir divin. Cette grande idée ne cesse d'être présente à l'horizon du retraitant jusqu'à ce qu'enfin, amené comme par une série d'échelons et de purifications en présence de cet être divin, il concentre tous ses efforts pour s'établir dans l'amour divin en rendant à son créateur le suprême hommage qu'est l'abandon total de son être à sa volonté : *Sume Domine et suscipe universam meam libertatem*. Je ne reproduirai pas ici la liste de tous les passages où est ainsi rappelée la fin suprême de l'homme et sa loi qui est l'accomplissement de la volonté divine.

S. Ignace parle en même temps du salut à accomplir : il n'y a pas à s'en étonner. C'est le contraire qui serait étrange. Pour lui comme pour l'Eglise, ce sont deux idées indivisibles : l'une appelle l'autre, le service de Dieu est le moyen d'opérer son salut. Il ne dit nulle part que cette préoccupation du salut doit avoir la première place. Toujours la volonté et la gloire de Dieu passent au premier rang. C'est assurément fausser sa pensée que de le donner à ce qu'on a pu appeler l'anthropocentrisme, comme si, d'après lui, l'homme devait d'abord penser à lui-même puis penser à Dieu. Le chemin indiqué par S. Ignace dès le début et dont il ne s'écarte jamais est celui du *Fondement* : *Dominum Deum suum laudet ac reverearur eique serviat et per haec salvet animam suam. Per haec*, le salut est

une conséquence de l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu, il n'en est pas le premier mobile, car cette attitude est dictée avant tout par les relations essentielles de l'homme avec Lui. Même si, par impossible, dans une autre hypothèse, comme serait celle de l'annihilation, le salut éternel n'existait point, l'homme serait quand même tenu à louer, révérer et servir Dieu. C'est pourquoi loin de modifier quoi que ce soit à sa pensée, la devise coutumière à S. Ignace et qui revient des centaines de fois sous sa plume dans les Constitutions : *ad maiorem Dei gloriam*, *ad maius Dei obsequium*, souligne seulement le fond même de sa spiritualité, son caractère éminemment religieux, la place première qu'il accorde avant tout à la pensée de Dieu dans la disposition de la vie.

De là, pour tirer immédiatement une conséquence notable, l'importance que les *Exercices* attachent à la prière. Loin d'être un élément accessoire et comme adventice dans la méthode ignatienne, la prière y a un rôle capital, comme dans toute spiritualité digne de ce nom. C'est avant tout sur la grâce que compte Ignace pour accomplir l'œuvre de restauration et de progrès spirituel entreprise. Or, du côté humain, c'est par la prière surtout que l'homme peut attirer sur lui la grâce de Dieu. C'est pourquoi lorsqu'il décrit, dès la première annotation, les *Exercices spirituels*, leur auteur les présente pas, comme on le dit trop souvent, à l'image des exercices militaires, mais de l'activité corporelle de la marche et de la course. L'activité spirituelle variée qu'il entend développer est avant tout une activité de prière. Elle se définit par « toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement et autres opérations spirituelles » qui seront indiquées. Même les exercices, où l'on a voulu plus particulièrement signaler avant tout une valeur de psychologie humaine, sont dans sa pensée des exercices de prière. On n'a pas le droit, par exemple, quand

il s'agit de l'examen général, de ne retenir que l'introspection de la conscience, comme acte essentiel de cet exercice tel qu'il le conçoit. Si sur cinq éléments dont il le compose, quatre sont directement des actes de prières (action de grâces, demande, repentir, ferme propos) ce n'est pas sans doute à titre de hors-d'œuvre. — il n'y en a pas dans les *Exercices*, — mais pour bien mettre en relief le rôle capital et primordial de l'action divine dans l'affaire du salut. A ceux qui tenteraient de trop humaniser son œuvre sous prétexte d'en faire saillir le caractère plus original, S. Ignace aurait le droit de dire : *Nescitis cuius spiritus estis* et de rappeler le *Nisi Dominus aedificaverit domum.*

Il n'a garde lui de méconnaître la leçon du psalmiste et perpétuellement il rappelle le rôle de l'action divine, ne serait-ce que par l'oraison préparatoire orientant toute l'activité vers le bon plaisir divin, le second (ou troisième) prélude demandant la grâce à recueillir de la méditation et ces colloques dont il rappelle de temps en temps la nécessité, pour inculquer plus directement la leçon de l'union à Dieu et de l'appel à son intervention. J'y insiste car c'est essentiel. Loin d'être je ne sais quel manuel de *self-control* à vernis chrétien, les *Exercices*, dans une admirable leçon de choses, apprennent à mettre chaque réalité à sa place : Dieu d'abord, qu'il faut servir et dont, impuissants, par nous mêmes, à remplir notre tâche, tout en ayant la lourde charge d'y satisfaire, nous devons demander le secours par une prière humble et persévérante, puis l'effort personnel, fécondé par la grâce, auquel pour assurer son efficacité on cherche à procurer les meilleures conditions de succès. La maîtrise de soi n'est donc point son but à elle-même ; elle ne s'obtient point en comptant d'abord sur les forces humaines. Elle est recherchée comme le moyen indispensable pour servir Dieu et sauver son âme. Pour y arriver, il faut non seulement le travail direct sur la volonté mais d'abord la prière et l'action surnaturelle, « toute

manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement. »

De là encore le souci d'Ignace pour instruire l'âme sur ses rapports avec Dieu, la large place qui leur est faite dans les annotations et les règles pour le discernement des esprits, la préoccupation de la rendre sensible aux touches divines, de l'orienter vers l'action souveraine de la grâce, de la disposer en un mot à suivre docilement l'impulsion venant d'en haut, qu'elle se borne aux grâces ordinaires, ou qu'elle se manifeste par l'appel à la vie mystique proprement dite, par ces grâces extraordinaires, que Dieu dispense selon son bon plaisir. Si S. Ignace a trop d'expérience pour y engager indistinctement et indiscrètement ses retraitants, il prépare néanmoins les âmes pour que tout obstacle soit supprimé le jour où il plairait à l'hôte divin d'inviter à monter plus haut, mais aussi pour que toute illusion soit évitée et que le change ne soit pris ni sur la nature ni sur la réalité de ces faveurs (1).

De là enfin un autre caractère qui lui aussi a été étrangement méconnu et qui pourtant n'est pas d'une évidence moins éclatante : la place tenue par Jésus-Christ dans l'économie des *Exercices*. Elle est capitale et à double titre : d'abord parce que les *Exercices* sont un livre chrétien et qu'en dehors du Christ il ne saurait y avoir de spiritualité chrétienne ; ensuite parce que leur but particulier, pris dans toute son ampleur est de former une élite. Cette élite n'est autre qu'une chevalerie au service de Jésus-Christ. Non pas que le but des *Exercices* soit de former des jésuites. Certes nulle institution ne représente mieux la pensée du Règne, contemplation capitale qui donne la clef des trois dernières semaines des *Exercices*, que la Compagnie de Jésus, dont

(1) Ce point mériterait de plus amples développements. On les trouvera dans la chronique du P. de Grandmaison, déjà citée, p. 405-408, et dans le volume du P. Brou, chapitre VIII, pp. 109-130.

on peut dire que c'est dans cette contemplation qu'Ignace a entrevu les premiers linéaments et le rôle propre. Mais leur but est plus ample : c'est, dans la diversité des situations, que l'on vive dans l'état laïque, le sacerdoce ou la vie religieuse, de créer une disposition d'âme commune qui peut se traduire en une courte phrase : le dévouement absolu à Jésus-Christ, par l'imitation la plus complète de sa vie, illimitée quant au désir, effective dans la mesure où les circonstances le permettent. Une fois le désordre de la vie réparé et nulle considération n'a été plus puissante pour y déterminer que celle du Christ en croix (colloque de la méditation des péchés), c'est la figure du Christ qui se dresse devant le retraitant, comme l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et lui. C'est à la contempler amoureusement, afin de se modeler sur elle, qu'il consacrera désormais tous ses efforts, sans que rien l'en puisse distraire. Le travail de l'élection lui-même, cette recherche de la volonté de Dieu dans la réforme ou l'organisation de la vie, n'a point d'autre but que de nous apprendre comment mieux imiter le Christ. Si nous voulons suivre jusqu'au bout l'appel divin, faire une offrande non seulement raisonnable, ce qui est la vie normale du chrétien, mais généreuse, il faudra rendre au Christ amour pour amour, en reproduisant sa vie comme ses sentiments et en particulier en choisissant, à sa suite, une vie de renoncement, pour lui ressembler, plutôt que les commodités ou les honneurs.

Quand on méconnaît ce caractère des *Exercices* ou qu'on n'y attache qu'une importance accessoire, on avoue par là même qu'on n'a point compris à quel degré d'intimité peuvent conduire les trois semaines passées dans ce contact intime avec le Sauveur, à scruter sa vie, à étudier dans le détail ses actions et ses sentiments, à s'essayer à les reproduire, à l'entretenir par des colloques incessants. Quiconque sort des *Exercices* sans avoir la passion de Jésus-Christ, sans le considérer comme le grand Vivant,

seul digne de provoquer un enthousiasme poussant le sacrifice jusqu'à l'héroïsme, n'a rien compris à la retraite et ne connaît pas l'essence de la spiritualité ignatienne. C'est dans cet esprit chevaleresque que réside sa suprême beauté. Elle est chrétienne jusque dans son tréfonds : connaissance, amour, imitation indéfinis de Jésus-Christ ; à cela se réduisent ses actes essentiels. C'est pourquoi, la dévotion au Cœur de Jésus a trouvé dans les milieux formés par cette spiritualité, un terrain tout préparé pour éclore et se développer.

On voit que, pour être solide, raisonnée, volontaire, la spiritualité des *Exercices* ne manque ni de grandeur ni d'élévation surnaturelle. Elle plonge par toutes ses racines dans la bonne terre de l'Evangile ; elle en est un fruit savoureux. En nous le confirmant, la parole pontificale renouvelle notre confiance en sa valeur et nous invite à espérer, pour sa fécondité future, les mêmes merveilles de grâce qui ont signalé son passé.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

NOTES ET DOCUMENTS

LA *THEORIA* DANS LA SPIRITUALITÉ MÉDIÉVALE

I. Terminologie. — Le mot *theoria,* qui a disparu du vocabulaire de la spiritualité, a été très employé au moyen âge par les auteurs ascétiques et mystiques ainsi que par les hagiographes. Nul n'a plus contribué que Cassien à l'acclimater en Occident. D'origine grecque (θεωρεῖν : contempler), ce mot servait à désigner la contemplation, le détachement des choses d'ici-bas, la recherche des choses spirituelles et célestes, l'union à Dieu, comme l'indiquent les divers qualificatifs qui sont joints habituellement au mot *theoria : theoria caelestis* (1), *theoriae spirituales* (2), *theoriae caelestes* (3), *theoria divina* (4).

(1) Pierre le Vénérable, I, *Epist.* 20 *ad Gislebertum reclusum* (P. L., CLXXXIX, 96).

(2) *Vita Samsonis antiquior*, I, 11 et 12, éd. R. Fawtier, *La vie de S. Samson*, Paris, 1912, p. 109, 121. La leçon « spiritualibus theoriis », donnée par douze manuscrits, me paraît préférable à la leçon « spiritualibus theoricis » adoptée par l'éditeur dans le second passage cité.

(3) Gaufrei le Gros, *Vita Bernardi Tiron.*, IV, 27 (Boll., Apr. II, 229 ; P. L., CLXXII, 1384) ; Ailred de Rievaulx, *De sanctimoniali de Wallun* (P. L., CXCV, 790).

(4) Herrade de Lundsberg, *Hortus deliciarum, texte explicatif* d'A. Straub et G. Keller, Strasbourg, 1901, pl. lxxx et p. 59.

Sous l'influence des ascètes irlandais, le vocable a passé dans l'ancien gaélique d'Irlande sous la forme *teoir* (5).

On trouve l'adjectif dérivé *theoricus* joint à plusieurs termes de la langue ascétique et mystique : *theorica meditatio* (6), *theorica contemplatio* (7), *theorica studia* (8), *theorica mysteria* (9), *theorica vita* (10). La forme *theoreticus* (11) se rencontre aussi, et l'on trouve parfois *theorica* (12) (s.-ent. *vita*) avec le sens du substantif *theoria*.

A la vie théorique ou contemplative on opposait la vie pratique ou active, appelée ordinairement dans les textes

(5) *Tripartite Life of St Patrick*, éd. Whitley Stotkes (Rolls series), London, 1887, II, p. 484 ; *Lives of Saints from the Book of Lismore*, éd. Wh. Stokes, Oxford, 1890, ligne 1018. Cf. B. Mac Carthy, *On the Stowe Missal* (*Transact. of the R. I. Academy*, XXVII, *Lit. and Antiq.*, VII, 1877-86, p. 225).

(6) Cogitosus, *Vita Brigidae*, III, 20 (Boll. Febr. I, 137).

(7) Collect. canon. *Hibernensis*, XXXIX, 3, éd. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885, p. 148.

(8) *Vita Ermenlandi*, 15, éd. W. Levison, *Script. rer. Merov.*, V, p. 701.

(9) S. Pierre Damien, hymne *Anglorum iam apostolus*, Ul. Chevalier, *Repert. hynnol.*, n° 11427 (P. L., CXLV, 957).

(10) Bède, *Expos. in I Samuelis*, 7, éd. J. H. Giles, VII, 423 ; *Retractatio in Act. Apostol.*, 7, éd. Giles, XII, 127 ; Alcuin, *De pontif. et sanct. eccl. Eboracensis* (P. L., CI, 833) ; *Vita Fursei*, 8, éd. Br. Krusch (*Scr. rer. Merov.*, IV, 438) ; *Vita Ermenlandi*, 1, p. 686 ; *Vita Samsonis antiquior*, Prol. I, éd. citée, p. 95 ; Gérard de S. Médard, *Vita S. Romani Rotom.* (P. L., CXXXVIII, 181) ; *Vita Gildae* par le moine de Ruis, 16, éd. F. Lot, *Mélanges d'histoire bretonne*, Paris, 1907, p. 446 ; Nicolas, *Vita S. Godefridi Ambian.*, III, 11 (Boll., Nov. III, 933) ; Missel de Stowe, éd. F. E. Warren (1881), p. 244, éd. G. F. Warner, London, 1915 (H. Bradshaw Soc.), II, p. 19.

(11) *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa* (appendice 14 des œuvres d'Isidore de Séville), 15 (P. L., LXXXIII, 1245) ; Claude de Turin, *Praefatio expos. in Epist. ad Ephesios* (P. L., CIV, 839, M. G., *Epist.*, IV, 597) ; *Passions and homilies in the Leabhar Breac*, éd. Atkinson, London, 1887, p. 140, 388.

(12) *Vita Paterni*, éd. Rees, *Lives of Cambro-British Saints*, Llandovery, 1853, p. 193-194.

vita activa (13) ou *vita actualis* (14) et, moins communément, *vita practica* (15).

La théorie des deux vies (active et contemplative), ou des deux voies, joue un rôle d'une importance capitale dans la spiritualté du moyen âge. Elle sert de base à maint exposé théorique ou pratique. Elle s'aperçoit dans l'*Expositio in Marcum*, commentaire pseudo-héronymien de la première moitié du cinquième siècle (16); elle reste en faveur pendant tout le moyen âge; les mystiques anglais du quatorzième siècle, Richard Rolle de Hampole († 1349) (17) et Walter Hilton († 1396) (18) la conservent en s'appuyant sur l'autorité de S. Grégoire le Grand. Au siècle suivant, Gerson († 1429) (19) et Denys le Chartreux († 1471) (20) ne l'ont pas encore oubliée.

II. Vie active et vie contemplative. — L'âme qui aspire à la *theoria* commence par travailler à se détacher des

(13) *Sententiae differentiarum*, *loc. cit* ; Bède, *Expos. in I Samuelis*, *oc. cit.* ; *Exposit. in cantic. canticorum*, 2, éd. Giles, IX, 250 ; Wrdisten, *Vita Pauli Aureliani*, I, 6, éd. D. Plaine (*Anal. Boll.*, I, 1882, p. 224) ; *Vita S. Joannis Laudensis*, III, 19 (Boll., Sept., III, 166), etc.

(14) *Vita Samsonis antiquior*, *Prol.*, I, p. 95 ; Bède, *In Pentateuchum*, 29 (P. L., XCI, 255) ; Grimlaïc, *Regula solitariorum*, 8 (P. L., CIII, 586) ; *Passion and Homilies*, éd. Atkinson, *loc.*, *cit.* Dans son étude *La vie de S. Samson à propos d'un ouvrage récent* (*Annales de Bretagne*, XXVIII, 1913, p. 139-140), M. F. Duine fait la remarque suivante à propos du texte précité de la *Vita Samsonis* : « Notre hagiographe oppose la *theorica vita*, ou vie contemplative, à la *vita actualis*, ou vie active. L'expression *theorica vita* est presque commune et se rencontre chez des écrivains postérieurs au nôtre ; mais l'expression *vita actualis* semble beaucoup plus rare ».

(15) *Vita Roberti de Arbrisello*, par un moine de Fontevrault, I, 5 (P. L., CLXII, 1060).

(16) P. L., XXX, 666. Cf. D. Germain Morin, *Un commentaire romain sur S. Marc* (*Rev. bénédictine*, XXVII, 1910, 352 s.).

(17) Richard Rolle, *Form of Living*, éd. C. Horstman, dans *Yorkshire Writers* : *Richard Rolle of Hampole*, London, 1895, I, p. 416-417.

(18) Walter Hilton, *The Scale or Ladder of Perfection with an essay on the spiritual Life of mediaeval England*, by J. B. Dalgairns, London, 1901, p. 2-10.

(19) Jean Gerson, *De monte contemplationis*, 18 (*Opera Omnia*, Antwerpiae, 1706, III, 555-556).

(20) Denys le Chartreux, *De contemplatione* (*Opuscula aliquot*, Monsterolii, 1894, p. 86 s.).

choses transitoires d'ici-bas. C'est par la fuite du péché, par le travail ascétique et par la pratique progressive des œuvres spirituelles qu'elle arrive à s'établir dans cet état d'union avec Dieu, union aussi intime que le permet la faiblesse humaine, mais qui n'implique pas nécessairement les états mystiques exceptionnels et transcendants.

La purification de la conscience, les pratiques de mortification, les œuvres de miséricorde et de charité, la prière à ses degrés inférieurs (*lectio, meditatio, oratio, psalmodia*), tout cela rentre dans la vie active. Chaque œuvre active est un moyen qui aide à gravir les degrés par lesquels on monte vers la contemplation :

> Ad activam vitam pertinet inter humana proficere et rebelles corporis motus rationis imperio temperare, ad contemplativam supra humana desiderio perfectionis ascendere (1).
>
> Lectio, meditatio, oratio et contemplatio, haec est scala claustralium (2).
>
> Spiritualia vero opera appellamus orationem, sacram lectionem, sanctam meditationem et psalmodiam (3).
>
> Ad theoreticam, id est contemplativam vitam, pertinet praesens saeculum funditus relinquere et mundi actibus alienum existere, cuncta praesentia mente postponere et cuncta quae videntur quasi transacta despicere, cogitationem mentis non in ea quae videntur, sed in illa quae non videntur figere, lectioni vacare, orationi insistere et in Dei laudibus absque intermissione vacare (4).
>
> Ipsa namque actualis vita panem essurienti tribuit, verbo sapientiae nescientem docet, errantem revocat, infirmantis

(1) Julien Pomère. *De vita contemplativa*, I, 12 (P. L., LIX, 427-28).

(2) *Scala claustralium*, I, II (P. L., XL, 997, 998). La *scala* est attribuée au prieur de la Grande Chartreuse Guigues l'Ancien († 1137) par Dom Autore, art. *Guigues* du *Dict. de théologie* de Vacant-Mangenot, col. 1906, et par le P. Viller à l'un des deux Guigues, dans la *Rev. d'ascétique et de mystique* (III, 1922, p. 76).

(3) Bernard des Portes, *Epist. 3 ad Rainaldum inclusum* (P. L., CLIII, 893. Cf. col. 896-97). Guigues le Jeune, *De quadripartito exercitio cellae* (P. L., CLIII, 799-884). Sur les cinq degrés de l'oraison chez Hugues de Saint-Victor, voir P. Pourrat. *La spiritualité chrétienne*, II (*Le moyen âge*), Paris, 1921, p. 176.

(4) *Sententiae differentiarum*, 14, 15 (P. L., LXXXIII, 1245-46). Cf. *Liber de modo bene vivendi ad sororen*, 126 (P. L., CLXXXIV, 1276-77).

curam gerit... Contemplativa quoque vita est dilectionem Dei et proximi tota mente retinere, transitoria cuncta despicere, visibilia postponere, tantummodo quae caelestia sunt desiderare... Vacatio ab omnibus occupationibus mundi... Quando autem infirmum visitamus, mortuum sepelimus, errantem corrigimus, tunc in activa sumus. Quando vero in conspectu Dei lacrymas fundimus, et qualis beatitudo, qualis lux, qualis gloria sit sanctis in caelo cogitare volumus, tunc in contemplativa sumus. Sed activa vita cum corpore incipit et hic cum ipso finitur; contemplativa vero vita hic inchoatur et in futuro saeculo perficitur. Ex his enim signatur una, id est activa, per Martham et altera, id est contemplativa, per Mariam ; sed necessaria est omnino Martha Mariae (5).

De ces textes et d'autres se rapportant au même sujet, il est facile de dégager les traits particuliers des deux vies, au moins quant à leurs effets principaux. A la vie active, le labeur, la souffrance, l'effort (*desudat in opere* ; à la vie contemplative, la joie, la tranquillité, le repos (*otium sanctum*) (6). Ceux qui peinent dans les travaux de la vie active sont comme accablés sous un lourd fardeau ; le contemplatif au contraire se sent léger (7).

L'auteur du *Liber de modo bene vivendi*, traité qui a été faussement attribué à S. Bernard, imagine, comme beaucoup d'autres auteurs spirituels du moyen âge, de représenter par les degrés d'une échelle les différents stades de la vie religieuse. Il divise l'humanité chrétienne en trois grandes catégories, les séculiers, les actifs et les contemplatifs. Les séculiers occupent les degrés inférieurs, les contemplatifs, le sommet ; les actifs se tiennent sur les degrés intermédiaires. Aux premiers incombe la tâche pénible de tourner la meule *(mola est vita saecularis)*, aux actifs de cultiver la terre *(in agro sunt praedicatores verbi Dei)*, tandis que les contemplatifs, remplis d'amour pour

(5) Grimlaïc, *Regula*, 8, col. 586.

(6) Raban Maur, *Comment. in Genesim*, III, 16 (P. L., CVII, 495-96) ; Bède, *In Pentat.*, 29 (P. L., XCI, 254-55) ; Bède, *Homil.* 55 *in Ioan.*, éd. Giles, *Opera*, V, p. 262-63. En ceci, ces auteurs suivent, en général littéralement, S. Grégoire, *In Ezech.*, II, II, 8 (P. L., LXXVI, 953).

(7) Gérard de Saint-Médard, *loc. cit.*, *Vita Roberti de Arbrisello*, *loc. cit.*

l'Époux, goûtent sur leurs couches les délices du repos (*In lecto est amor Sponsi, scilicet Christi*) (8).

Autres différences : la vie active commence et finit ici-bas ; la vie théorique commence sur la terre et se continue au ciel, où elle atteint sa plénitude (9).

La vie active est faite d'une foule d'occupations diverses. Ses méthodes, ses poursuites, ses effets sont multiples, la vie du contemplatif au contraire est éminemment simple et son objectif est unique, Dieu, vers qui tendent toutes les forces de son être et directement. Dans le champ de la vie active, le corps et l'esprit sont absorbés sans répit par les travaux du labour et de la moisson, tandis que la *theoria* fixe l'âme en Dieu (10). *Soli Deo vacare*, voilà en trois mots l'unique désir du contemplatif et tout son programme.

Cependant si, dans leurs analyses, les théoriciens de la vie spirituelle s'appliquent à mettre en relief les contrastes des deux vies, assignant à l'action les premières étapes de la route, réservant les dernières à la contemplation, action et contemplation ne sont pas cependant si étrangères l'une à l'autre dans la pratique qu'il le semblerait d'après certains textes. Il reste toujours une part de vie active dans la contemplation la plus élevée : « *Necessaria est Martha Mariae* », disait Grimlaïc (11), idée que S. Grégoire avait déjà exprimée de la manière suivante :

> Debet ergo nos activa ad contemplativam transmittere, et aliquando tamen ex eo quod introrsus mente conspeximus contemplativa melius ad activam revocare. Unde et idem Jacob post Rachelis amplexus ad Liae rediit quia et post visum principium laboriosa vita boni operis non est funditus deserenda (12).

(8) *Liber de modo*, 125, col. 1276. « Quid per molam asinariam nisi actio terrena signatur ? » (S. Grégoire, *Moralia*, vi, 57).

(9) Grimlaïc, *loc. cit.* ; *Sententiae differentiarum*, 39, col. 1248.

(10) *Passions and Homilies in the Leabhar Breac, éd. citée*, p. 140, 388.

(11) Grimlaïc, *loc. cit.*

(12) S. Grégoire, *In Ezech.*, II,ii, 11. « Sic ab activa vita in theoriam tendebat calefaciendus ut a contemplativa in activam rediret calefacturus, ut scilicet ebrius debriat, flammatus igniret » (*Vita S. Joannis Laudensis*, III, 19 : Boll., Sept. III, 166). « Si in officio Marthae eam videres,

Le biographe de Guillaume de Gellone, après avoir dit que le saint était établi dans le repos de la *theoria*, décrit minutieusement néanmoins les rudes mortifications auxquelles son héros ne cessait de se livrer (13), et dans une foule de récits hagiographiques, on trouvera un pareil mélange de haute contemplation et d'austérités. Mais ceux chez qui domine l'activité sont classés dans la vie active, ceux dont la contemplation est le lot principal sont dits contemplatifs. De même que l'aigle qui fixe le soleil doit cependant distraire son regard de l'astre du jour pour chercher sa nourriture et celle de sa nichée, ainsi le contemplatif, créature corporelle, doit, par instants, interrompre sa contemplation pour se liver au travail et pourvoir aux diverses nécessités du corps (14).

III. Les figures. — Marthe et Marie ont été données, on l'a déjà vu, comme figurant respectivement la voie active et la *theoria*. Cette comparaison qui s'imposait nous est encore familière aujourd'hui.

S. Grégoire, arraché à la vie du cloître pour occuper le sommet de la hiérarchie catholique, regrette les jours où, comme Marie, il se tenait aux pieds du Seigneur, attentif à recueillir sa parole ; il se plaint d'être désormais pris par le ministère extérieur et absorbé par les mille sollicitudes de Marthe (1).

Tout le moyen âge a appliqué les types de Marthe et de Marie aux deux vies (2) ; mais il suffit d'avoir un peu pratiqué

semper Martham aestimares, si vero Mariam, alteram quam Mariam semper equidem esse minime dubitares » (Hugues de Floreffe, *Vita B. Ivettae reclusae*, xi, 37 : Boll., Jan., II, 152). « Semper in eadem persona Martha est necessaria cum Maria et Maria cum Martha, vel plus vel minus, ut dictum est » (Gerson, *De monte contemplationis*, *loc. cit.*).

(13) *Vita S. Willelmi*, 30, 31, éd. Mabillon, *Acta Sanct.* O. S. B., iv, 1, éd. 1733, p. 82.

(14) Grimlaïc, *Regula*, 9, col. 587.

(1) *Epist.* I, 5 *ad Theotiscam sororem imperatoris* (P. L., LXXVII, 449).

(2) Grégoire le Grand, *Moralia*, vi, 61 (P. L., LXXV, 764-65) ; *In Ezech.*, II, ii, 9 (P. L., LXXVI, 953-54). Wrdisten, *loc. cit.*, *Vita S. Willelmi*, *loc. cit.*, *Vita S. Johannis Laudensis*, *loc. cit.* ; Grimlaïc, *Regula*, 8, col. 586 ; *Liber de modo bene vivendi*, 126 (P. L., CLXXXIV, 1277) ; Hugues de Floreffe, *Vita B. Ivettae*, *loc. cit.* ; Hugues de Saint Victor,

les Pères pour savoir que les anciens aimaient aussi beaucoup représenter les deux vies par Lia et Rachel (3).

> Activam vitam mystice significavit Lia, uxor Jacob, quae licet fecunda foret in prole, tamen lippis erat oculis, quia actualis actio, quamvis in bonis operibus plurimos filios generet, tamen prae sollicitudine saeculi hujus ea quae Dei sunt cernere non valet. Contemplativam vero vitam significavit Rachel, quae sterilis in filiis suis esse perhibetur, sed tamen pura facie, quia contemplativa vita, in quantum a mundi actibus libera, tantum in Dei contemplatione perspicua fit. Quam contemplationem et de Phenenna et Anna, et de Maria et Martha, strenuus lector conjicere potest (4).

Jacob, qui désirait Rachel, se vit obligé d'épouser d'abord Lia aux yeux malades, mais féconde. De même, celui qui aspire aux douceurs de la contemplation doit commencer par produire beaucoup d'œuvres extérieures dans l'obscurité et le labeur.

> Lia enim laborans interpretatur, Rachel visum principium. Actio ergo huius vitae, ex qua vivimus ex fide, laboriosa est... Actualis enim vita per exempla atque doctrinam multos generat filios (5).

Explic. in cantic. cantic., 8 (P. L., CXCVI, 427-28) ; Thomas a Kempis, *De fideli dispensatione*, cap. 2, *De ministerio Marthae et otio Mariae* (*Opuscula*, éd. F. X. Kraus, Aug. Treverorum, 1868, p. 243 s.) ; Jean Gerson, *De monte contemplationis*, 18 (*Opera*, III, 556) ; Walter Hilton, *Epistle on mixed Life* dans Horstman, *op. cit.*, I, 267 ; Ste Brigitte de Suède. *Revelationes*, vi, 65, éd. de Munich, 1680, p. 534 s. Dom Chapman croit que c'est peut-être Origène qui, le premier, a pris Marthe et Marie comme types des deux vies. Voir son art. *Mysticism* (*Christian, Roman Catholic*) dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de James Hastings, Edinburgh, 1917, IX, 91.

(3) Grégoire le Grand, *Moralia*, *loc. cit.* ; *In Ezech.*, II, ii, 10 ; *Epist.*, i, 5, col. 449 ; *Vita S. Johannis Laudensis*, *loc. cit.* ; Hugues de Floreffe, *loc. cit.* ; *Liber de modo bene vivendi*, *loc. cit.*; Hugues de S. Victor, *Benjamin minor*, ch. 1-13, etc. col. 1 s. ; Etienne de Tournai, *Epist. 71* (P. L., CCXI, 363) ; Walter Hilton, *Epistle on mixed Life*, 10, *éd. cit.*, p. 274-275.

(4) *Sententiae differentiarum*, 27, 28 (P. L., LXXXIII, 1246).

(5) Bède, *In Pentateuchum*, *loc. cit.*

Mais l'âme n'a qu'un désir : goûter la douceur des embrassements de Rachel (6). C'est le ravissement mystique de l'âme contemplative que Gerson a voulu exprimer dans ces vers de l'*Epithalamium theologi et theologiae* qu'il met dans la bouche de Jacob :

Osculeris me labiis pudicis,
Brachiis sacris mea colla stringe,
Istud ut fiat tibi semper haerens,
Rachel, amabo te (7).

S. Pierre a aussi passé pour représenter l'action et S. Jean la contemplation (8).

IV. La « theoria » et la vie solitaire. — L'auteur du *De modo bene vivendi* reconnaît deux classes de contemplatifs, les cénobites et les solitaires. Les uns et les autres sont fils de Rachel :

Rachel duos filios habet, quia duo sunt genera contemplativorum. Alii namque vivunt in commune in monasteriis. alii vero sunt solitarii et ab omnibus separati (1).

La *theoria* fleurit dans les monastères. Elle fleurit à Fontevrault, au temps de Robert d'Arbrissel († 1117) (2), à Watton, chez les Gilbertines, du vivant de Maître Gilbert

(6) Raban Maur, *Comment. in Genesim*, III, 16 (P. L., CVI, 596) ; *Scala Claustralium*, 11 (P. L., XL, 1003). Avant l'adoption du lectionnaire (1916), on lisait, à la 7e leçon de l'office du Vén. Bède, dans le propre de Solesmes, ces lignes que je n'ai retrouvées dans aucune des biographies du saint, mais qui sont bien conformes au style traditionnel : « ...unde officium abbatis oblatum numquam voluit suscipere, ne cura rei familiaris distractus ab amplexu speciosae Rachelis, vel ad modicum tempus, cogeretur discedere. »

(7) *Epithalamium mysticum theologi et theologiae sub typo Jacob et Rachel* (*Opera*, III, 684-85).

(8) Bède, *Homil. 35 in Johan.* xxi, éd. Giles, *Opera*, V, p. 263. L'auteur de la *Scala claustralium* présente S. Pierre et S. Jean sur le Thabor comme un double type de contemplatifs (col. 1003).

(1) *Liber de modo bene vivendi*, 127, col. 1277.

(2) Baudri, *Vita Roberti de Arbrisello*, III, 17 (P. L., CLXII, 1052).

de Sempringham († 1189), leur fondateur (3), à Hohenbourg, sous les abbesses Rilinde et Herrade. Une peinture de l'*Hortus deliciarum* représentait Herrade tenant en mains un parchemin sur lequel on lisait les vers suivants écrits pour ses filles :

> O nivei flores, dantes virtutis odores,
> Semper divina pausantes in theoria,
> Pulvere terreno contempto, currite caelo,
> Quo nunc absconsum valeatis cernere Sponsum (4).

Sous l'abbé Conwoïon, la *theoria* avait aussi élu domicile à l'abbaye de Redon (5).

Toutefois il est hors de doute que, pour les écrivains spirituels et les hagiographes du moyen âge, la *theoria* habitait principalement les grottes et les îlots déserts où se réfugiaient les anachorètes et les étroites cellules où reclus et recluses menaient, à l'ombre des églises et des monastères, une existence de prisonniers à vie. Complètement retranché de la société des hommes, le solitaire était particulièrement apte à vivre uniquement en Dieu et pour Dieu (*soli Deo vacare*) (6). Pourquoi S. Pol de Léon aspire-t-il à s'enfoncer dans la solitude ?

> Ut Deo soli cognitam pie et immaculate vitam duceret egregiam et quanto a saeculi hominibus fieret extraneus, tanto per theoriam solam, id est per contemplationem divinam, Deo et angelis eius mereretur esse proximus (7).

(3) Ailred de Rievaulx, *De sanctimoniali de Wallum* (P. L., CXCV, 790). Le prieuré de Watton était situé dans le Yorkshire.

(4) *Hortus deliciarum*, *éd. citée*.

(5) *Vita Conwoionis*, 8, éd. H. Morice, dans *Mémoires pour servir de preuves à l'histoire de Bretagne*, Paris, 1742, 232.

(6) Voir mon étude sur *La vie érémitique au moyen âge* (*Rev. d'ascétique et de mystique*, I, 1920, p. 238). Prochainement j'étudierai spécialement la réclusion religieuse. « Contemplativa [vita] saeculo renuntians, soli Deo vivere delectatur » (*Liber de modo bene vivendi*, 125, col. 1276, 126, col. 1277). « Soli Deo vacare desiderans » (S. Grégoire, *Dial.* I, 8). « Ducebat iam heremiticam vitam, soli Deo vivens in teoria » (*Vita S. Carthagi.* 6[illegible], éd. Ch. Plummer, *Vitae sanct. Hiberniae*, Oxonii, 1910, p. 198). Cf. *Vita S. Paterni*, *loc. cit.* « Soli Deo theoricam exercere » (*Vita S. Godefridi Ambian.*, III, 11 : Boll., Nov., III, 933).

(7) Wrdisten, *éd. citée*, p. 223.

Pierre le Vénérable écrit au reclus Gilbert :

> Huic caelestis theoriae te amodo victurum devovisti, propter hoc mundi latitudinem fugiens, angustiis te solitariae speluncae coarctasti, ne ab hoc intuitu mundanarum rerum te multiplex visio revocaret, corporeis oculis firmos parietes obiecisti. Inter quos clausus, nec aspectus hominum reformidans, quanto es ab illis remotior, tanto Deo adesto propinquior (8).

Pour pouvoir s'adonner à une contemplation plus intense des cénobites abandonnent leurs cloîtres et adoptent la vie érémétique. De ceci les exemples abondent. Qu'il suffise de rappeler ceux de S. Samson, de S. Gildas, de S. Cuthbert, de S. Bernard de Thiron, qui se retirèrent dans des îlots de la mer, ceux de S. Hermeland, abbé d'Indre, et de Guillaume de Gellone, lesquels allèrent s'enfermer dans une cellule écartée (9).

La contemplation ne porte ses fruits les plus exquis que dans la solitude, telle fut bien l'idée qui prévalut au au moyen âge. En dédiant à une recluse son livre *The Scale of Perfection*, Walter Hilton lui écrit : « Ma chère sœur, la qualité de votre état demande que vous meniez la vie d'une contemplative. N'est-ce pas, en effet, pour vous occuper plus complètement et plus librement des choses spirituelles que vous avez choisi le confinement d'un reclusage? (10) ». Sous la plume d'Edmond Lacy, évêque de Hereford, exposant, dans un document daté du 23 août 1418, la requête d'une pieuse fille qui demande l'autorisation d'être admise à la réclusion religieuse, les termes « vie anachorétique » et « vie contemplative » sont des synonymes (11). Dans un sermon donné à Strasbourg, le 16 octo-

(8) *Epist.* I, 20, col. 96. Cf. Grimlaïc, *Regula*, 14, col. 591.

(9) « Crescentibus meritis religiosae intentionis ad anachoreticae quoque contemplationis quae diximus silentia secreta pervenit [Cuthbertus] » (Bède, *Hist. eccl.*, iv, 28 : P. L., XCV, 222).

« Et comes exsilii Wibert praeclarus in omni
« Relligione satis, sed post divisus ab illo
« Theoricam solus vitam districtus agebat. »

(Alcuin, *De pontif. et sanct. eccles. Eborac.*, P. L., CI, 833). Toutes les autres références ont été indiquées plus haut.

(10) *The Scale of Perfection*, iii, éd. Dalgairns, p. 4.

(11) *Register of Edmund Lacy*, éd. Parry, London, 1909, p. 34-35.

bre 1436, à l'occasion de la bénédiction d'une recluse, le prédicateur déclare qu'une telle existence est supérieure à toute autre forme de vie religieuse (12).

V. Les origines du terme et sa transmission. — On a vu que, sous l'influence des spirituels d'Irlande, le mot *theoria* s'était introduit dans la langue de ce pays. La vie théorique des solitaires était hautement estimée dans les chétientés celtiques insulaires (1). Deux textes méritent particulièrement d'être cités ici à ce propos. Au chapitre III (*De variis generibus monachorum*) du livre xxxix de la collection canonique irlandaise, on lit :

> Tertium genus est anachoretarum, qui, iam coenobiali conversatione perfecti, semetipsos includunt in cellulis, procul a conspectu hominum remotis, nemini ad se praebentes accessum, sed *in sola contemplatione theorica* viventes perseverant.

Le second texte montre également que la vie anachorétique était considérée en Irlande comme la forme la plus accomplie de *vita theorica*. Je l'extrais d'une oraison de la *Missa apostolorum et martirum et sanctorum et sanctarum virginum* du Missel de Stowe :

> Deum patrem... per marteria martirum, per fidem confessorum, per s[an]c[t]itatem virginum, *per teoricam vitam anchoritarum*, per silentium spirituale monachorum... innexis ac continuis orationibus fideliter opsecramus... (2)

Il est aujourd'hui reconnu que, du sixième au onzième siècle, les ascètes et les maîtres intellectuels d'Irlande ont exercé sur la vie religieuse de l'Europe continentale une influence qui est loin d'être négligeable. Missionnaires,

Voir encore une *Litera ad creandum eremitam*, datant de l'an 1365 environ, dans le *Liber pontificalis* de Chr. Bainbridge, archevêque d'York, éd. Henderson (Surtees Society, 61), Durham, 1875, p. 288.

(12) L. Pfleger, *Zur Geschichte der Inklusen am Oberrhein am Ausgang des Mittelalters* (*Histor. polit. Blätter*, CXXXIX, 1907, p. 512).

(1) Voir nos *Chrétientés celtiques*, p. 104.

(2) Les références de ces deux textes ont été données au début de la présente étude.

moines, ermites en plein vent, reclus franchirent les mers en grand nombre. Pour ne parler que des plus « théoriques » de ces *transmarini*, Soissons, Saint-Denis, Cahors, Mayence, Paderborn, Fulda, Rheinau, Ratisbonne, Göttweig, le Viktorsberg (Vorarlberg) eurent des reclusoirs occupés par des insulaires. On peut croire que les nombreux ascètes que « l'île des Saints » envoya sur le continent contribuèrent, dans une certaine mesure, à y répandre le vocable que nous étudions, et qu'ils contribuèrent aussi, par leur exemple et leurs enseignements, à y développer le goût de la vie ascétique et de la contemplation solitaire.

Le βίος θεωρητικός des anciens philosophes grecs et des Néo-Platoniciens passa, dès les premiers siècles de notre ère, avec les accommodations nécessaires, dans la terminologie de la mystique chrétienne (3). Cassien, qui fut le principal intermédiaire entre l'Orient et le monde occidental pour la diffusion des institutions monastiques, fut aussi le principal agent de propagation de la théorie des deux vies et de sa terminologie (4); mais les écrits de Boèce et du Pseudo-Denys ne restèrent pas non plus sans influence à cet égard (5).

(3) Sur la *theoria* chez Aristote, voir René Arnou, *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921. Je n'ai pas pu prendre connaissance de l'autre ouvrage du même auteur, Πρᾶξις *et* Θεωρία, *Etude de detail sur le vocabulaire des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921, lequel était déjà épuisé à la fin de 1921. Le livre est en réimpression. A propos de ces deux ouvrages, voir J. Souilhé, *La mystique de Plotin* (*Rev. d'ascétique et de mystique*, III, 1922, p. 179-195); Cicéron, *L.* II, *Ep.* 16 *ad Atticum*, 3, éd. C. F. W. Müller, Leipzig (Teubner), 1917, p. 59.

(4) Cassien parle très souvent de deux vies. Voir *Instit.*, XI, 18, *Col.*, I, 8, 12; III, 1; X, 10; XIV, 1-4; XXIII, 3. On est surpris de voir qu'il considère, dans *Col.*, XIV, 4, la vie érémitique aussi bien que la vie cénobitique comme des formes de la vie pratique. Cf. D. Butler, *Benedictine Monasticism*, London, 1919, p. 48. Sur la *theoria* dans Cassien, consulter principalement P. Mat. Rothenhaeusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti* (*Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums*, III), Münster i. Westf., 1912, p. 50 et 55.

(5) Boèce, *In Isagogen Porphyrii commenta*, *editio Ia*, I, 3, éd. G. Schepos et Sam. Brand (*Corp. Script. eccl.*, XLVIII, p. 8-9). Cf. R. Osborn Taylor, *The classical Heritage of the Middle Ages*, New-York, 1901, p. 154.

Pour revenir à l'Irlande, notons que Cassien y fut fort pratiqué (6), que les *Scotti* répandus sur le continent connurent Boèce; Jean Scot Erigène l'a commenté (7), et c'est également lui qui traduisit en latin les œuvres du Pseudo-Aréopagite, version qui fut, pendant des siècles, la seule lue en Occident (8).

Farnborough. Louis Gougaud, O. S. B.

DONS DU SAINT-ESPRIT ET MODE D'AGIR « ULTRA HUMAIN »

D'APRÈS SAINT THOMAS

« Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum.* » Cette distinction de Saint Thomas (*III Sent.*, D. 34, q. 1, a. 1) a été souvent employée et l'est de plus en plus, semble-t-il, pour caractériser la différence entre l'état ascétique où domine l'exercice des vertus surnaturelles suivant un mode d'agir *humain*, et l'état mystique où domine celui des dons et par suite un mode d'agir *ultra humain*. « Dans le premier état, la grâce s'adaptait aux procédés ordinaires de la nature humaine, elle suivait dans ses opérations, pour parler comme S. Thomas, le mode humain, recourant aux déductions de la raison et mettant lentement en mouvement la volonté. Dans le second état elle procède d'une façon ultra humaine, pour employer encore le mot de

(6) Voir *Chrétientés celtiques*, pp. 71, 299, 300, 309.

(7) E. K. Rand, *Joannes Scottus*, München, 1906 (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, I, 2). Rand a publié là un commentaire de Jean Scot sur les *Opuscula sacra* de Boèce. M. Mario Esposito a publié le texte de la *Vie de Boèce* par Jean Scot dans *Hermathena*, XVII, 1912, p. 109 s. Cf. mon *Répertoire des facsimilés des manuscrits irlandais*, 3e partie (*Revue celtique*, XXXVIII, 1920, p. 8).

(8) Jean Scot, *Expositiones super Ierarchias S. Dionysii* (P. L., CXXII, 125-266); *Versio operum S. Dionysii Areopagita* (*ibid.*, 1023-1192).

S. Thomas, en suivant l'impulsion directe de l'Esprit-Saint » (1).

La faveur dont jouit cette expression justifiera les pages suivantes consacrées à préciser son sens dans le vocabulaire du Docteur Angélique et surtout à étudier un fait que je n'ai pas encore, pour ma part, vu signaler : très fréquente dans les passages du commentaire sur les *Sentences* [1254-1256] (2) consacrés aux dons du Saint-Esprit, employée encore dans le commentaire sur le chapitre 11 d'*Isaïe* [vers 1257-61], cette expression est systématiquement exclue des articles correspondants de la *1ª 2ª* [1269-70] et de la *2ª 2ª* [1271-72]. Sans m'attarder à montrer l'importance de ce fait, je tâcherai d'en établir d'abord la réalité et d'en dégager ensuite la signification aussi exacte que possible.

Le fait matériel est facile à constater. Par deux fois, au début et à la fin de son enseignement, S. Thomas a fait un exposé complet, *ex professo*, de la théologie des dons du Saint-Esprit, des béatitudes et des fruits : en commentant les Distinctions 34-36 du *IIIe livre des Sentences* et dans la *Somme théologique, 1ª 2ª*, q. 68-70, pour la doctrine générale ; *2ª 2ª*, q. 8 (intelligence), 9, (science), 19 (crainte), 45 (sagesse), 52 (conseil), 121 (piété), 139 (force), pour l'étude particulière de chaque don et des béatitudes et fruits correspondants. Entre temps il avait donné dans son commentaire sur *Isaïe* un bref résumé du premier de ces exposés.

Dans ce premier exposé nous rencontrons 14 passages contenant une ou plusieurs fois, soit l'opposition explicite entre *modus humanus* et *modus ultra humanus* ou *divinus*, soit la mention d'un des deux termes, le second étant

(1) Saudreau, *Degrés de la Vie spirituelle*², 1920, t. 2, n. 11, p. 13, cf. p. 14, note. On pourrait multiplier indéfiniment les références. On notera en revanche que dans le travail le plus complet que nous ayions actuellement sur les *Dons*, le grand article du P. Gardeil dans le Dict. de Th. Cath., t. IV, 1911, 1728-1781, cette formule de distinction entre dons et vertus est à peine mentionnée, la première place restant à l'idée de docilité au S.-Esprit, ce qui ne paraîtra pas étonnant après la lecture de la présente note, le P. Gardeil ayant mis à la base de son exposé, en bonne méthode, les textes de la *Somme* et non ceux des *Sentences*.

(2) Je prend les dates données par le P. Mandonnet O. P. dans l'excellente *Introduction* qu'il a écrite pour la *Bibliographie Thomiste* du P. Destrez O. P. (Kain, 1921, p. XIV-XV).

implicitement supposé. La plupart de ces passages ont leur parallèle exact dans la *Somme* : pas une fois l'expression citée n'a été conservée. On peut s'en convaincre en consultant les deux séries de textes suivants :

In III Sentent.		*Summa theologica.*
D. 34, q. 1. a. 1 corp. (plus. fois).	=	*1a 2æ*, q. 68, a. 1 c,
» » » ad 1	=	» » » ad 1
» » » ad 2		objection omise dans la *Somme*
» » » ad 4	=	» » » ad 3
» » a. 2 corp. (plus. fois).	=	» » a. 4 c.
» » a. 3 corp.	=	» » a. 6 c.
» q. 2, a. 1 qc. 3 corp.	=	*2a 2æ*, q, 19, a. 9 c.
[» q. 3, a. 1 qc. 1 corp.] (1)	=	» q. 139, a. 1 c.
[» » a, 2 qc. 1 corp.] (2)	=	» q. 121, a. 1 c.
D. 35, q. 2, a. 1, ad 1	=	» q. 45, a. 1, ad 2
» » a. 2 qc. 1	=	» q. 8, a. 1 c.
» » a. 3 qc. 2 ad 2		omis (3)
» » a. 4 qc. 1 c.	=	» q. 52, a. 1, c. et ad 1
» » » qc. 2		omis
» » » qc. 3 c. (2 f.)	=	» » a. 3 c.
D. 36, q. 1, a. 3 c.	=	*1a 2æ*, q. 68, a. 5 c.

Il serait évidemment trop long de mettre ici en regard tous ces textes : je le ferai seulement, et en abrégé, pour les deux premiers qui marquent l'orientation générale de chacun des exposés (*III Dist.* 34, q. 1, a. 1, = *1a 2æ*, q. 68, a. 1) : dans les deux cas S. Thomas débute par une discussion des opinions différentes, puis il vient en ces termes à celle qui lui paraît vraie :

III Sent.	*I-II*
Et ideo alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum : et haec opinio inter omnes vera videtur.	*Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis spirituum...*
Unde ad huius intellectum scien-	Ex quibus verbis manifeste da-

(1) L'expression y est équivalemment, mais pas explicitement.

(2) Emploie *regula* au lieu de *modus*.

(3) 2a 2ae, q. 9. a. 3 qui correspond à cet article des *Sentences* donne une réponse différente à la question *utrum scientiae donum sit scientia practica* : l'objection ainsi résolue n'avait plus sa raison d'être.

dum quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit secundum quod habent aliquas propriasoperationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur, loquentes tamen in morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quae quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. *Primo ex potentia* eliciente vel imperante operationem... *Secundo* dicitur operatio humana *ex materia* sive obiecto, sicut illae quae habent pro materia passiones sive operationes humanas : sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae dicuntur. Unde dicit Philos. in *10 Ethicorum*, quod opus speculativae virtutis est magis divinum quam humanum, quia habet necessaria pro materia, non autem humana. *Tertio*, dicitur humana *ex modo*, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo etiam MODUS HUMANUS servatur. Si autem ea quae hominis sunt, SUPRA HUMANUM MODUM quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus in *7 Ethic.* contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo sit quasi Deus. *Et secundum hoc dico quod dona a virtutibus distinguntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus* MODO HUMANO, *sed dona* ULTRA HUMANUM MODUM : quod patet in fide et intellectu. Connaturalis enim modus humanae naturae est ut divina tur intelligi quod ista septem enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina ; inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio ; aliud autem exterius quod est Deus... Manifestum est autem quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori ; et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur... Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit ; oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur, et *istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur* PROMPTE MOBILIS AB INSPIRATIONE DIVINA... Et Philos. etiam dicit in cap. *de bona fortuna* [*Moral. Eudaem.* VII. 18], quod his qui movetur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana, *et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores*

nonnisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat, et ad sic percipienda divina perficit fides quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipit; et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet, quod ex sola liberalitate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suae conditionis.

actus, quam sint actus virtutum.

La différence d'orientation et de vocabulaire entre les deux exposés s'accuse encore davantage entre *III*, D. 34, a. 2 et *1ª 2ª*, q. 68, a. 4 qui justifient l'un et l'autre l'énumération traditionnelle des sept dons.

Des deux côtés est d'abord rappelé le principe général de la distinction.

Sunt ... virtutes intellectuales, theologicae et morales, in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum HUMANUM MODUM; unde cum donum elevet ad operationem quae est SUPRA HUMANUM MODUM, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat MODUM EXCELLENTEM in materia illa... Operatio autem humana, ad quam HUMANO MODO virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem.... vel pertinet ad actionem...

... Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod PROMPTE SEQUATUR INSTINCTUM SPIRITUS SANCTI, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi; sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt MOVERI PER INSTINCTUM DEI, sicut a quadam superiori potentia; et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, silicet in ratione et in vi appetitiva...

Suivent les applications à chacun des sept dons, très brèves dans la *Somme*, plus détaillées dans les *Sentences*. Dans celles-ci revient pour chaque don l'opposition du *modus supra humanus* au *modus humanus* des vertus; dans

celle-là on ne la rencontre plus une seule fois, malgré le parallélisme des deux développements, groupant d'abord les quatre dons intellectuels, puis les trois dons affectifs. En poursuivant la comparaison des textes indiqués on ferait la même constatation : la proscription qui dans la *Somme* frappe les expressions de *modus humanus* et *modus supra, ultra humanus* ou *divinus*, est absolue et porte sur des cas trop nombreux pour n'être pas pleinement voulue. Quels en sont le sens et le motif ?

On aura remarqué dans les deux premiers textes comparés une différence de forme: dans les *Sentences*, S. Thomas se rallie à une opinion qui avait cours autour de lui : « alii dicunt... haec opinio... vera videtur »; dans la *Somme* au contraire, il ne commence par s'appuyer que sur l'Ecriture et, seulement à la fin de son exposé, il répète la formule qui constituait sa thèse dans les *Sentences*, pour l'attribuer à « quidam » et montrer en quel sens elle est susceptible de se ramener à celle qu'il vient de proposer et d'expliquer. Il a donc bien conscience, semble-t-il, que sa position actuelle n'est plus tout à fait celle qu'il tenait autrefois avec ses maîtres et ses condisciples. Et c'est vrai.

Nous connaissons en effet, les formules d'Alexandre de Hales dont la mort arrêtait l'enseignement à Paris en 1245; celles d'Albert le Grand, le maître de Thomas, et celles de ses condisciples Pierre de Tarantaise (le futur Innocent V, dominicain lui aussi, né en 1225 et maître à Paris en 1259) et surtout S. Bonaventure (né en 1221-22, élève d'Alexandre de Hales à Paris depuis 1239 environ, tandis que S. Thomas y arrive en 1246 pour s'attacher à Albert).

Or, chez ces divers théologiens, nous trouvons, avec des différences de détail, une conception commune des rapports entre vertus, dons et béatitudes : ce sont là pour eux trois séries d'*habitus* infus (1) marquant une gradation dans la vie spirituelle.

(1) Le P. Gardeil (l. cit. 1772) note que S. Bonaventure le premier qualifie les dons d'*habitus* : c'est vrai, mais implicitement Alexandre et Albert disaient la même chose en mettant sur la même ligne vertus, dons, béatitudes . comme perfectionnant l'âme en vue d'actes de plus en plus parfaits.

Alexandre de Hales (p. III, q. 62, m. 2, Venise, 1575, t. 3, f. 269) conclut son exposé en ces termes : « Appropriato ergo nomine virtutis, virtutes respiciunt primos actus, dona sequentes, fructus completiores, beatitudines completissimos ».

Albert le Grand enseigne de son côté (*III. Sent.*, D. 34, a. 2) : « Virtutes perficiunt animam ad actus primos, et dona ad secundos, et beatitudines ad tertios, et fructus in finem, secundum quod contingit per bonum opus coniungi fini ».

A la génération suivante (celle de S. Thomas), nous trouvons la même gradation, mais parfois réduite à trois membres. S. Bonaventure (*III Sent.*, D. 34, a. 1, q. 1, Quaracchi, t. 3, p. 739) se rallie à l'opinion d'Alexandre sous la forme suivante : les vertus sont des « habitus rectificantes », les dons « habitus expedientes », les béatitudes « habitus perficientes ».

Chez Pierre de Tarantaise enfin, la même gradation à trois membres est explicitement appliquée aux trois degrés classiques de la vie spirituelle, commençants, progressants et parfaits (*III Sent.*, D. 34, q. 1, a. 1, Toulouse, 1652, t. 2, p. 267) :

[La différence entre vertus, dons et béatitudes est à chercher] penes actus excellentiores et minus excellentes ad quos dantur. Quia cum sit triplex status iustitiae, scilicet *inchoatae*, *proficientis* et *perfectae*, virtutes per se faciunt statum primum ; cum adiutorio donorum, statum medium ; cum adiutorio beatitudinum, statum ultimum, cui adiungitur iucunditas et delectatio fructuum spiritus. Virtutes ergo sunt ad actus primos necessarios ; sed dona ad actus medios ; beatitudines vero ad actus perfectos, quos consequuntur delectationes fructuum. Unde virtutibus bene operamur ; donis faciliter et expedite, expeditione quae venit non tantum ex sanatione potentiarum, sed ex perfectione habituum potius ; beatitudinibus perfecte ; fructibus iucunde.

Si maintenant nous revenons à l'enseignement de S. Thomas dans les *Sentences*, nous constaterons que tout en se ralliant à l'opinion ainsi enseignée avant lui et autour de lui, en maintenant la gradation entre vertus et dons (dona perficiunt ad altiores actus), il la modifie lui aussi

dans le même sens que Bonaventure et plus radicalement : des quatre termes, il n'en conserve que deux, vertus et dons. Les béatitudes ne sont pas des *habitus*, mais les *actes* des vertus perfectionnées par les dons, et les fruits sont la délectation qui accompagne ces actes. Et en cela S. Thomas a pleinement conscience d'innover : « ... *Quidam dicunt* quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus ». Il réfute et conclut : « Et ideo *aliter dicendum* quod beatitudines *non sunt habitus* distincti a virtutibus et donis, sed *operationes* virtutum perfectarum adiunctione donorum, sive potius ipsorum donorum ». (*III Sent.*, D. 34, q, 1, a. 4). Dans l'article sur les dons c'était *alii dicunt*... et haec opinio vera videtur », ici c'est *aliter dicendum*.

Si nous passons des *Sentences* à la *Somme* écrite quinze ans plus tard, nous trouvons dans l'article sur les dons, l'opinion d'Albert et d'Alexandre mentionnée d'un mot en fin d'article « *quidam dicunt* quod dona perficiunt... ad altiores actus » : elle n'est pas réfutée parce que S. Thomas estime qu'elle peut en un sens se ramener à celle qu'il défend : mais celle-ci à son tour est présentée plus haut, sans se référer à aucun maître précédent, par un simple « debenus sequi modum loquendi Scripturae » et l'idée de gradation dans la vie spirituelle y passe au second plan : c'est des nécessités générales de toute vie chrétienne que, dès ce premier article, et plus explicitement dans le suivant, S. Thomas déduit maintenant la nécessité des dons. Impression qui est encore confirmée par le fait que cet article 2 traitant explicitement de la *nécessité des dons pour le salut*, est entièrement nouveau et n'a pas d'équivalent dans les *Sentences*, et que la supériorité des dons sur les vertus morales est rattachée purement et simplement aux nécessités de la vie surnaturelle comparées à celles d'une vie purement naturelle et rationnelle. Le changement signalé dans le vocabulaire de S. Thomas, se rattache donc, semble-t-il, à un changement dans sa manière même de concevoir les dons, changement qui n'est que l'aboutissant, après quinze ans de réflexions, du lent travail fait par son puissant esprit sur la doctrine reçue de ses maîtres, travail dont les traces paraissent déja

dans son premier exposé. Essayons de préciser, autant qu'on peut le faire dans un simple article, le sens et la portée de ce travail.

De ce travail il faut d'abord relever un certain nombre d'autres traces que manifeste la comparaison des deux exposés.

Dans les *Sentences* l'idée de *gradation* entre les vertus et les dons est exprimée de diverses manières : en plus de *modus humanus-ultrahumanus*, nous rencontrons *modus* (*mensura*, *regula*) *altior*, *eminentior*..., expressions équivalentes « quia modus a mensura causatur » (*III*, D. 34, q. 2, a. 1, qc. 3, cf. q. 3, a. 1, qc. 1...). Or si nous comparons les quatre articles qui formulent des deux côtés la théorie générale des dons (*III*, D. 34, q. 1, a. 1-3; D. 36, q. 1, a. 3 = *1ª 2ªᵉ*, q. 68, a. 1; 4-6) nous trouvons ces diverses formules exprimant l'idée de gradation 27 fois dans les *Sentences* et 3 fois seulement dans la *Somme* ; encore faut-il ajouter que deux fois sur trois c'est dans une citation d'Aristote (*1ª 2ªᵉ*, q. 68, a. 1, corp. in fine et ad 1) ; une seule fois (*Ibid.*, in corp.) S. Thomas dit lui-même : « Oportet inesse homini *altiores* perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ». L'idée d'une certaine gradation n'est donc pas exclue, mais elle passe au second plan et cesse d'être la caractéristique des dons.

Un autre changement affecte la manière de grouper les articles relatifs aux dons. Dans les *Sentences*, après la question sur les vertus théologiques (D. 23-32) et sur les vertus morales (D. 33), S. Thomas traite, suivant l'ordre classique, des dons, béatitudes, fruits, en général, avec questions sur la crainte, puis la piété et la force (D. 34); ensuite, après une digression sur les deux vies contemplative et active, des quatre dons de sagesse, science, intelligence et conseil (D. 35); enfin (D. 36) de la *connexion* des vertus et des dons (a. 3). Dans la *Somme*, fidèle à son plan général, il traite dans la *1ª 2ªᵉ*, q. 68, des dons en général, et distribue, au cours de la *2ª 2ªᵉ*, l'étude de chaque don en particulier comme appendice aux questions sur les vertus auxquelles ils correspondent. Mais, dans les *Sentences*, il enseigne explicitement qu'il n'y a pas de don correspondant

à l'espérance et à la charité : « Charitati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur ». (*III*, D. 34, q. 1, a. 2, ad 1) ; et il en donne la raison : « Voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sui in nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus, unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis ». (*III*. D. 34, q. 1, a. 1, ad 5). Dans la *Somme*, au contraire, on trouve rapprochés comme se correspondant le don de crainte et l'espérance [*2ª 2ªᵉ*, q. 19, D. a. 9, ad 1 : timor filialis et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt, cf. a. 12, ad 3] ; le don de sagesse et la charité [*2ª 2ªᵉ*, q. 45, titre : « considerandum est de dono sapientiae quod respondet charitati » Cf. *2ª 2ªᵉ*, q. 9, a. 2, ad 1], parce que « sapientia quae est donum Spiritus Sancti facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae quidem est per charitatem ». (*Ibid.* a. 4, cf. a. 2). Quant aux deux objections qui dans les *Sentences* amenaient les réponses citées, l'une d'elles est omise (a. 1) ; l'autre est transformée. On m'excusera de rapprocher encore ici les deux textes qui marquent nettement le changement de point de vue :

III Sent. D. 34, a. 2, ad 1	*1ª 2ªᵉ*, q. 68, a. 4, ad 3
Videtur quod plura debeant esse dona quam septem assignata. Dona enim perficiunt ad MODUM ALTIOREM quam virtus, ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona : sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere, sicut intellectus et sapientia, ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondeant spei et charitati.	... Virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum : cum ergo dona perficiunt hominem SECUNDUM QUOD MOVETUR A DEO, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.
Ad 1... fides est in intellectu, spes autem et charitas in voluntate... Intellectus autem humanus ex sua natura habet *imperfectio*	Ad 3. . Animus hominis non *movetur a Spiritu sancto*, nisi ei secundum aliquem modum unatur, sicut instrumentum non mo-

nem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens ad ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem *modum imperfectionis*, ut dictum est : et ideo charitati et spei non respondet aliquod donum quod *perfectiori modo* operetur.

vetur ab artifice, nisi per contactum aut per aliquam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem ; unde istae virtutes praesupponuntur ad dona sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ceci est dans la *1ª 2ªᵉ*. Lorsque peu après S. Thomas rédigera la *2ª 2ªᵉ*, il modifiera encore légèrement ce point de vue et rapprochera, comme nous venons de le voir, espérance et don de crainte, charité et don de sagesse : mais il n'en maintiendra pas moins (2ª 2ªᵉ, q. 19, a. q., ad 4) la formule : « Dona sunt principia virtutum intellectualium et moralium... sed virtutes theologicae sunt principia donorum, est supra habitum est » (1ª 2ªᵉ, q. 68, a. 8). On remarquera la supériorité qu'il affirme ainsi en général des vertus théologiques, même de la foi, par rapport aux dons. Et c'est à propos de la foi et du don d'intelligence qu'il précise ainsi : « dona perfectiora sunt virtutibus moralibus et intellectualibus ; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem ». (*2ª 2ªᵉ*, q. 9, a. 1, ad 3).

Le grand changement toutefois est, nous l'avons déjà vu, l'apparition du principe que ce qui caractérise les dons, c'est de rendre l'homme « *prompte mobilis ab inspiratione divina* ». Cette formule revient continuellement dans la *Somme*, comme la distinction du *modus humanus* et *ultra humanus* revenait sans cesse dans les *Sentences :* sur huit articles que compte la question 68 de la *1ª 2ªᵉ*, six (tous ceux qui ont trait à la nature des dons) commencent leur exposé par le rappel de ce principe que le premier d'entre eux établit longuement.

Cette manière de caractériser les dons était-elle entièrement nouvelle et totalement opposée à celle qu'elle remplaçait ?

Sans remonter plus haut, Guillaume d'Auvergne expri-

mait ainsi en 1228, au chapitre 11 de son *de virtutibus*, l'opinion qu'il avait d'abord tenue, puis abandonnée :

« ... Aliquando visum est nobis septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando : cum enim virtutes in eo quod virtutes, principia videantur esse quarumdam voluntariarum operationum, ut saepe diximus, ista septem dona magis videbantur nobis principia esse quodammodo passionum, hoc est *aptitudines receptionum a fonte gratiae in mentem humanam descendentium ac defluentium ;* sapere enim et degustare spirituales delicias ac sapores, magis est recipere ac influi quam efflui..... » *(de virtutibus*, c. 11, Paris, 1674, p. 143). Aptitude à recevoir l'impulsion de la grâce divine, c'est bien, dans une formule encore fort imparfaite, l'essentiel de la caractéristique que développera S. Thomas. (1).

Celui-ci de son côté a déjà dans les *Sentences* des textes qui font pressentir les développements de la *Somme :* à propos du don de conseil, par exemple, il note que le mode humain consiste à procéder par recherches et conjectures sur ce qu'il vaut mieux faire, mais « quod homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem *a Spiritu Sancto edoctus*, supra humanum modum est, et ad hoc perficit donum consilii » (*III*, D. 34, q. 1, a. 2) et plus bas il ajoute : « ... certitudinem consilii attingere non est humanum sed divinum,... et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum *instinctu Spiritus Sancti* ». *(III*, D. 35, q. 2, a. 4).

Parallèlement, dans la *Somme*, il est facile de relever certaines réminiscences des formules abandonnées : le don de force, par exemple, est ainsi opposé a la vertu de même nom : « Sed *ulterius a Spiritu Sancto movetur* animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis

(1) On pourrait citer aussi Guillaume d'Auxerre expliquant (*Summa aurea*, III, tr 11, q. 2, Paris, 1500, f° 200 v.) que les dons du S.-Esprit sont ainsi appelés, « quia faciunt homines spirituales : politicae enim virtutes bene operari faciunt ex suppositione praeceptorum iuris naturalis .. Septem autem dona Sp. Si faciunt bene operari per suppositionem spiritualium rationum fidei .. Ergo illae septem virtutes ex spiritualibus virtutibus movent ad operationem. » C'est déjà une amorce de la distinction entre *moveri ratione* et *moveri instinctu Spiritus Sancti*

inchoati et evadat quaecumque pericula imminentia; quod quidem *excedit naturam humanam...* » Mais l'article se conclut par le rappel du principe « dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto ». (*2ª 2ª*, q. 139, a. 1).

L'article fondamental cité plus haut (*1ª 2ªe*, q. 68, a. 1), indique expressément le principe qui établit la continuité entre les deux séries de formules : agir sous la motion directe du Saint-Esprit est pour l'homme une manière d'agir plus parfaite que d'agir sous la motion de la raison (même éclairée par la foi) et voilà pourquoi les dons correspondent à une manière d'agir plus parfaite, plus haute, que les vertus morales, même infuses. Continuité du reste qui n'empêche pas le changement des perspectives d'éclater avec évidence aux yeux de quiconque lit successivement dans leur ensemble les deux exposés.

Le premier est naturellement plus imparfait, moins bien charpenté que le second. Dans celui-ci même il y a certaines inégalités d'achèvement : la question 68 de la *1ª 2ªe* offre un ensemble remarquable de formules particulièrement travaillées, fermes, pleines et cohérentes; dans certains articles de la *2ª 2ªe* consacrés aux dons en particulier, on a parfois l'impression que S.Thomas pour des questions de détail, reprend ses anciennes explications sans avoir eu le temps de les mettre aussi bien au point et aussi complètement en harmonie avec les principes posés dans la *1ª 2ªe*. Mais si, laissant de côté ces endroits où la marque de la pensée personnelle du Saint est moins forte, on s'attache aux grandes lignes, aux principes surtout dont le rappel vient, suivant son habitude, clore et trancher la discussion, on voit sans hésitation possible un point de vue se substituer à un autre comme principe directeur de la doctrine.

Dans les *Sentences*, c'est l'idée de *gradation* qui domine toute la comparaison des vertus et des dons : ceux-ci nous sont donnés pour nous aider à poser des actes plus parfaits, plus hauts, plus héroïques, pour lesquels les simples vertus ne suffiraient pas. C'est en somme la conception qui sera reprise plus tard par d'autres théologiens, Suarez entre autres, des dons ayant pour objet la pratique « héroïque » de la vertu, en donnant à ce mot un sens fort large.

Dans la *Somme*, au contraire, c'est l'idée de *docilité* à la motion du S.-Esprit qui domine toute la doctrine. Il ne s'agit plus directement de deux *degrés* de la vie spirituelle, mais de deux aspects, de deux fonctions, de deux modes d'agir, qui s'unissent et se mêlent dès le début : aspect plus actif, où notre raison cherche, trouve, conclut, dirige notre volonté, avec l'aide bien entendu de la vérité révélée — aspect plus passif où c'est Dieu lui-même qui éclaire et qui pousse ; double aspect qui se retrouve en des proportions diverses dans toute vie surnaturelle. De là l'insistance de S. Thomas dans la *Somme* à prouver la nécessité pour le salut des dons aussi bien que des vertus. De là ses explications, par exemple à propos des dons de sagesse ou de conseil : il distingue soigneusement une contemplation plus élevée, un don de conseil plus ordonné au bien des autres, qui sont des grâces *gratis datae*, et un don de contemplation, un don de se conduire, qui ne sont refusés à personne parce que nécessaires de nécessité de salut :

Quidam enim tantum sortiuntur de recto iudicio tam in *contemplatione divinorum* quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem. Quidam autem altiore gradu percipiunt sapientiae donum... inquantum percipiunt altiora mysteria. — Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus... sed magis pertinet ad gratias gratis datas (2a 2ae, q. 45, a. 5, cf. q. 52, a. 1, ad 2).

Cette même idée se trouve déjà dans les *Sentences* à propos d'une objection (III, D. 36, q. 1, a. 3, ad 5) :

... multi sunt perfecti in vita activa, qui gradum vitae contemplativae nondum attingunt, ergo dona non habentur omnia simul.

Ad 5 dicendum quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est : tamen omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus...

Mais l'idée prend dans la *Somme* un tout autre relief. C'est peut-être à ce même changement de point de vue qu'il faut rattacher un autre déplacement de formules que je ne puis qu'indiquer brièvement ici.

J'ai essayé de montrer ailleurs (1) comment les textes sur le pouvoir *discernant* de la foi, sur le rôle de l'*inspiration* dans l'exercice de cette vertu, sur l'assimilation du *lumen fidei* avec l'*intellectus principiorum*, fréquents dans les *Sentences* disparaissent presque tous des passages parallèles de la *Somme*. Or ces expressions reparaissent dans cette même *Somme* a propos des dons d'*intelligence* et de *science* qui correspondent à la vertu de foi (*2ª 2ªᵉ*, q. 8 et 9).

... Per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoscuntur quaedam principia communia quae sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem... necesse est quod homo ulterius pertingat ad quaedam altiora : et ad hoc requisitur donum intellectus...

... Quod ergo ratiocinamur ex aliquo praecedenti intellectu procedit. Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum : et ideo ista supperadditio non dicitur ratio, sed magis *intellectus* : quia ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus.

Et pour le don de science :

... Ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei... [requiritur] .. ut habeat certum et rectum iudicium de eis discernendo scilicet credenda a non credendis : et ad hoc necessarium est donum scientiae.

Et ad 1 : ... divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quae ponitur ut donum Spiritus Sancti, cum sit quaedam participata similitudo eius. (Cf. aussi ad 2).

Et il faudrait ajouter à ces textes ceux où cette connaissance par connaturalité qui joue un rôle de plus en plus grand dans la pensée de S. Thomas, est rattachée au don de *sagesse* (q. 45, a. 2). (2).

(1) *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, Recherches de Sc. relig., 1919, 10, 30-44. Cf aussi Bulletin de litt. ecclés., 1914, p. 473.

(2) Voir l'article du P. Joyce dans les Recherches de Sc. relig., 1916, p. 433 ss.

Il est donc clair que S. Thomas, en excluant de la *Somme* la distinction *modus humanus* et *ultra humanus* et, d'une façon générale quoique moins absolue, les expressions marquant une gradation entre les vertus et les dons, n'a nullement voulu nier qu'il soit plus parfait pour l'homme d'être mu à agir par l'action de Dieu plutôt que par les lumières de sa raison, que par conséquent le mode d'agir correspondant aux dons ne soit plus élevé que celui des vertus : il l'affirme au contraire expressément. Mais on peut croire que ce changement de vocabulaire répond à un souci d'écarter tout ce qui pourrait faire concevoir vertus et dons comme répondant à deux étages de la vie chrétienne, à deux étapes du progrès spirituel : il a pris, au contraire, semble-t-il, le sentiment très vif que les dons ont leur place parmi les organes essentiels de toute vie surnaturelle, organes qui ont leur rôle dès les débuts de cette vie, et non pas seulement dans certains actes ou états plus élevés.

Faudra-t-il donc dire qu'on a faussé la pensée du Docteur Angélique, en établissant une relation entre le rôle des dons et les états mystiques au sens strict du mot ? Nullement : du moment que les dons correspondent à cet aspect de toute vie surnaturelle, qui est passivité à l'égard de l'action divine en nous, il est clair que leur rôle atteindra son maximum dans les états où cette passivité s'accroît de plus en plus jusqu'à paraître tout absorber. Mais ce serait, je crois, s'écarter de la pensée dernière de S. Thomas que de chercher dans les dons un élément pour établir une différence d'espèce, et non plus seulement de degré, entre la vie chrétienne ordinaire et les états mystiques. Si l'on veut dire que le mode d'opérer des dons est spécifique de la vie mystique, on pourra le dire uniquement en ce sens que toute vie surnaturelle, de par l'action de la grâce qu'elle suppose, implique un élément mystique au sens large du mot. Que si on constate, a posteriori, la nécessité de marquer entre les actes de la vie chrétienne commune, et ceux qui caractérisent les états mystiques au sens strict, une différence non seulement de degré, mais d'espèce, c'est ailleurs qu'il faut en chercher le principe.

Et, en tout cas, il est hors de doute que si la distinction entre *mode humain* et *mode ultra humain* peut rester com-

mode pour exprimer certaines manières de concevoir la vie spirituelle, elle ne peut toutefois bénéficier de l'autorité de S. Thomas qui l'a bannie de son exposé définitif de la théologie des dons. Elle a bien été reprise, et même développée, peu de temps après la composition de la *Somme*, mais c'est, en dehors de l'école thomiste, par Henri de Gand (1) qui dans son *Quolibetum IV*, q. 23 (Paris, 1518, f. 141-v, B) pose en principe que vertus et dons « *differunt secundum perfectum et imperfectum* » et explique cette gradation de la manière suivante. Il part d'un principe général :

Sciendum est igitur quod sicut spiritualis homo carnem suam nutrit et fovet ut salvetur Dei creatura, et in desideriis eius implendis eam negligit ne offendatur divina iustitia : sic e contra homo carnalis carnem suam per universa vitia effluere sinit contemnendo divinam iustitiam, ne offendentur eius desideria. Quod tam in viris spiritualibus quam in carnalibus, quidam *modo humano* faciunt ; quidam *modo superhumano*, quidam modo *inhumano*.

Et, à ces degrés parallèles dans les actes, correspondent des degrés soit dans chaque « *habitus virtuosus ex parte spiritus* », soit dans chaque « *habitus vitiosus ex parte carnis* », degrés qu'il explique par des exemples parallèles de vertus de plus en plus héroïques et de vices de plus en plus honteux. Après quoi il conclut (f. 142-v, G) :

Sic ergo patet quomodo ad invicem se habent virtutes, dona et beatitudines : quod videlicet semper dicitur esse opus virtutis, ut virtus est, in quolibet genere virtutis, cum illud agat ut homo et *modo humano*. — Dicitur vero esse opus doni, ut donum est, cum illud agit ut homo, sed *modo superhumano*. — Opus vero beatitudinis tunc dicitur, ut beatitudo est, cum illud agit non ut homo, sed ut iam Deus quidam factus est, et ideo *modo inhumano*, tanquam non existens homo et nihil curans de carne hominis.

(1) On sait les obscurités qui enveloppent la carrière du célèbre théologien : on peut voir l'état actuel de la question dans l'article de J. Forget, Dict. de Théol. Cath., t. VI (1920), 2191 ss. ; en tout cas le premier *Quolibetum* est de 1276 et le quinzième et dernier de 1291 ou 1292.

Et un peu plus bas (f. 142-v, G) :

Bene ergo agentes secundum virtutes, in quantum virtutes sunt, boni homines sunt : ut homines secundum communem statum bonorum conversantur. — Bene autem agentes secundum dona, in quantum dona sunt, boni homines sunt, ut homines, super ceteros homines tamen. — Bene autem argentes secundum beatitudines, boni homines sunt, non ut homines, sed ut dii, non solum ut homines super ceteros homines sese erigentes.

On voit dans quel sens s'est développée la formule abandonnée par S. Thomas, dans un sens de gradation « ascétique », fort différent de celui avec lequel elle est en faveur aujourd'hui. Il serait donc fort à souhaiter qu'une enquête méthodique et étendue permit de retracer l'histoire de cette formule avec plus de sûreté et de précision que ne pouvait le faire cette simple note. Celle-ci suffira pourtant, je l'espère, à montrer la nécessité d'être prudent et précis, soit dans l'emploi que nous pouvons faire nous-mêmes de cette expression, soit surtout dans le recours à l'autorité des textes où nous la trouvons usitée.

Toulouse. Joseph de Guibert, S. J.

LA FAUSSE LETTRE LATINE DE MACAIRE

Le nom de Macaire est associé en Occident, depuis des siècles, à un morceau de littérature ascétique dont il est facile de montrer le caractère apocryphe.

Ce texte s'intitule : *epistola beati Macharii data ad monachos*, et commence par les mots : *Lignorum copia*. Il a tout d'abord été publié par Lucas Holstenius (1661) comme une partie du *Codex regularum* de saint Benoît d'Aniane (1). Mais nous avons recouvré récemment l'exem-

(1) *Codex regularum quas sancti Patres monachis et virginibus sanctimonialibus servandas praescripsere collectus olim a S. Benedicto Anianensi abbate*, Romae, 1661, I, p. 51 sq ; sur les conditions réelles de cette publication, voir O. Seebass, *Ueber das Regelbuch Benedikts von Aniane*,

plaire authentique de ce recueil (2) et la prétendue lettre n'y est pas comprise. On ne l'a pas trouvée davantage dans la copie du quinzième siècle, de même identifiée, dont Holstenius s'est servi pour établir son édition (3). Celui-ci se sera donc procuré l'un des manuscrits particuliers que nous possédons (4). H. J. Floss a imprimé la pièce de nouveau pour le compte de Migne en 1860, et signalé à cette occasion un manuscrit de Bruxelles du quinzième siècle (5). J'en ai remarqué plusieurs qui nous ramènent en plein moyen âge : Zurich (Kantonalbibliothek), *Hist. 28*, p. 229-232, écrit vers la fin du neuvième siècle et provenant de Reichenau ; Saint-Gall (Stiftsbibliothek) n° *915*, p. 184-187, dizième ou onzième siècle ; Bamberg, *Liturg. 143* (B. VI. 15), f. 65-66, douzième siècle ; Vienne (Autriche), n° *1550*, f. 116ᵛ-117ᵛ, douzième siècle. Ce sont toutes collections, probablement apparentées, de règles ou d'écrits monastiques (6) ; il est inutile d'en indiquer le détail.

dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XV, 1895, p. 244-260. Une nouvelle édition fut donnée à Paris en 1663, puis une refonte entreprise par M. Brockie, Augsbourg, 1759 (voir t. I, p. 21, pour la « lettre de Macaire »).

(2) Cf. H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln*, Munich, 1906, p. 5-10 (et p. VII sq. : « Vorwort » de L. Traube). Cet incomparable manuscrit de saint Maximin de Trèves est maintenant à la bibliothèque de Munich sous le n° *28118*.

(3) Aujourd'hui à Cologne, Stadtbibliothek, *Theol. 231* ; c'est l'œuvre d'un chanoine de Gaesdonk, accomplie en 1466-1467. Sur ce manuscrit, cf. Plenkers, ib., p. 11. Holste disposa d'une transcription faite vers 1640 par Fabio Chigi, le futur Alexandre VII.

(4) Le manuscrit de Bruxelles n° *2037-48* (*1035* de Van den Gheyn), f. 75 v°, quinzième siècle, offre un texte très voisin de celui d'Holste.

(5) *P. G.*, XXXIV, 441-444. Floss donne à son manuscrit la cote *15010*, et renvoie f. 67, 2. Je me demande s'il n'y a pas là une confusion avec l'autre manuscrit de Bruxelles que je viens d'indiquer. Je connais deux autres manuscrits du quinzième siècle, à Vienne (Autriche), nos *3912* et *5878*.

(6) J'ai, de plus, trouvé la « lettre » dans un manuscrit de Saint-Ouen du douzième siècle, aujourd'hui Rouen n° *537*, f. 74, à la suite du traité de Pascase Radbert sur l'Eucharistie. Ceci fait voir que l'écrit n'a pas été confiné dans les milieux germaniques où il paraît avoir d'abord circulé. La recension interpolée sur laquelle je me suis suffisamment expliqué (voir *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, 1920, p. 68 sq.) est une autre preuve que la diffusion a été rapide et assez étendue. Mais ce texte ne peut servir à rien ; il est déjà trop modifié. Les manuscrits en sont fort nombreux. Le plus ancien que j'ai rencontré est celui de Berlin Phillipps 36, f. 38 v., composé à Saint-Vincent de Metz au dixième siècle.

Le contexte étant de bon aloi, il était permis de prendre au sérieux cette composition. Mais il suffit de la lire pour s'apercevoir qu'elle ressemble peu à la lettre *Imprimis quidem*, attribuée pareillement à Macaire par la tradition (7). Pour sortir d'embarras, Floss a proposé un expédient imaginé déjà par Tillemont (8), et qu'on a généralement admis : *Imprimis quidem* resterait la propriété de Macaire d'Egypte ; on donnerait *Lignorum copia* à « l'Alexandrin » (9). La réalité est beaucoup plus simple encore : la « lettre du bienheureux Macaire adressée aux moines » n'est qu'un centon maladroit dont la plupart des éléments peuvent être désignés. Si l'on met à part la clausule qui est banale et les deux phrases précédentes dont je n'ai pas encore réussi à déterminer la source, toute la suite du discours est empruntée à deux ouvrages ascétiques fort connus et beaucoup lus jadis dans le monde latin : le traité de saint Nil sur les huit vices principaux, la grande parénèse de saint Ephrem pour les moines.

Pour mieux préciser, les développements de Nil sur les trois premiers vices (gastrimargie, fornication, philargyrie) ont fourni plus de la moitié des sentences et à peu près les deux tiers de l'étendue totale du morceau ; le reste du traité n'a pas été utilisé, on ne sait pourquoi. Les procédés du compilateur apparaissent à découvert, puisqu'on peut mettre son travail en regard de l'ancienne version latine dont il s'est servi. Cette traduction, exactement conforme au grec, a été mise au jour par Emeric Bigot (10) ; Migne, malheureusement, s'est dispensé de la reproduire (11). J'ai

(7) Voir ib., p. 58 ss. : « La lettre spirituelle de l'abbé Macaire ».

(8) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, VIII, 1713 (2e éd.), p. 618, 648.

(9) *P. L.* XXXIV, 403, 441.

(10) *Palladii episcopi Helenopolitani de vita S. Iohannis Chrysostomi dialogus. Accedunt homilia S. Iohannis Chrysostomi in laudem Diodori... Nilus de octo vitiis*, Paris, 1680, p. 356-382. Bigot donne le texte d'un manuscrit de Florence ; il a consulté aussi le manuscrit de Corbie.

(11) Il existe une autre traduction du traité de Nil, qui peut remonter comme la première au cinquième ou au sixième siècle ; elle est d'ailleurs inédite, mais représentée de même par un nombre respectable de manuscrits (entre autres : *Regin. 140*, f. 83, IXe s., de Fleury ; *Regin. 187*, f. 63, IXe s ; *Casanat. 1266*, f. 24v, XIe s ; *B. N. 2843*, f. 162, Xe s., de saint

recouru, pour la comparaison, au vieux manuscrit de Corbie (*B. N. 12205*, f. 52), copié vers la fin du septième siècle (12). J'ai néanmoins donné les références au texte grec, qui est facilement accessible (13).

Aux extraits de Nil, le rédacteur a joint deux groupes de sentences prélevées dans la seconde partie du « Discours ascétique » de l'Ephrem grec (14), ouvrage traduit lui aussi de bonne heure avec six parénèses de même origine dont la collection eut un immense succès au moyen-âge (15). Ce discours porte parfois en latin le nom d'*Admonitio* ou *Institutio ad monachos* (ainsi dans le manuscrit de Corbie, *B. N. 12634*, f. 77), plus communément celui de *De compunctione cordis*. Nous en avons des éditions du quinzième et du seizième siècle (16) qui n'ont jamais été reprises et qui, d'ailleurs, sont insuffisantes, vu la richesse de la tradition manuscrite. C'est à celle-ci que j'ai fait appel, notamment au manuscrit de Corbie déjà mentionné. La série des « glorifications » (Καύχημα μοναχοῦ) est empruntée à un chapitre que je désigne par son premier mot *Segregemus*, et n'a subi que peu de changements (17); au contraire, le texte grec que nous lisons, sous deux formes dans l'édition d'Assémani (18), est assez différent. La série des comparaisons (*Sicut*), demandée à un chapitre antérieur que j'ap-

Martial ; *B. N. 3784*, f. 122, Xe s. ; Orléans, no *233*, p. 475, Xe s.). L'une et l'autre traductions mériteraient d'être imprimées ensemble. L'ouvrage de Nil est du reste remarquable à bien des égards ; il a été l'une des bases de l'ancien ascétisme.

(12) Les manuscrits du Vatican nos *485*, f. 153, XIIe s., et *650*, f. 63, Xe s., m'ont permis de contrôler son texte, ainsi que l'édition citée de Bigot.

(13) *P. G.*, LXXIX, 1145 ss. (édition de J. M. Suarès, *S. Patris nostri Nili abbatis tractatus seu opuscula*, Rome, 1673, p. 456-475).

(14) *Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece syriace latine*, Rome, 1732, I, p. 40-70.

(15) Le relevé qui m'a été demandé en vue d'une prochaine édition énumère près de cent-trente manuscrits. On peut dès lors prétendre que saint Ephrem a été, sous cette forme, l'un des maîtres de la spiritualité médiévale.

(16) Edition *princeps* d'Amerbach en 1485 (au British Museum : *I. B. (14201 B)*; nouvelles éditions indépendantes l'une de l'autre, Cologne 1547 et Dillingen 1563.

(17) Voir par exemple l'édition de Dillingen, *Opuscula quaedam divina beati Ephraem*, f. 79.

(18) Voir t. I, p. 67 E-F et t. II, p. 373, B-D.

pelle *Vigilemus*, est réduite à quatre termes seulement sur dix-sept (19). Il est vain de rechercher quels principes ont guidé le compilateur dans son choix. Analysée membre à membre, son œuvre ne peut être tenue que pour une indigente rapsodie.

D'aucuns estimeront peut-être que c'est accorder beaucoup d'attention à un texte désormais sans portée. Mais il s'agissait précisément de prouver son inconsistance, de telle façon qu'on ne fût plus obligé d'y revenir. La mémoire de Macaire ne perdra rien à se trouver déchargée de cette fausse lettre. A quelle époque celle-ci a-t-elle été agencée? Entre le sixième et le neuvième siècle nécessairement. Les environs de l'année 700 conviendraient assez bien; on était alors fort ignorant (20).

Incipit epistola sancti Macharii data ad monachos.

1. Lignorum copia ingentem excitat flammam; multitudo autem escarum enutrit concupiscentiam pessimam.	*Nil VIII Vit. I* (1145 A 7 : Ξύλα).
2. Concupiscentia escarum et inoboedientia generat mortem.	*Ib. I* (1145 B 1 : Ἐπιθυμία).
3. Indigens mente in orationibus uigilantiam praestat et coronam animi adquirit; repletus autem somnum inducit grauissimum.	*Ib. I* (1145 B 4 : Ἐνεδής).

1. *Suscitat* V. — *pessimam* est étranger au texte de Nil; plusieurs manuscrits de L (ce ne sont pas les plus anciens) rattachent à la phrase suivante, sous cette forme : *Pessima concupiscentia*. — 2. L déforme V qui donne simplement : *c. e. inoebedientiam peperit*. — 3. Au lieu de *praestat*, *praeparat* V. — Tout le membre de phrase *et coronam a. a.* est

(19) Edition de Dillingen, f. 78; et cf. pour le grec, l'édition romaine, t. I, p. 66 E-67 C, et t. II, p. 372 B F.

(20) Pour établir le texte ci-dessous, tous les manuscrits mentionnés précédemment, y compris celui de Rouen, ont été transcrits ou collationnés; je n'ai cependant indiqué leurs variantes qu'exceptionnellement, m'étant appliqué à reproduire le texte définitif qu'ils attestent ensemble (*L*). Au contraire, j'ai cru devoir présenter les différences de l'ancienne version soit de Nil, soit d'Ephrem (appelée *V* dans les deux cas). En marge du texte, je renvoie pour Nil aux colonnes de Migne, pour Ephrem, j'ai seulement noté le numéro d'ordre des articles.

4. Oculus gulosi conuiuia scrutatur; oculus autem sapientium meditatur continentiam — *Ib. II* (1145 c 7 : Ὀφθαλμός).

5. Formidolosus miles horrescit tubam quae bellum significat; et gulosus, si abstinentiam praedicantem audierit, non libenter auscultat. — *Ib. II* (1145 c 11 : Δειλός).

6. Flamma cum marcescit, eluscescet; iterum, si acceperit lignum, lucescet; et libido sopita rursum crescit in saturitate. Non miserearis corpori, si lassitudine defecerit. — *Ib. III* (1148 B 10 : Μαρανθεῖσα).

7. Equus consentiens indigens corpus nec ascensorem deiecit umquam. — *Ib. III* (1148 c 3 : Ἵππος).

8. Concupiscentia gulae mater est libidinis. Oleum nutrit lampadas lucernae et et ignem reaccendit confabulatio mulieris. — *Ib. IV* (1148 c 12 : γαστριμαργία).

9. Facies mulieris sagitta est truculenta; infixit uulnus in animam et uenenum. — *Ib. IV* (1148 D 9 : Ὄψις).

10. Fuge confabulationem mulieris, si castus esse uolueris. — *Ib. IV* (1149 A 5 : Φεῦγε).

11. Absconsum namque in eis est uenenum bestiarum nequissimum. Magis adpropinquare igni ardenti quam mulieri nouellae, cum sis iuuenis. — *Ib. IV-V* (1149 B 9 : εγκέκρυπται).

12. Impetum libidinis fuge et confabulationem mulierum. Qui repleuerunt uentrem, et promiserint castitatem sibi mentiuntur. — *Ib. V* (1149 c 5 : καὶ πάθος ἀκολασίας).

une addition de L. 4. *perscrutatur* V. *s. meditatur* (*meditat* dans plusieurs mss) *c.* : tout différemment V *continentis concilia sapientium.* 5. *non l. auscultat*, addition de L. 6. *elucet* V. *si accipiat friganum* V (sans *lucescet* de L). *crescit* : *ignescit* V. *lassitudinem defleat* V. 7. *ascensorem* : V ajoute *suum.* 8. La sentence de V a été tronquée : *castitatem generat continentia, concupiscencia autem gulae m. l.* *enutrit lampadem* V. *ignem reaccendit* : plusieurs mss. (Zurich, Vienne) font lire *igne se accendit* ; V donne l'explication de ces fantaisies : *ignem luxuriae accendit* (*c. mulierum*).
9. *uirulenta* V. *inflixit* V. *uenenum* : V continue *ibi reposuit* ; on trouve déjà dans le ms. de Rouen la variante *Vt uenenum* (*fuge...*).
10. *confabulationes mulierum* V. 11. Sentence de V tronquée : *Non te decipiant uerbis cum modestia abutentes, absconsum* etc. *adpropinqua* V. *cum* : V. ajoute *et ipse.* 12. Le vrai texte de L reste incertain, pour le premier membre; nos manuscrits sont en désaccord : *impetum l. sicut c. m.* (Zurich) ; *sustine impetum l. sed non c. m.* (St Gall) ; *dimica*

13. Forma pulchritudinis peius quam procella submergit. — *Ib. V* (1149 D 1 : Μορφή).

14. Species mulieris si semel mentem contererit, etiam ipsam mentem contemnere persuadet. — *Ib. V* (1149 D 3 : μορφὴ δε).

15. Vt enim, si paleis remoretur ignis, excitat flammam, sic memoria mulieris permanens succendit concupiscentiam. — *Ib. VI* (1152 B 4 : ὥσπερ γὰρ σπινθήρ).

16. Vt enim cumulata nauis undarum ictu obruitur, sic multa possidens monachus non saluabitur. — *Ib. VII* (1152 C 2 : ὥσπερ γὰρ ὑπέραντλος).

17. Nihil possidens monachus athleta insuperabilis, nihil possidens monachus cursor leuis, uelociter ad brauium uocationis peruenit. — *Ib. VIII* (1153 A 13 : Ἀκτήμων).

18. Auarus monachus <operauit ualide; nihil autem possidens> post opus moderatum orationibus et lectionibus uacat. — *Ib. VIII* (1153 B 2 : Φιλάργυρος).

19. Nihil possidens monachus thesaurizat in caelo et dabit laudem cum angelis Deo. — *Ib. VIII* (1153 B 4 : ὁ δὲ ἀκτήμων).

20. Gloriatio monachi patientia in tribulationibus eius. — *Ephrem Admon. II* : § *Segregemus* : n° 1.

contra impetum l. c. fuge m. (Vienne) ; *fuge impetum l. qui confabulantur mulieribus si repleuerint* etc. (Rouen). Je suis Bamberg. Vraisemblablement, l'archétype était déjà incohérent ; d'ailleurs, il semble que les mots *cum sis i.* de 11 étaient rattachés par le compilateur à cette sentence. En fait, V a été librement découpé et modifié ; il faudrait lire, pour avoir le sens du passage : *Germinat herba quae secus aquam consisterit, et passio libidinis in confabulatione mulierum.* *repleuerit, promiserit* V. *sibi mentiuntur*, addition de L., au lieu de V : *similis est ei qui dicit se posse refrenare ignis operationem in stipula.* 13. *formae pulchritudo* V. *submergere consuenit* V. 14. Cette sentence n'est guère intelligible sans le membre de phrase précédent qui continue la pensée de 13 : *Procellam si quidem ob uitae desiderium interea possumus transnatare, species autem m.* etc., ainsi V. *contererit* : *deceperit* V. *mentem* : *uitam* V. 15. *enim in paleis si* V. 16. *undarum ictu* (*ictibus* Vienne, Rouen) : *per singulos u. ictus* V. *monachus n. s.* addition de L., au lieu de *sollicitudinibus* V. 17. *inexpugnabilis* V, qui continue *et cursor* etc., sans la répétition. *brauium* : V ajoute *supernae* (= PHILIP. III, 14). *perueniens* V. 18. Excepté Bruxelles 1035, qui donne un texte évidemment factice, semblable à celui d'Holstenius, tous les manuscrits ont ici une lacune inexplicable (si ce n'est par une faute de l'archétype), je rétablis la suite du texte au moyen de V. 19. Cette dernière sentence de Nil ne s'entend qu'à la suite du membre parallèle donné par V : *Pecuniae cupidus implet promptuaria auro ; nihil autem possidens t. in c.*, le reste est propre à L. 20. Les premiers extraits d'Éphrem sont com-

21. Gloriatio monachi longanimitas cum caritate.	*Ib.* : n° 2.
22. Gloriatio monachi nullas res praesentis uitae possidere.	*Ib.* : n° 3.
23. Gloriatio monachi uigiliae et fletus in orationibus.	*Ib.* : n° 5.
24. Gloriatio monachi mansuetudo et cordis silentium.	*Ib.* : n° 6.
25. Gloriatio monachi quando Deum ex toto corde dilexerit et proximum suum tamquam seipsum.	*Ib.* : n° 7.
26. Gloriatio monachi abstinentia escarum et a multiloquio linguae.	*Ib.* : n° 8.
27. Gloriatio monachi quando proximum suum sicut seipsum patitur.	*Ib.* : n° 9.
28. Gloriatio monachi quando uerba eius operibus consonant.	*Ib.* : n° 10.
29. Gloriatio monachi quando in loco suo permanet et huc illuc non uagatur.	*Ib.* : n° 11.
30. Gloriatio monachi longanimitas.	(*Ib.* : n° 2).
31. Sicut lampas in loco tenebroso, sicut sol radians, sic monachus mente sobria et corde peruigili in tempore salutis suae.	§ *Vigilemus* : n° 5.
32. Sicut pondus salis deprimit uirum infirmum, sic somnus monachum.	*Ib.* : n° 17.
33. Sicut spinae et tribuli in agro optimo, sic et cogitationes turpes in corde monachi.	*Ib.* : n° 7.
34. Sicut tinea exterminat uestimentum, sic detractiones animam monachi.	*Ib.* : n° 10.

mandés par la phrase suivante : *Segregemus ergo cogitationes nostras a negotiis terrenis ut gloriam apud dominum nostrum habere mereamur; sustineamus aduersarii temptamenta ut gloriam percipiamus.* D'où la suite : *gloriatio enim monachi* etc. 22. *monachi* : V ajoute *cum*, puis après *possidere* : *desiderat*. *uitae* : *saeculi* V. Après 22, le n° 4 de V est sauté : *Gloriatio monachi et laus in conspectu angelorum et hominum humilitas et simplicitas cordis cum oboedientia.* 23. *orationibus* : V ajoute *eius* (ou *suis*). 25. *suum* omis par V. 27. *tamquam semetipsi* (ou *sibi ipsi*) *compatitur* V. 29. *huc atque illuc quasi friganum* (Corbie insère cette glose : *sicut stipula*) *a uento transfertur* V. 30. Simple répétition de 21, semble-t-il ; aussi bien, cette sentence manque dans V. 31. *lampas* : V ajoute *lucida* *sicut sol* omis par V. *radians* : *refulgens* V. *salutis* : *psalmodiae* V. 32. *uirum* omis par V. *monachum* : V ajoute de nouveau *in tempore psalmodiae suae.* 33. *et* omis par V. *turpes* : V ajoute *ac sordidae*. *corde* : *anima* V. 34. *detractio* V.

35. Noli te dare ad colloquium mulierum ne fias separatus a regno Dei ; et ne uelis dicere : Loquar cum muliere et mundus sum. ?

36 Monachus sapiens suis manibus operatur et uictum sibi cottidianum adquirit, et lucratus est orationes et ieiunia sua. Si autem ab alio acceperit uictum, quid prodest quod orat et uigilat ? Sicut mercenarius malus nudus euadit, quia scriptum est : Melius est dare quam accipere. ?

37. Qui legis intellege in Domino semper.

Cette « lettre » définitivement écartée, la « grande lettre grecque » et les homélies pneumatiques rendues aux Messaliens dont elles réflètent l'esprit, la série principale des lettres syriaques étant de même suspecte (1), Macaire d'Egypte reste finalement l'auteur de la « lettre spirituelle » *Ad filios*, signalée au cinquième siècle par Gennade, conservée en latin, en copte et en syriaque. C'est un écrit très court et de peu d'apparence, mais d'une qualité rare — nous pensons l'avoir montré ; il permet au célèbre disciple de saint Antoine de faire encore figure dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Farnborough. André Wilmart, O. S. B.

(1) Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, 1920, p. 361-377 ; — D. Villecourt, *Comptes rendus des séances de l'Académie des I. et B. L.*, 1920, p. 250, et *Revue de l'Orient chrétien*, XXII, 1920-21, p. 29-56.

ECOLE IGNATIENNE ET ECOLE BÉRULLIENNE

Réponse au R. P. CAVALLERA (*R. A. M.*, juillet 1922).

Avant d'aborder la question, la seule question qui nous divise le R. P. C. et moi — mais qui nous divise à fond — on me permettra de relever dans son aimable et terrible article quelques indices d'éblouissement qui feront comme autant de préjugés en ma faveur :

1° Le plus long de son argumentation tend à prouver que les Jésuites sont de bons chrétiens et qu'ils n'ont pas pour devise : *Ad majorem hominis gloriam.* Est-il imaginable que j'aie pu rêver le contraire? 2° « Aucun jésuite », dit-il, ne saurait accepter l'interprétation que je donne des *Exercices*. Soit, par exemple — c'est lui qui choisit cet exemple — ma longue note sur le *Fundamentum*. Or, justement, cette note ne fait que résumer une brochure du P. Watrigant. Il paraît d'ailleurs que la « méditation fondamentale » n'est plus une méditation (question de rien), et n'est plus fondamentale. Je le veux bien, mais, si je m'égare sur ce point, c'est pour avoir suivi trop docilement la doctrine du T. R. P. Roothaan, et l'ancienne tradition de la Compagnie. 3° Le R. P. me reproche de n'avoir pas fait un parallèle dans les règles entre ignatiens et bérulliens. Il oublie que mon tome III — consacré aux bérulliens — est un tome III. D'autres volumes m'ont déjà donné, d'autres me donneront plus tard l'occasion de mettre en pleine lumière les spirituels de la Compagnie, mais, d'ores et déjà, il est assez clair que je ne songe pas à les étouffer. 4° La redoutable conclusion qui se dégage de tout son article est que le meilleur de Bérulle se trouve déjà dans les *Exercices*, ou, en d'autres termes, qu'il n'y a pas d'école française. Il ne le dit pas, mais logiquement il devrait le dire, exterminant par là-même, non pas seulement mes 700 pages, mais un fait quatre fois certain, qui nous survivra à lui et à moi.

Venons à l'unique problème, et, pour cela, ramenons à ses trois éléments essentiels la spiritualité bérullienne : I. Le néant de l'homme et le tout de Dieu, entraînant pour nous le devoir premier de l'adoration (*Théocentrisme*) ; II. Le Christ, c'est-à-dire l'adorateur et le religieux parfait, vivant en nous, et par là, nous rendant capables de remplir toute justice (*Christocentrisme*) ; III. Dans la pratique une direction particulière, une méthode, si l'on veut, qui nous aide à nous approprier d'abord la religion, puis les autres vertus du Christ (*Adhérence*).

I. — Théocentrisme

C'est une tendance générale qui nous porte à Dieu, non pas immédiatement « par le motif de sa bonté », mais « par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa sainteté » (Bourgoing.) Là dessus, écoutons le P. C. : « Ce qui fait l'originalité de Bérulle, c'est, non point le théocentrisme, bien connu avant lui (Parbleu! si j'ose m'écrier ainsi), mais la place particulière donnée dans la vie spirituelle à la vertu de religion et à l'adoration » (1). Eh! c'est là justement ce que j'ai appelé théocentrisme. Ainsi, p. 33, après une longue citation de Bourgoing, je reprends : « N'est-ce pas là le théocentrisme le plus pur? Disons les choses d'une manière moins pédantesque... A Bérulle de remettre en honneur... la vertu de religion ». Mais pourquoi ce mot fâcheux? α) Parce qu'il est plus courtois que le français correspondant. On me persécute pour avoir exalté le théocentrisme de Bérulle, que serait-ce donc si j'avais donné aux bérulliens le grand prix de religion, écrivant par exemple : Rodriguez est moins religieux que Bourgoing? C'est la vérité même, et qui, bien comprise, ne peut chagriner personne. Avouez néanmoins qu'exprimée de la sorte elle paraît plus choquante. β) Par sa forme même, ce mot indique assez nettement qu'avant d'être une morale, le bérullisme est une métaphysique. Tout se ramène à la vertu de religion, dit le P. C. Oui, dans la pratique, et les simples n'ont pas besoin d'en savoir davantage. Mais nous sommes ici entre doctes. Comment un esprit aussi pénétrant ne s'est-il pas demandé pourquoi cette insistance particulière des bérulliens sur un des devoirs de la vie chrétienne? C'est manifestement, aurait-il conclu, que ces bérulliens se font une idée particulière de nos relations avec Dieu, et par suite, de toute la vie morale. Qu'avec cela, Ignace ne se désintéresse pas de la vertu de religion, c'est bien évident *Laudet, revereatur*, dit la méditation qui n'est plus fondamentale Mais, dans le corps du livre, l'accent n'est presque jamais sur *laudet*. Servir, domine, étendre le règne de Dieu. Le P C. m'arrête : Etendre ce règne, qu'est-ce à dire sinon travailler à ce que Dieu ait plus d'adorateurs? Oui, mais pour atteindre à ce but suprême, Ignace nous propose d'autres moyens que l'adoration. Sans quoi tout Jésuite devrait se faire ou chartreux ou bénédictin. Théocentrique donc, saint

(1) On remarquera la différence entre lui et moi. Le P. C. dit « ce qui fait l'originalité » : moi, « ce qui fait l'une des originalités de cette doctrine ». En effet, si vous réduisez le bérullisme à cet unique élément, en quoi se distinguera-t-il de la spiritualité dominicaine, v. g., ou de telles autres? J'avais donc raison de dire que, bon gré, malgré, le R P. supprimait l'école française.

Ignace lui aussi, mais d'une façon moins directe et moins exclusive (1).

II. — Christocentrisme

α) *Le Christ et la vertu de religion.* — Toujours fidèle à l'union sacrée, je suis allé chercher jusqu'au fond du Canada, et chez les jésuites, un fidèle interprète de la pensée bérullienne. C'est le P. Chaumonot, écrivant au P. Crasset (2) :

> D'abord que M. de Dénonville (gouverneur du Canada de 1684 à 1689) m'entretint de la bénédiction que le bon Dieu donne aux livres spirituels que V. R. a composés, je sentis un grand désir que le Saint-Esprit vous donnât la pensée de mettre en quelqu'un de vos écrits, qu'*entre tous les motifs qui nous doivent exciter à l'amour du Sauveur*, celui qui provient du ressentiment que nous avons de *la gloire qu'il a procurée à notre Créateur*... devrait être le *plus puissant sur nos esprits* ; ensuite, que nous

(1) Au reste, je crois voir maintenant d'où a pu venir le malentendu initial que nous sommes en train de dissiper. Il y aura eu, vers les premières pages du tome III, un peu de flottement dans mon esprit Lorsque a jailli panoramiquement (*sit venia*) devant moi l'idée de mettre le théocentrisme à la base du bérullisme, une dialectique spontanée m'a fait courir à un cas extrême d'anthropocentrisme, celui du *Fondement* ignatien, tel qu'il est compris, non pas du tout par saint Ignace, mais par de nombreux jésuites. Avec le P. Watrigant, j'ai donc rappelé que si l'auteur même des *Exercices* mettait l'accent sur *ut laudet*, d'autres au contraire sur *salvus fiat*. « Nous n'avons à faire que notre salut .. » Très certainement, pour nombre de prédicateurs de retraite, et nombre de débutants, c'est bien ainsi que se présentent les choses. Or, ce point de vue, très bon en soi, est nettement et pleinement anthropocentrique. Par un effet psychologique très connu, cette note est restée, comme un fer rouge, ou comme une traînée de poudre dans la mémoire du P. C. Elle lui a éclairé tout le volume. Chaque fois qu'après cela, je parle des *Exercices*, il est persuadé que je les juge anthropocentriques, et dans ce sens rigoureux Les termes dont je me suis servi ont-ils donné prise à cette confusion perpétuelle? C'est possible mais vérification faite, je ne le crois pas. En tout cas, ma pensée est toute contraire. Pour moi, et quoi qu'il en soit du *Fondement*, la suite des *Exercices*, leur génie, leur âme profonde tendent, nécessairement à élever l'âme au-dessus, très au dessus de l'anthropocentrisme pur, mais, sans lui proposer pour cela le théocentrisme particulier et suprême des bérulliens.

(2) Parallèlement au travail si intéressant, et, pour moi, deux fois délectable de M. R. Daeschler sur le P. Judde (*R. A. M.*, juillet 1922), il y en aurait un autre à faire sur le P. Crasset, lui aussi, gardien vigi-

l'aimassions *plus ardemment pour avoir honoré l'auteur de nos vies autant qu'il le mérite*, que pour tous les autres biens qu'il nous a faits.

Il explique ensuite les diverses réflexions qui lui ont fait concevoir, il y a plus de quarante-six ans, « cette même dévotion », il dit « le grand profit » qu'il en a retiré, et il souhaite enfin que, le P. Crasset aidant, « tout le monde expérimente cette manière d'aimer le Rédempteur » (1).

Ce qui montre, va triompher le P. C., que pas n'était besoin de Bérulle pour inventer le théocentrisme. Sans aucune espèce de doute. Mais cela montre aussi que le théocentrisme ne court pas les rues, si j'ose m'exprimer ainsi. Chaumonot n'a pas la prétention d'apprendre à Crasset que tout jésuite doit travailler A. M. D. G. Si donc il lui envoie un ambassadeur, si, ensuite, il lui écrit avec tant de force, c'est manifestement pour lui proposer une direction relativement nouvelle, un point de vue auquel le P. Crasset n'avait pas l'habitude de se placer. On aura, d'ailleurs, remarqué la nuance particulière de son théocentrisme : *Aimer* N. S. d'abord et surtout parce qu'il a honoré son père. Bérulle : *s'unir à la religion* de N.-S., parce qu'il est le parfait religieux, la seule prière digne de Dieu. Mais l'inspiration profonde est la même, et c'est ce que je tenais à montrer.

β) *Le Christ et la perfection chrétienne.* — Les bérulliens, le B. J. Eudes, par exemple, disent à pleine voix, et moi je murmure que l'école française est plus *chrétienne* que celle d'Ambroise, de Cassien, d'Ignace. Après quoi je me hâte d'ajouter que cette affimation n'a rien de catastrophique. D'où chez le R. P. un double émoi : « M. B., écrit-il, témoigne d'une grande indulgence quand il affirme qu'en fait cela (chrétien ou non) revient à peu près au même ». C'est pourtant bien simple. Nous avons tous rencontré sans pâlir des phrases dans ce goût ci : « Avec Galilée, le soleil se met enfin au repos, avec Harvey le sang commence à circuler dans les veines. » Ce qui veut dire manifestement : la terre tournait avant Galilée, mais on la croyait immobile, le sang se promenait avant Harvey, mais on ne s'en doutait pas. Ainsi, avant Bérulle, tous nos spirituels étaient effectivement chrétiens ; ils vivaient d'une vie proprement chrétienne, mais ils ne réalisaient que d'une manière assez confuse le caractère

lant, et propagateur discret de la tradition mystique dans la Compagnie Ce que j'ai dit de lui à propos des Hélyot est insuffisant. Je recommande son curieux petit livre sur la méditation, manuel d'entraînement insensible à la contemplation, par la voie des oraisons jaculatoires. Il se rapprocherait par là de Dom Baker et de la tradition harphienne.

(1) *Un missionnaire chez les Hurons. Autobiographie du R. P. Chaumonot..*, par le R. P. F. Martin, Paris, 1885, pp. 237, 238.

spécifiquement chrétien de cette vie — je parle gros, car il me faut courir. — Aussi parfaits que les bérulliens, pratiquant pour la même fin et avec le secours de la même grâce les mêmes vertus, ils ne trouvaient pas explicitement, dans la théologie du Verbe incarné, la formule et la règle de leur perfection.

On savait distinctement, bien avant Bérulle, que l'homme doit avoir pour fin suprême la gloire de Dieu ; qu'il ne peut rien sans la grâce et que le Christ est notre modèle. Les textes des *Exercices* sous lesquels le P. C. a cru m'accabler, ne font que répéter indéfiniment ou qu'*impliquer* ces trois principes, et de ce chef ne servent ici de rien. Selon du reste que l'on professe ou que l'on ignore ces vérités fondamentales, l'on est ou l'on n'est pas fixé dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre chrétien, et de là vient que, malgré de nombreuses ressemblances, un « abîme infranchissable » sépare Cassien de Sénèque, Cicéron de saint Ambroise. Auprès des bérulliens toutefois, on ne possèdera pas la théorie parfaite de la perfection chrétienne, aussi longtemps que l'on n'ajoutera pas à la profession de ces trois vérités la connaissance explicite, cordiale, réalisante, d'un autre élément, plus chrétien, encore, à savoir le dogme du Christ vivant en nous. Assimilez-vous ce dogme, étudiez et réglez à sa lumière, le fonctionnement normal de la vie chrétienne, et vous verrez aussitôt l'ancienne morale se transformer. Le Christ ne sera plus seulement le modèle et la fin de mes actions, l'ami tout-puissant qui aide mes efforts vers la vertu ; il sera, — il l'était déjà, mais je n'y prenais pas assez garde — il sera ma vertu même, ma patience par exemple. Ambroise certes ne niait pas cette doctrine, mais enfin il n'en faisait pas le pivot de sa morale. Pour nous entraîner à la patience, il étudiait longuement celle-ci, à la manière de Cicéron et de Sénèque ; il indiquait certaines recettes, il évoquait devant nos yeux le spectacle du Christ patient : moyennant quoi, doucement portés par la grâce, objet d'une prière constante, nous nous élevions peu à peu à cette vertu. Ambroise n'est ici bien entendu, qu'un nom symbolique. Climaque, Rodriguez iraient aussi bien. Tout cela, du reste, excellent. Nous devons nombre de saints à cette méthode ascétique dont l'efficacité a fait ses preuves, et qui ne passera jamais de mode. Bérulle néanmoins procède d'une autre façon. Vous manquez de patience : appropriez-vous celle du Christ ; elle est à vous, elle est en vous ; dilatez les veines de votre âme à la sève divine qui ne demande qu'à les gonfler, et qui entraînera du coup avec elle patience, douceur, toutes les vertus. Ce disant, il est plus chrétien, au sens rigoureux, que les autres ; il est tout chrétien ; il n'est que cela.

Vous trouverez, dans le tome III, ces lignes, grosses d'orages : « Depuis Cassien jusqu'à Rodriguez, le torrent de nos moralistes suivait une autre méthode, moins théologique, moins directement surnatu-

relle. A Dieu ne plaise que je les accuse de naturalisme (le Christ modèle, la grâce, etc.), mais enfin, à cela près, ils ressemblent aux moralistes profanes. » Là-dessus, le P. C. de protester. Il n'y a pas de quoi. Ecoutez le P. Judde : « Peut-on lire la morale de Platon, de Socrate, de Cicéron... sans convenir qu'en l'observant, le christianisme et l'état religieux même changeraient de face? » (*R. A. M.*, juillet 1922, p. 239). Il n'entendait certes pas dire que, pour s'assimiler cette morale, le christianisme aurait d'abord à se dépouiller du surnaturel. Simplement, il admettait, comme jusqu'ici le torrent, qu'entre la morale d'Epictète, par exemple, et celle de Rodriguez, il y a des éléments *interchangeables*, à savoir par l'ensemble des disciplines moralisantes, l'ascèse en un mot, et cela, par la simple raison que la volonté d'un chrétien est psychologiquement semblable à celle d'un infidèle. L'ascèse, prise en soi, n'est pas plus chrétienne que païenne : elle est ascèse et voilà tout (1). Prenez l'examen particulier dans les *Exercices*. Le P. C. fait grand état des prières qui le précèdent et qui l'accompagnent, et qui sont, en effet, ou qui peuvent être spécifiquement chrétiennes. Eh! sans doute, mais ces diverses démarches, utiles ou nécessaires à qui veut surnaturaliser ces exercices, ne font certainement pas, du point de vue ascétique et technique, partie intégrante de l'ingénieux mécanisme imaginé par Ignace : simple méthode qui, en soi, n'est ni plus ni moins chrétienne qu'une recette de mnémotechnie. D'où il suit, disais-je encore, que ces ouvrages, « peuvent contribuer efficacement à la formation morale d'un incrédule, tandis qu'à cet incrédule la morale de Bérulle paraîtra aussi décevante qu'un rituel magique... » Si jamais je me suis cru à l'abri, ce fut bien le jour où j'écrivais ces lignes. Il paraît que je me trompais. « Je mets bien au défi, écrit le P. C., l'incrédule en question, de *comprendre* la morale des *Exercices* telle que la définit le troisième degré d'humilité, de la trouver moins décevante ou moins ridicule que la morale de Bérulle ». Au nom d'Epictète, j'accepte bravement le défi. Ah! si vous eussiez parlé de mettre en pratique, je me tiendrais coi, mais *comprendre*, mais admirer la souveraine abnégation que nous demandent les *Exercices*, mais regretter douloureusement de ne pouvoir suivre un idéal aussi magnifique, et d'ailleurs aussi raisonnable, de tout cela, je vous jure, mon cher Père, qu'Epictète est parfaitement capable, et avec lui des centaines d'incrédules, qui n'ont jamais trouvé ridicule la morale de l'Evangile. Le sermon sur la montagne, le jardin des Oliviers, le Calvaire, que voyez-vous là de difficile à « comprendre » ? Mais, au lieu de ces clairs exemples, de ces *actes* de vertu, proposez à Epictète la consigne bérullienne : « Appli-

(1) Parler d'une « ascèse » bérullienne, je l'ai fait plusieurs fois, *brevitatis causa*, mais j'ai eu tort.

que ton âme aux états du Verbe incarné », aussitôt il cessera de trouver un sens à cette langue nouvelle, et pour ainsi dire chargée de dogme. Imiter le Christ, rien de plus limpide ou même de plus attrayant ; s'appliquer ou s'approprier le Christ, cela est au contraire si obscur que certains doctes parmi nous n'arrivent pas à l'entendre.

Après quoi, scandaliserai-je beaucoup le P. C. en redisant, mais avec la conviction la plus tranquille, que « tout cela revient au même ? » Tempérament, grâce, et par suite, points de vue spéculatifs, directions pratiques, les saints peuvent différer les uns des autres, mais que pèsent ces différences auprès de l'unité foncière qui ne fait d'eux qu'une seule âme ? En imitant de son mieux la patience du Christ, le disciple de Rodriguez, qu'il y songe explicitement ou non, s'unit au Christ patient, et vit de sa vie, il est patient de sa patience ; et tout de même, le bérullien, plus il adhère à l'*état* du Christ patient, plus il se trouve amené à multiplier des actes de patience. Avec cela, et quoi qu'en dise le P. C., je me refuse absolument à ne voir dans le présent débat qu'une simple dispute de mots (1). Il s'agit au contraire d'une différence tellement réelle que, loin d'avoir été semée par quelque subtil en mal de paradoxe, dans le mince terreau où poussent et meurent les systèmes, elle plonge ses racines jusqu'à la zone profonde de l'âme où se fait la rencontre entre Dieu et nous. C'est ce que je vais démontrer.

III. — Adhérence.

« A aller au fond des choses, écrit le R. P., je ne vois pas comment s'*approprier* Jésus-Christ ne revient pas à l'*imiter* constamment, à se mettre ACTIVEMENT en état de lui ressembler. » C'est moi qui souligne les mots essentiels de ces lignes d'or. Il a parfaitement raison. Nous voici enfin, « au fond des choses ». *Adhérer* avec Bérulle aux *états* du Verbe incarné, *imiter* avec Ignace les actions du Verbe incarné, sont-ce là, oui ou non, deux démarches foncièrement identiques ? Le P. C. ne voit entre les deux aucune différence digne d'attention ; moi, une différence profonde et qui, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre psychologique, va jusqu'à l'opposition la plus radicale. Nous ne sommes donc pas d'accord, et de cela je suis désolé ; mais, en revanche, nous savons exactement ce qui nous sépare, et je ne puis dire combien je suis reconnaissant au P. C. d'avoir délimité avec une telle rigueur le point douloureux.

En effet, un problème bien posé est plus qu'à moitié résolu. Pour

(1) « Je ne suis pas encore persuadé, dit le P. C., que sur la question Jésus-Christ, la différence ne soit beaucoup plus dans l'expression que dans le fond des idées », p. 311.

celui-ci, un axiome, une allégorie, et j'aurai dit tout le nécessaire. L'axiome : *Agir et pâtir* sont deux. L'allégorie :

Représentez-vous deux hommes, deux frères, par une température glaciale. Le premier, ami du plein air et des *sports*, bat la semelle, patine, court d'un train d'enfer ; le second, débile ou rhumatisant, aperçoit un brasier allumé dans quelque maison voisine ; il entre, il s'offre de tous ses pores à cette bonne chaleur. *Intelligenti pauca.* Aucune dialectique au monde ne fera que ces deux frères, l'ignatien et le bérullien, suivent la même méthode : mille rencontres, mille croisements, car rien, dans le concret, ne se présente jamais à l'état pur, mais enfin « imiter activement », « adhérer passivement », cela fera toujours deux (1).

Par où l'on entrevoit le vrai sens, l'ampleur infinie du présent débat. Ce qui nous passionne ici, en vérité, ce n'est pas Ignace ou Bérulle, c'est la question mystique elle-même (2). Comme je l'insinue vingt fois dans mon livre, l'adhérence bérullienne n'est après tout qu'un acheminement paisible à la contemplation proprement dite, quand elle n'est pas déjà contemplation pure. S'il en est ainsi, la résistance que le P. C. oppose invinciblement à l'école française, rejoindrait la résistance que j'ai jadis étudiée dans Nicole (T. IV) et où se révèle si nettement un état d'esprit anti-mystique. Le même état d'esprit éclate par moments dans l'*Instruction sur les états d'oraison* œuvre inspirée, comme l'on sait, par Nicole. Bossuet et son maître admettent en principe qu'il y a une distinction entre mystiques et non mystiques. A Dieu ne plaise qu'ils traitent d'illuminés une Thérèse, un Jean de la Croix ! L'un et l'autre néanmoins, ils laissent assez voir que pour eux, la connaissance mystique n'est pas autre chose que la connaissance intellectuelle, retirant ainsi de la main gauche ce

(1) Nul besoin, ici non plus, de répondre à l'échappatoire qu'imaginerait un sophiste. Il va de soi que le second des deux frères a du faire quatre pas pour entrer dans la maison ; il agit encore lorsqu'il se présente à la flamme ; l'autre, de son côté, s'offre, tout en courant, aux rayons du soleil.

(2) Faut-il répéter une fois de plus que, dans cet article galopant, les noms propres sont toujours pris symboliquement ? Ainsi quand j'écris Ignace, j'évoque la tradition particulière que représentent, dans la Compagnie, Rodriguez, Bourdaloue, Olivaint, etc. Pour saint Ignace lui même, plus je médite les *Exercices*, plus je tendrais à leur donner une interprétation assez directement mystique. On se rappelle l'étude du P. Maréchal dans les *Mélanges* Watrigant. L'étude de la « consolation » n'aboutirait elle pas à une conclusion plus ou moins semblable ? Mais, au fond, ceci n'aurait pas grande importance dans la discussion présente. Imiter, adhérer, tous les chemins de la vie spirituelle aboutissent normalement à la contemplation, mais imiter par une voie moins directe.

que leur droite avait accordé. « Car enfin, s'écrie ou à peu près, Bossuet, on ne connaît que par des concepts définis. » Eh ! juste ciel ! c'est là la question. Le P. Cavallera aborde le même problème par un autre biais. Plus franc que Nicole et que Bossuet, ou du moins plus logique, il nie, lui aussi, mais plus expressément, la distinction entre les deux ordres. Car enfin, s'écrie-t-il, comme tantôt Bossuet, peut-on concevoir une méthode de perfection qui ne « revienne pas à imiter ? » Adhérence bérullienne, connaissance mystique, sous deux noms différents, c'est au fond la même chose. Que si l'on veut, en finissant, une bonne description de l'adhérence, en voici une qui me paraît assez lumineuse. Je l'emprunte, comme de juste, à un quiétiste, mais génial :

> Il ne faut pas, écrivait M. de Meaux, se multiplier à produire plusieurs autres actes... mais demeurer simplement attentif à cette présence de Dieu (ou au rayonnement de quelque mystère), EXPOSÉ à ses divins regards (le bonhomme de tantôt devant le brasier)..., sans s'empresser à faire d'autres choses QUE CE QUI NOUS ARRIVE, puisque cette oraison... contient en éminence toutes les autres dispositions particulières... TANT MOINS LA CRÉATURE TRAVAILLE, TANT PLUS DIEU OPÈRE PUISSAMMENT ; et, puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable... Comme les rayons du soleil font croître, fleurir et fructifier les plantes, ainsi l'âme qui est attentive et EXPOSÉE EN TRANQUILLITÉ aux rayons du divin soleil... en reçoit mieux les divines influences (1).

Or, nous savons bien que S. Ignace d'abord, et avec lui des milliers de Jésuites ont pratiqué une oraison toute semblable à celle-ci, mais ou les mots n'ont plus de sens, ou il faut admettre que ces claires consignes de repos, de « passiveté » — car le mot y est — ne ressemblent point aux consignes également claires où le P. résumait tout à l'heure le volontarisme, l'activisme foncier de sa grande école. C'est, d'un côté, « se mettre activement en état de » ressembler au divin modèle ; de l'autre : « Tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère. »

Pau. Henri BREMOND.

L'article sur la *Spiritualité des Exercices* me permet de me borner à formuler quelques observations. Evidemment, la présentation de mes idées par M. Bremond ne pèche pas par un souci excessif des

(1) Bossuet (Lachat), VII, p. 505.

nuances. A qui persuadera-t-il que l'existence de l'école française, si brillamment décrite dans son volume, soit sérieusement mise en péril, quand il cite lui-même la phrase où est reconnue sans ambages son originalité ? Il n'est pas davantage question d'exiger de lui « un parallèle dans les règles entre ignatiens et bérulliens. » Un exposé direct du bérullisme pouvait parfaitement suffire, mais puisqu'usant d'un procédé littéraire classique, le maître écrivain qu'est M. Bremond, a voulu recourir à la comparaison, il fallait, pour que la démonstration fut décisive, présenter avec la même objectivité les deux parties. M. Bremond pense l'avoir fait. J'ai voulu apporter la preuve du contraire. Au lecteur de nous départager.

Il a fallu, à cette occasion, contester l'interprétation donnée par M. Bremond des *Exercices*. En dépit des autorités qu'il invoque, je ne puis que maintenir ma position. Le *Fondement* est théocentrique avant d'être anthropocentrique. Il constitue la puissante assise sur laquelle repose l'édifice, il n'est pas l'édifice lui-même dont la clef de voûte est formée par le *Règne* et les méditations connexes. Méconnaître même partiellement ce fait, c'est s'exposer à se méprendre sur la spiritualité ignatienne et à en amoindrir la valeur religieuse. Ignace, comme Bérulle, on ne saurait trop le répéter, donne la place prépondérante à la pensée de Dieu et du Christ, mais chacun selon son tempérament, et je dirai, l'esprit de son époque. Avec Bérulle on est déjà au siècle qui verra la splendeur du Roi-Soleil et le rôle prédominant du courtisan. Ignace est le chevalier contemporain des *conquistadores* ; pour lui le dévouement absolu et l'imitation du Chef sont le premier devoir. Chevalier et courtisan ont le culte passionné de leur maître et ne songent qu'à « servir ». Seuls les moyens diffèrent, dans la mesure restreinte où les devoirs essentiels permettent le choix. La spiritualité ignatienne d'ailleurs couvre le champ de la bérullienne, tout en le débordant. C'est pourquoi, spirituels jésuites du dix-septième, du dix-neuvième ou du vingtième siècles se sentent parfaitement à l'aise dans l'école française et chez eux. Ils n'ont aucune peine à accorder « la connaissance, l'amour et l'imitation de Jésus-Christ » formule ignatienne, avec la théologie du Christ vivant en nous et, comme on l'a vu par le P. Fouillot et le P. Ramière, tout en se rendant compte de la parenté de leur tradition avec celle de Bérulle, n'ont aucunement l'idée d'un emprunt. Il paraît légitime d'en conclure au moins que l'opposition des deux spiritualités, telle que M. Bremond a voulu la mettre en lumière, n'est pas aussi étendue et aussi profonde qu'il se l'est persuadé.

Cette persuasion explique l'insistance de M. Br. à réclamer, pour la spiritualité bérullienne, l'usage exclusif du mot *théocentrisme* (1).

(1) A ma connaissance, le plus ancien usage de ce mot, sous sa forme adjective, se trouve dans un volume d'apologétique pseudoscientifique,

Il renforce même ce monopole par un nouveau, celui du *christocentrisme*. Avec tout le respect dû à un maître de la langue comme à l'historien érudit et subtil du sentiment religieux, force est bien de déclarer que ces monopoles ne sont justifiés ni par l'étymologie, ni par l'histoire, ni par la théologie. Toute spiritualité pleine de Dieu et du Christ est théocentrique et christocentrique, mais il y a plusieurs théocentrismes ou christocentrismes. Le bérullisme en est un ; il ne saurait prétendre être le seul. Autant vaudrait vouloir revendiquer le nom d'arbre pour le peuplier, à l'exclusion de l'ormeau, du chêne ou du sapin. Même équivoque au sujet du mot *religieux*. Il y a le sens technique : *qui concerne la vertu de religion*, seul de mise quand il s'agit de spiritualité bérullienne et le sens plus général : *qui concerne la religion*. Il est facile de passer inconsciemment du premier au second et d'attribuer ainsi au premier toute la fécondité spirituelle de l'autre. Or, si noble que puisse être une spiritualité fondée sur la vertu de religion, sa valeur religieuse, au sens plénier du mot, n'est pas nécessairement hors de pair ni même la plus élevée. Celle qui se réclame de l'amour de Dieu et du zèle de sa gloire ou de son service, de par l'Evangile, n'intéresse pas moins les rapports de l'humanité avec Dieu, en quoi consiste la religion et l'on ne saurait oublier le *maior horum caritas*. M. Br., m'a-t-il semblé, ne s'en est pas suffisamment souvenu, quand il a voulu exposer et apprécier la spiritualité des *Exercices*. Il l'a d'ailleurs trop exclusivement ramenée à des préoccupations anthropocentriques. Comme je le rappelle dans l'article cité, c'est l'altérer essentiellement que de la dépouiller de ses éléments surnaturels. Prise dans son intégrité elle reste aussi inintelligible à l'incrédule que celle de l'appropriation. Les deux peuvent prêter aux contrefaçons. Si M. Barrès a écrit *L'Homme libre*, Auguste Comte a minutieusement organisé et pratiqué la dévotion à Clotilde de Vaux. Seul un chrétien peut comprendre, je dis comprendre, le troisième degré d'humilité comme le « Calvaire ». Nous en avons pour garant quelqu'un dont la compétence est indiscutable, celui qui a parlé du « Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les gentils. »

Reste le désaccord sur l'interprétation de la pensée de Bérulle concernant l'adhérence, point touché d'une façon très accessoire dans mon compte rendu mais dont l'importance est évidente. M'inspirant des expressions de M. Bremond sur « l'ascèse » bérullienne et l'appropriation des états et des vertus du Christ, j'ai cherché à *réaliser* ces formules et à me représenter en « clair » théologique leur contenu :

publié par P. Delestre, ancien directeur des manufactures de l'Etat, chez Delhomme et Briguet, en 1889 : *Exploration du ciel théocentrique*. Voir la critique du P. Poulain, dans les *Etudes*, 1890, t. 50, p. 510-514.

« A aller au fond des choses, ai-je écrit, je ne vois pas comment s'*approprier* Jésus-Christ, ne revient pas à l'imiter consciemment, c'est-à-dire, sous l'action de la grâce, reconnue dans les deux écoles, comme jouant le rôle principal, à se mettre activement en état de lui *ressembler*. » C'était supposer que, l'action surnaturelle du Christ communiquant sa vie divine par la grâce, devant nécessairement s'accompagner d'une coopération humaine, postule des actions ou des dispositions qui, n'étant tout de même pas psychologiquement des actions ou des dispositions de Jésus-Christ, ont leur réalité propre et distincte. Elles m'ont paru dès lors forcément rentrer dans le domaine de l'imitation ou de l'analogie, c'est-à dire se ramener à des actions ou des dispositions (patience, douceur, humilité) semblables à celles que, coopérant lui aussi à l'œuvre de Jésus-Christ, présente en son âme celui qui se préoccupe de l'imiter. Telle est la raison d'être de cette phrase : « Je ne suis pas encore persuadé que sur la question Jésus-Christ la différence ne soit beaucoup plus dans l'expression que dans le fond des idées. » L'interprétation de M. Bremond, fruit d'études approfondies, se présente naturellement avec une tout autre autorité que la mienne et je ne fais aucune difficulté de reconnaître que les textes lui sont plus favorables. Pour lui l'adhérence est l'équivalent de la « connaissance mystique », elle tient tout entière dans une « passiveté » de l'âme s'offrant au Christ pour qu'il lui infuse sa vie et ses états : « Tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment. » Mais alors, qu'il me permette de le dire en toute franchise, la spiritualité bérullienne apparaît comme susceptible de soulever plus d'une appréhension justifiée. Si on ne la réserve pas à une élite déjà préparée à la vie mystique par une ascèse appropriée, si on la présente comme un système complet et suffisant de vie spirituelle s'adressant à tous, il est à craindre que cette « passiveté » ne soit mal comprise et risque de favoriser trop souvent l'illusion et la paresse.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

COMPTES RENDUS

Dom B. du Boisrouvray O. S. B., *Monseigneur Gay (1815-1892). Sa vie, ses œuvres.* Tours, Mame, 1921, 2 volumes, 8°, XVIII-431 et 448 p., 35 fr.

La récente biographie en 2 volumes que Dom du Boisrouvray consacre à la mémoire de Mgr Gay mérite de retenir l'attention. C'est une étude sérieuse, documentée, objective et qui donne à Mgr Gay sa place définitive parmi les auteurs ascétiques du siècle dernier.

Il serait peut-être plus exact de dire qu'elle la lui rend, car plusieurs étaient sans le vouloir injustes envers Mgr Gay. Ses écrits de spiritualité, sa correspondance leur paraissaient pleins des effusions d'une piété par trop sentimentale donnant à sa phrase une saveur mièvre, et bien vite le livre était laissé et jugé. Ces défauts, Dom du Boisrouvray les reconnaît loyalement dans son chapitre sur l'écrivain mais à peine les remarque-t-on, tant ils disparaissent dans l'ensemble.

Sans doute, Mgr Gay fut un sentimental, ou mieux encore un affectif, mais il fut surtout un artiste au sens vrai et plein du mot. Ainsi ressort-il de l'ouvrage de Dom du Boisrouvray; ainsi l'a résumé dans la préface de ce même ouvrage, un prélat qui l'a bien et familièrement connu : Mgr Rivière, archevêque d'Aix.

« Avant tout, Mgr Gay était artiste, l'artiste de Jésus-Christ, et Jésus-Christ l'idéale Beauté qui s'était révélée à lui fut tout dans sa vie et fut toute sa vie, faite pour la beauté, éprise de la beauté ».

Il est difficile de mieux le rendre en peu de mots.

I. — Brillamment doué au point de vue intellectuel, lauréat de rhétorique au concours de tous les lycées de France, ayant des goûts et des aptitudes musicales qui émerveillaient son ami Charles Gounod, appartenant de plus à une famille riche et bien apparentée, Charles Gay avait tout ce qui peut rendre ici bas l'existence facile et heureuse. Dès sa sortie du collège à 18 ans, sa conversation, le charme et la distinction de ses manières exercent autour de lui une sorte de séduction. D'autres se fussent complu dans cette atmosphère de bien-

être et de succès, mais il n'avait pas une âme vulgaire. Dans la plénitude des dons humains quelque chose, ou plutôt quelqu'un lui manquait. Son milieu familial, comme tant d'autres alors, était indifférent au point de vue religieux. Ses parents n'allaient pas à la messe, jamais il n'entendait parler de Dieu, et cependant Dieu le cherchait et avait déjà comme pris possession de lui à sa première Communion qu'il fit à 12 ans.

« Même dans le temps où je ne servais pas le Bon Dieu, écrira-t-il « plus tard, je ne sais quelle force obstinée et souveraine me faisait ai- « mer amoureusement Jésus-Christ. C'était peut être une pure affec- « tion poétique et un goût d'artiste, et il le faut bien puisque cela ne « me sortait pas du péché, mais enfin c'était ainsi. J'avais quitté Jésus, « par suite il s'en était allé, mais Il avait laissé son image, son sou- « venir, assez de Lui pour que je ne l'oubliasse pas ».

Cette emprise de Dieu ne suffit pas à le préserver du péché, il le dit lui-même ; mais s'il eut des faiblesses, il n'eut jamais de chute dégradante, il garda clairs les yeux de son cœur, et son âme qui tendait toujours en haut était prête pour la rencontre.

A cette époque, sans avoir la foi, il lut et résuma la première partie de la Somme de S. Thomas. Dieu apparut comme l'unité essentielle à son esprit en quête d'unité et puissamment attiré « par le plus simple qui est aussi le plus profond et le plus ample ». Rien sur terre n'avait pu lui donner le dernier mot de tout. Ce mot, Dieu seul le donnait, et c'était Lui.

Presque au moment où s'achevait cette étape intellectuelle, Charles Gay était providentiellement conduit au pied de la chaire de Notre-Dame. Lacordaire y prêchait Jésus-Christ ; ébloui, transporté par sa parole, Charles sentit que le Seigneur Jésus passait dans sa vie comme au jour de sa Première Communion : ce fut une révélation.

Et comme son âme était troublée et inquiète, car ce passant semblait vouloir entrer en lui pour y demeurer, la conversation et la simple et franche piété d'une modeste femme, Madame Hennelle, maîtresse de piano de sa sœur, achevèrent sa conversion. C'était en mai 1836 : il avait 21 ans.

Jusque là, il avait toujours rêvé de consacrer sa vie à l'art et à la science. Sa conversion ne changea rien à ses projets, mais Jésus-Christ lui étant apparu comme la synthèse universelle, il étudia tout en fonction de Lui, il en fit son compagnon de route sur les uniques chemins qu'il voulut suivre désormais : ceux de la Vérité et de la Beauté.

Par souci de beauté morale, il prit dès lors la résolution de garder sa chasteté de corps et de cœur. D'ailleurs avoir les sens et le cœur vierges lui paraissait la condition nécessaire pour comprendre et réaliser l'art véritable ; tout ce qui commençait ou finissait dans la chair n'en était que la profanation et la contrefaçon.

Sa profession de foi d'artiste est profondément touchante et belle : « Je promets solennellement à Dieu qui est la Vérité souveraine et la « Beauté parfaite, de garder dans une indissoluble unité, selon qu'elles « sont en Lui, cette Vérité et cette Beauté. Je lui promets de ne jamais « donner une belle forme à une pensée laide, de ne jamais intéresser « au mal en lui prêtant une expression émouvante, de maintenir l'art « dans le droit qui est la raison, l'ordre et la vie ; enfin de ne jamais « faire que de l'art catholique. Dussé-je lutter, souffrir toute ma vie « et renoncer à toute influence présente, je ne rendrai point mon art « adultère ».

Et comme l'art pour lui c'est surtout la musique, sa vie sera faite d'ordre, de rythme, d'harmonie.

« Chaque semaine, dit-il dans sa retraite de 1838, je me tracerai un « plan écrit où l'emploi de mon temps sera précisé jour par jour, « heure par heure. J'y manquerai le moins possible parce que je « crois que tout ce qui est discipliné est dans l'ordre et qu'être con- « forme à l'ordre, c'est l'être à Jésus-Christ ».

Et voici que pour répondre à ce don de soi, l'attirance de Jésus-Chrits se fait plus intime et impérieuse. « Tu seras prêtre », lui dit une voix intérieure. « Oui, répondit Charles, je serai prêtre, mais seulement quand j'aurai composé de la musique religieuse. Le sacerdoce sera le couronnement suprême de ma vie d'artiste ».

Mais l'appel de la grâce se faisant plus pressant, sans un regard en arrière, il s'achemina vers Rome où il entra au Séminaire le 1er novembre 1839.

Et dès lors son ambition fut d'être prêtre, prêtre jusqu'au bout. « Avec votre intelligence, lui disait un jour un de ses collègues, vous auriez pu faire tout ce que vous auriez voulu. Mais le prêtre a tout tué en vous ». C'était trop dire. La grâce du sacerdoce avait largement émondé ses exubérances d'imagination et de sensibilité, mais chez lui le cœur n'était pas mort ni le sens artistique. La grâce n'avait pas tué la nature ; elle l'avait ordonnée, disciplinée, et si harmonieusement qu'il y avait entre elles accord parfait : la nature expliquant la grâce, et la grâce à son tour perfectionnant la nature et expliquant la spiritualité. C'est ce qui rend Mgr Gay si « un ».

L'artiste vivra chez lui jusqu'à la dernière heure : « La musique, dira-t-il deux jours avant sa mort, est le seul de vos plaisirs qui me touche encore. » Et quant à sa profondeur d'affection, à sa richesse de cœur, voici ce qu'il écrivait en novembre 1889, à 74 ans : « Peu sont peut-être aussi riches que moi en fait d'affection, et j'ai dans cet ordre une liberté peu commune en même temps qu'une ardeur très vive. »

Ce n'était pas là un feu se réveillant après avoir longtemps couvé

sous la cendre ; toute sa vie fut comme illuminée par ses intuitions d'artiste, échauffée par la flamme de son cœur.

Artiste, affectif, il l'est dans ses études théologiques. Il les fait de façon très personnelle, travaillant consciencieusement ses cours, mais comptant sur les « intuitions du cœur et les lumières de la sensibilité » pour guider et faciliter ses efforts.

Comme on l'a très bien dit, « il conçoit l'objet de sa foi en termes de beauté ». Quand deux systèmes sont en présence il va d'instinct à celui qui est le plus large, le plus beau et qu'il juge par conséquent le plus vrai.

C'est ainsi qu'il se déclare partisan convaincu de la thèse scotiste de l'Incarnation. Il ne peut concevoir l'humanité, même dans l'état d'innocence, sans Jésus-Christ qui lui apparaît comme l'alpha et l'omega de tout ; la création sans Jésus-Christ eût été quelque chose d'incomplet, le plan divin eût manqué d'unité et de beauté. Par suite du péché d'Adam, Jésus-Christ deviendra aussi rédempteur, mais c'est là pour lui un rôle accidentel et secondaire ; il reste avant tout le Médiateur universel, l'exemplaire de toute créature, Celui qui donne à tous de sa plénitude, en qui nous sommes tous prédestinés, et que nous devons reproduire si nous voulons entrer au ciel. Ce Christ qui est la gloire du Père et sa louange parfaite, Mgr Gay l'aime de toute son âme. Avec quel bonheur il s'unit à Lui pour chanter le Père commun. L'office que son titre de chanoine l'oblige de psalmodier au chœur est pour lui une source intarissable de joie. « Je chante comme un bienheureux à ma stalle », écrit-il à un ami.

Artiste, il l'est encore dans les moindres détails de sa vie, dans la simplicité et le bon goût de son ameublement, dans le choix même de ses amis. Il écrivait fin 1886.

« J'admire S. Jérôme écrivant à propos de la facilité du précepte de l'amour du prochain : Dites si vous le voulez : Je ne puis pas jeûner, mais ne dites pas : Je ne puis pas aimer. Moi, je renverserais volontiers la proposition et je dirais : Jeûner n'est à peu près jamais une difficulté insurmontable, mais aimer positivement non pas même son ennemi, mais certaines personnes désagréables, exerçantes, mal douées, en qui tout vous déplaît et vous choque, c'est très difficile, et l'on n'en devient capable que par une grâce insigne et une très éminente vertu ». (II, p. 289).

Et cette parole est révélatrice ; on devine que sa nature fine et délicatement nuancée, sans « une grâce insigne » n'eût pardonné chez personne l'inesthétique du corps ou de l'âme.

Mais quand il trouve par contre, une de ces âmes généreuses, aux grands horizons surnaturels, en qui on peut tailler un Jésus-Christ ressemblant et presque nature, on comprend sa joie et les prédilections de son cœur. Il sera même trop facilement expansif, et plusieurs fois

on a pu lui reprocher non sans raison la fréquence et la longueur de ses correspondances de direction.

Voilà à grands traits l'homme, tel qu'on le saisit à la fois dans son œuvre et dans la biographie de Dom du Boisrouvray, et j'ajoute entre parenthèses que je ne saurais faire à l'auteur un meilleur éloge. Il nous sera désormais plus facile de caractériser nettement la spiritualité et la direction de Mgr Gay.

II. — La spiritualité est malaisée à définir; ce n'est pas une notion simple. Elle comprend l'ensemble des rapports de l'âme avec Dieu.

Ces rapports sont tout d'abord régis par l'idée dominante que l'âme se fait de Dieu : les uns par exemple seront plus portés à le considérer comme un père, d'autres comme un maître, d'autres seront plus portés à regarder uniquement Jésus-Christ et dans Jésus-Christ même ils voient suivant leurs attraits le frère, l'ami, le Rédempteur, le Juge... etc.

On comprend que ces conceptions différentes créent aussi des attitudes d'âme diverses, à base de respect, de confiance, d'abandon, d'amour... etc.

De ces conceptions et de ces attitudes naissent tout naturellement certains principes de vie spirituelle que d'aucuns traduisent par des formules brèves et suggestives comme le « *Deus meus et omnia* » de S. François d'Assise. — le « *Vince teipsum* » de S. Ignace, « le « *Quid hoc ad aeternitatem?* » de S. Louis de Gonzague.

Ces principes et ces formules qui révèlent tout à la fois l'attitude de l'âme vis-à-vis de Dieu et la tendance active vers Lui qui en résulte, il faut, sous peine de les voir rester lettre morte, les adapter à ses actions quotidiennes. Leur réalisation pratique rentre aussi dans le terme « spiritualité », qui comprend donc à la fois :

— La conception que l'âme se fait de Dieu et son attitude d'ensemble envers Lui.

— Le ou les quelques principes qui dirigent l'activité surnaturelle de l'âme.

— La réalisation concrète de ces principes dans le train ordinaire de la vie.

Ces notions sont utiles pour éclairer chez Mgr Gay les points les plus importants.

Avant tout il fut un passionné de Jésus-Christ : il devait l'être. Sa nature effective avait besoin du Dieu devenu visible aux sens et sensible au cœur ; tandis que son regard d'artiste était séduit par la beauté de cette face humaine où rayonnait la Divinité, par la splendeur de ce Verbe fait chair, trait d'union entre le Créateur et la créature, synthèse de tous les êtres, et qui est l'« Accord universel »,

« l'Harmonie faite homme » : *Christus musicus* comme dit saint Augustin.

Aussi sa spiritualité, c'est Jésus-Christ ; c'est à Lui que d'instinct va son cœur. Non seulement la création tout entière lui est un reflet du Christ, mais il semble n'aimer les autres personnes divines que par Jésus-Christ et dans Jésus-Christ : le Père, parce qu'Il nous l'a donné, le Saint-Esprit, parce qu'Il le forme en nous.

En Jésus-Christ même, l'aspect qu'il préfère est celui qui dit le mieux son intimité avec l'âme : le mystère de sa vie en nous comme chef du Corps Mystique. C'est ainsi qu'il l'a aimé et pensé dès l'abord. Dans la longue lettre qu'il écrit à sa sœur en 1839, à son départ pour le séminaire, on voit déjà cette idée à la base de sa vie intérieure : il ne fera par la suite que la développer. — Vivre de la vie de Jésus, ne faire qu'un avec Jésus, donner Jésus, être Jésus, seront ses formules habituelles et préférées.

Dans ses Elévations qui sont comme le thème ordinaire de ses méditations, lorsqu'il en arrive aux derniers chapitres des Evangiles, on trouve vingt élévations sur le discours après la Cène, une seule sur la Passion, une sur la Sépulture, puis, après quelques rapides élévations sur les mystères glorieux, il revient sur son mystère préféré et développe longuement sa doctrine (Elévations 117, 118, 119).

Sa correspondance y fait sans cesse allusion : nous sommes à Jésus-Christ comme des humanités de surcroît dans lesquelles il s'incarne de nouveau pour prier, agir et souffrir en nous. (Corresp. III p. 254. Vie et Vertus, T. I ; Etat religieux § II p. 103 et 117 ; Elévations, fin).

Mais chez Mgr Gay le Christ viendra surtout aimer et adorer ; c'était là le retentissement naturel de sa doctrine sur sa spiritualité ; il était trop un, trop harmonique pour ne pas « vivre » le Christ comme il le connaissait et le comprenait. Nous avons déjà vu dans la première partie l'idée d'ensemble essentielle qu'il se faisait de Jésus-Christ.

A qui conçoit le Christ principalement et essentiellement comme Rédempteur et par conséquent en relation étroite et nécessaire avec une nature déchue qui a besoin de réparer et d'expier, il est naturel de chercher surtout à reproduire les mystères de la vie douloureuse plus spécialement rédemptrice.

Celui, au contraire, qui voit en N. S. l'idéal, le modèle absolu, le chef nécessaire d'une nature qui a ses faiblesses et ses impuissances natives, mais a surtout besoin d'être élevée et aidée, imitera de préférence les mystères de la vie cachée.

Le premier sera plus porté à la haine du moi, le second à la prière et à l'amour. Il ne s'agit pas, on le comprend, de voies qui s'excluent l'une l'autre, mais seulement d'un accent à poser

Très nettement Mgr Gay a pris position. Il est parmi les adorateurs et sa spiritualité se rattache ainsi de façon indubitable à celle des Bérulle, Condren, Ollier, à l'Ecole de l'Oratoire Français.

Comment maintenant adapte-il à sa vie pratique cette conception, ce principe d' « être Jésus ». Une note de la retraite de 1856 avant son départ de Paris pour Poitiers l'indique nettement (D. du B. I p. 184) :

« Cette pensée me vint, qui arrêta toutes les autres et me prit tout entier. Il me sembla que Dieu me voulait *religieux de Jésus*. Et comme je regardais, dans ces mots, la lumière qu'ils contenaient, je compris que je devais être religieux de Jésus comme Jésus l'était de son Père ; que je devais n'avoir plus pour lui en ce monde que Jésus, lequel, prenant tous mes biens naturels, que je lui donne afin qu'il en reste l'unique maître, me laisse pourtant user de ce qui est nécessaire à mes besoins et nécessaire à ma position ; que je devais ne plus prendre de plaisir volontairement, en ce monde, qu'en Jésus ; l'ayant pour unique joie, comme unique fortune, sans cependant quitter visiblement les choses et manières d'être où, d'ordinaire, les hommes prennent des joies légitimes. — C'était ma chasteté, comme l'autre ma pauvreté. — Je devais demeurer par le fond de l'âme, dans une telle dépendance de Jésus, qu'il fût le principe de mes actes, de mes pensées, de mes paroles, de mes désirs et même de mes mouvements ; ce qui est pratiquer l'obéissance. Enfin je devais n'habiter qu'en Jésus, ne laissant mon âme séjourner dans aucune chose créée, par une attache consentie ; ne manquant jamais de rentrer en Jésus, lorsque, par la nécessité des relations et par l'inévitable distraction qu'elles entraînent, je suis comme allé au dehors : ce sera ma clôture. — Puis comme il ne peut y avoir de religion sans un lien qui vous attache pour toujours à l'état embrassé, ce lien sera l'amour. Tout cela au fond, est si simple, si divin, si conforme à mes attraits, que, *sans demander permission*, je me suis constitué, dès le lendemain, à la messe et à la communion, novice de la religion de Jésus. Et j'ai demandé au Saint-Esprit d'être mon maître.., ».

Toute la vie intérieure de Mgr Gay est là, sa vie est véritablement la réalisation de ce programme.

Dès sa conversion, dès l'entrée de Jésus Christ dans sa vie, il lui a fait la part royale ; sans une hésitation, il a sacrifié tout ce qui pouvait le séparer de Jésus Christ ; il n'a gardé que ce qui le menait à lui.

Comme un musicien ses cordes, il a touché et vérifié toutes les fibres de son cœur ; qu'une seule n'eût pas donné la note, il l'eût condamnée impitoyablement ; mais toutes étaient accordées à Jésus, lui disaient Jésus, il les a gardées.

Son âme était donc bien pénétrée par Jésus-Christ, pleine de Jésus-Christ. Et pourtant Mgr Gay n'est pas un saint au sens plénier

du mot ; il fut un saint prêtre, un saint prélat : il ne fut pas un saint tout court et c'est la faute de sa nature et de son cœur.

Je dirai simplement ma pensée.

Comme l'auteur de la Sagesse, Mgr Gay eût pu dire : « *Puer eram ingeniosus et sortitus sum animam bonam et cum essem magis bonus veni ad corpus incoinquinatum* ». (Sap. VIII, 19-20).

De fait, il semble au-dessus des tentations où se débattent les hommes. Les jouissances artistiques, les joies du cœur qui en égarent tant d'autres sur les routes des sens, n'ont jamais fait que l'acheminer vers Dieu.

« Dieu m'a fait naître musicien, mais il n'a pas permis que je restasse dans la musique humaine, il m'a gratuitement et miséricordieusement fait monter dans la sphère des harmonies surnaturelles où Jésus donne le ton, l'accord, le mouvement » (Corresp. III p. 202).

Aussi, il n'aura pas comme S. Augustin la crainte et parfois le remords de se laisser à l'église même trop saisir par le charme naturel de la musique religieuse. Cette musique lui a toujours parlé de Dieu, il ne s'en défie pas, non plus que des affections surnaturelles de son cœur.

Or, sans qu'il s'en doutât, Mgr Gay était attaché.

Il parle à la fin de sa vie de « l'étonnante suavité des voies par lesquelles Dieu l'a conduit ». — Et de fait l'existence lui fut douce.

Ses relations très agréables avec des personnes « assorties », — le mot est de Dom du Boisrouvray et combien juste, — les douceurs de sa vie de famille, la respectueuse et filiale affection de ses communautés, la beauté surnaturelle des âmes qu'il dirigeait, la grande aisance dont il jouissait et qui lui permettait de mettre dans son appartement et sur tous les objets à son usage cette note de distinction et d'art où il se complaisait, — tout cela était pour son âme aimante la route coutumière de ses perpétuelles ascensions vers Dieu.

Il est bien sûr qu'il ne s'arrêtait pas en chemin, et que tout cet ensemble le menait à Dieu, mais le saint marche le regard tendu en avant sans voir ni aimer la route... et Mgr Gay aimait sa route.

Quand à plusieurs reprises se produisirent des événements où se manifestait clairement, ce semble, la volonté de Dieu qu'il rompît avec ces chères habitudes (son départ de Poitiers, par exemple, qu'il aurait dû effectuer trois ans plus tôt), Mgr Gay ne sut pas voir. Il lui semblait que ce brisement qui s'imposait, allait lui faire « fausser sa voie, trahir sa grâce et diminuer sous prétexte d'un plus grand bien la vraie fécondité de son épiscopat ». La suite a montré qu'il s'était trompé et que, pour me servir de ses propres expressions, « même chez les âmes les plus éclairées et les plus saintes une mesure d'illusion se mêle parfois à leurs vues intérieures ».

Or, Mgr Gay attachait une grande importance à ces vues intérieu-

res, à ce que S. François de Sales appelle ces « attraits, mouvements, reproches et remords intérieurs, lumière et connaissance que Dieu fait en nous... ». Quand elles viennent sûrement de Dieu, il y a grand profit pour l'âme à les suivre; mais bien souvent, elles ne sont que la voix déguisée de notre amour-propre; aussi les auteurs spirituels veulent-ils que pour s'y abandonner pleinement, on les soumette à la direction de l'obéissance. Elle seule a grâce d'état pour les discerner et les authentiquer. Faute de ce contrôle, on risque de faire fausse route, de tomber plus ou moins dans l'illuminisme intérieur, de se livrer à son sens propre en se persuadant qu'on obéit à Dieu.

C'est cependant ce témoignage intérieur qui a décidé Mgr Gay en dernier ressort et dans des circonstances graves (voir en particulier : II. pp. 65 et 66). C'était chez lui d'autant plus dangereux que des attachements inconscients pouvaient lui faire aisément confondre dans la pratique les attraits de la nature et ceux de la grâce.

Il semble bien qu'il n'ait pas évité totalement cet écueil.

Et cela ne l'a pas empêché d'avoir une vertu très au-dessus de la moyenne ni d'être un directeur éminent. C'est là une de ses caractéristiques. Tout de suite il s'est révélé tel.

A peine converti, il voulut répandre dans son milieu familial la grâce de la foi : sa sœur la première répondit à ses désirs, et les conseils qu'il lui donne avant même d'être entré au séminaire, sont d'une précision ascétique et d'une sûreté de psychologie qui étonnent.

Notre cœur peut nous aveugler sur nous-mêmes : il nous rend clairvoyants vis-à-vis de ceux que nous aimons. Les meilleurs et les plus profonds théologiens sont encore les saints parce qu'ils aiment davantage. Il faut aimer beaucoup les âmes pour avoir le sens exact de leurs besoins, et posséder parfaitement une doctrine pour en faire les adaptations individuelles nécessaires.

Mgr Gay aimait les âmes et il avait une doctrine; une doctrine, une, personnelle, et qu'il vivait.

Il ne tirait pas ses avis d'une science péniblement acquise au prix de longs efforts : tout simplement il donnait à ceux qui venaient à lui le prolongement de sa vie intérieure; c'était dans son cœur, non dans sa mémoire, qu'il puisait et la doctrine en sortait chaude, lumineuse et vivante, car Jésus-Christ était sa vie et c'était Lui toujours et Lui tout seul qu'il donnait.

Voilà surtout, semble-t-il, la raison de son influence profonde sur les âmes, influence que ses livres continuent encore d'exercer aujourd'hui. Elle est bien plus dans ce don d'un Jésus-Christ vivant que dans cette souplesse de psychologie qui le fait marcher d'un pas si sûr à travers tous les détours du cœur d'autrui.

Son programme du reste était très simple :

Regarder Jésus — le faire passer en soi — le faire vivre en soi —

entretenir sa vie par de multiples petits sacrifices — s'abandonner à Lui, acquiescer à ses moindres désirs.

La sainteté n'est qu'un oui plénier à toutes ses volontés. Et ceci, il le monnayait aux âmes suivant les exigences individuelles de chacune, car, c'est là encore une des qualités de sa direction : il prenait les âmes par le dedans, s'adaptait à elles, leur proposait Jésus seul pour modèle, ajoutant, ce qui est d'une justesse profonde, que Jésus Christ est le seul même qu'on puisse sans danger imiter en tout, et qu'à imiter servilement ces copies de Jésus-Christ que sont les saints, on risquait de fausser sa voie.

Peut-être pourrait-on dire, qu'au début surtout, il voulut pousser trop vite les âmes dans cette voie où il était lui-même. C'était la voie d'union, mais qui ne sait que la voie unitive est la voie parfaite et qu'elle en suppose généralement deux autres avant elle ?

Le rôle du directeur est d'acheminer l'âme à la perfection par étapes successives. Notre maître à tous, l'unique Maître Jésus Christ, n'a pas procédé autrement : Il a commencé par prêcher la pénitence, le renoncement, l'abnégation quotidienne, l'effort individuel pour acquérir les vertus, puis, au dernier soir de sa vie mortelle, après l'institution de la Sainte Eucharistie, Il a ouvert à ses apôtres la voie unitive et leur en a dit les secrets.

L'union avec Jésus-Christ ne peut s'établir durable que sur un fondement de pénitence et de renoncement.

Pousser dès l'abord à la voie unitive des âmes insuffisamment préparées a de sérieux inconvénients. Dom du Boisrouvray nous les montre t. I, pp. 279 et 280.

Mais je ne crois pas que dans la suite on ait pu faire à Mgr Gay ce même reproche. En tout cas, lorsqu'il avait devant lui une âme vraiment généreuse, elle profitait admirablement de sa direction.

Transformer peu à peu son être en celui de Jésus-Christ, le vivre tellement au dedans qu'on puisse tout naturellement le donner au dehors, voir tout en Lui, ne rien voir qu'en Lui, sont des idées chères à l'ascétique et à la mystique contemporaines. Mgr Gay a puissamment contribué à les répandre par sa direction et ses écrits.

Aussi, bien que son œuvre présente des lacunes, et que plusieurs sujets importants comme la prière, le Saint Esprit... n'aient pu y être traités, il reste un des auteurs ascétiques les plus en vue du dix-neuvième siècle, un de ceux qui ont le mieux pensé et le mieux écrit sur la matière.

On doit remercier Dom du Boisrouvray de l'avoir si bien fait revivre et de façon si attrayante. On oublie, en le lisant, qu'une vie si simple eût facilement pu être contée en un seul volume. Les chapitres consacrés à l'homme intime, au directeur de conscience, au théologien sont spécialement suggestifs. On y trouve insinuées plutôt que net-

tement formulées, les quelques réserves à faire, soit sur la doctrine, soit sur la spiritualité et la méthode de direction de Mgr Gay, mais l'impression générale est très favorable et Mgr Gay sort plutôt grandi de cette longue et minutieuse étude.

On souhaiterait à tous nos grands évêques et surtout à nos saints des biographes aussi objectifs et consciencieux.

Ore Place, Hastings. Henri Monier-Vinard.

P. Dudon, S. J. — *Le quiétiste espagnol, Michel Molinos* (1628-1696), Paris, Beauchesne, 1921, in-8, XXI-313 pages.

Le nouvel ouvrage du R. P. Dudon est avant tout la mise en œuvre de documents inédits. L'auteur est de ces favorisés de la chance qui savent la mériter par la persévérance et la sagacité dans les recherches. Les pièces qu'il a découvertes dans les archives de Rome et d'Espagne lui permettent de satisfaire définitivement à bien des questions jusqu'ici laissées sans réponse certaine et de tracer un tableau assez complet de la carrière et de l'activité du trop fameux quiétiste. Il a pu le prendre dès le moment de sa naissance à Muniesa, en Aragon, le 29 juin 1628, grâce à l'acte de baptême qu'il a retrouvé et le suivre au long de sa carrière. Molinos se rend d'abord à Valence où il poursuit ses études et obtient un bénéfice. Il y reste onze ans après son ordination (1652-1663), puis est délégué à Rome pour y soutenir la cause de béatification du Vén. François-Jérôme Simon (1663). Il ne quittera plus la Ville éternelle. S'il échoue dans cette mission, il ne réussit que trop vite et trop bien, en ce qui concerne son action personnelle auprès des âmes. Assez rapidement il s'impose comme directeur spirituel et prend une part active à la propagande en faveur de la communion quotidienne. S'inspirant de la doctrine de Falconi et de Grégoire Lopez, il ne se contente pas de parler et de tenir le matin, immédiatement après sa messe, des conciliabules bizarres qui portent le trouble dans les églises et le font successivement émigrer de sanctuaire en sanctuaire. Il publie, en 1675, avec toutes approbations désirables et les plus qualifiées, la *Guide Spirituelle* dont le prompt succès se manifeste par plus de dix éditions en dix ans. Le P. Dudon en donne une analyse rapide, suffisante pour en faire connaître la disposition et le contenu, y ajoute quelques détails sur la manière dont le livre fut composé et sur une rédaction inédite qu'il a découverte à la Bibliothèque Vaticane, dont les rapports avec le texte imprimé sont trop complexes pour être dès maintenant absolument tirés au clair. Avant d'aborder les controverses auxquelles

donna lieu cette publication, le P. Dudon décrit dans un chapitre, plein de faits, les étapes du quiétisme en Italie avant Molinos, en particulier les procès inquisitoriaux se rapportant aux oratoires de Valcamonica, et l'influence des écrits de Falconi et de Malaval l'activité de l'oratorien Petrucci. Puis viennent les premières oppositions et la défense : attaques ouvertes des deux jésuites Bellhuomo et Segneri dont les ouvrages sont d'abord mis à l'index, tandis que la *Guide* échappe à toute censure, grâce en partie à la faveur dont Petrucci jouit auprès d'Innocent XI, qui au fort de la lutte le fit cardinal ; guerre de pamphlets anonymes, intervention de l'archevêque de Naples Caracciolo, du cardinal Albizzi. De plus en plus l'orage gronde, les protestations contre la liberté laissée aux quiétistes de propager leur doctrine se font plus vives auprès du Pape. Sur tous ces points, le P. Dudon apporte des détails circonstanciés qui permettent de suivre au jour le jour les controverses et les réactions qu'elles suscitent. L'on assiste alors au brusque emprisonnement de Molinos et aux enquêtes préparatoires à la condamnation portée le 28 août 1687, sous la forme d'un décret du Saint Office prohibant 68 propositions. Il est à remarquer qu'aucune d'elles n'est extraite directement de la *Guide*, mais seulement des autres écrits, lettres et papiers divers, recueillis au cours du procès. C'est cependant la même doctrine quant au fond. Molinos abjure le 3 septembre 1687, à la suite de quoi il est condamné à la prison perpétuelle, tandis que le 20 novembre suivant Innocent XI, par la bulle *Caelestis Pastor*, promulgue solennellement la condamnation des propositions. Molinos est suivi dans sa chute par son auxiliaire le plus puissant, le cardinal Petrucci. A son tour celui-ci doit signer la rétractation d'une série de 54 propositions, tandis que ses livres sont mis à l'index. La pourpre romaine et la faveur persistante d'Innocent XI lui évitent un sort plus dur.

Les deux derniers chapitres exposent les contrecoups de la condamnation, à Rome, en Espagne et en France, en particulier en ce qui concerne Madame Guyon, le P. Lacombe et Fénelon. Quelques pages de conclusion s'appesantissent sur ces derniers incidents et mettent en garde contre certaines tendances du temps présent. Ce seront naturellement les plus discutées, d'autant plus que le problème n'a pu y être abordé qu'incidemment et non avec l'ampleur qu'il mérite. Le P. Dudon y prend parti à sa manière franche et vive. Ces pages où l'auteur fait de la philosophie de l'histoire risqueraient, dans certains esprits, de faire du tort au reste du volume, où çà et là, d'ailleurs, certaines expressions pourront paraître un peu fortes. Ce serait dommage, car son livre est un travail historique de première valeur qui permettra une étude dogmatique approfondie et lui fournira de très précieux documents. Un volume pareil en appelle de lui-même un autre composé de pièces justificatives. Elles ne demandent sans doute

qu'à sortir du portefeuille de l'auteur, notamment le résumé du procès qui a fourni au P. Dudon des détails si neufs et si authentiques sur les erreurs et les fautes de Molinos. En attendant cette publication fort désirable, on lira avec fruit cinq pièces qui sans être toutes inédites sont d'une grande importance, en particulier le projet d'instruction pour les confesseurs, la sentence de l'Inquisition contre Molinos (on ne nous dit pas assez clairement si ce texte latin est un original ou une traduction), les propositions condamnées de Petrucci, en italien, déjà publiées par le P. Hilgers, mais trop peu connues.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Mystique.

— Les cinq petits volumes déjà publiés par le R. P. S. Louismet, OSB., de l'abbaye de Buckfast, ont eu le plus grand succès : outre plusieurs éditions de l'original anglais, une traduction allemande a déjà paru, une espagnole et une néerlandaise sont en préparation ; enfin l'auteur lui-même nous donne aujourd'hui une édition française des deux premiers, les autres devant suivre sous peu (*Essai sur la connaissance mystique*. — *La vie mystique*. Tours. Mame, 1922, 2 vol. in-16, 224 et 316 p., 5 fr. chacun).

Il suffit de parcourir ces volumes pour comprendre aussitôt le succès qu'ils ont eu : tout y est clair, chaud, vivant et prenant; à travers toutes ces pages on sent déborder la plénitude d'une âme vraiment remplie de Dieu et passionnée pour faire comprendre et aimer de tous les chrétiens les merveilles que leur Père accomplit et veut accomplir en eux, pour peu qu'ils se livrent à lui.

Le succès et la valeur de ces volumes nous invitent à nous arrêter un instant aux problèmes considérables qui y sont, je ne dirai pas posés, mais résolus : D. Louismet, en effet, n'entend pas faire de la théorie, mais s'adresser simplement à tous les chrétiens de bonne volonté, pour les aider à marcher dans la voie de la spiritualité catholique traditionnelle. C'est donc sans discussion, tout au plus avec quelques allusions aux thèses opposées à la sienne, qu'il expose cette conception « traditionnelle » de la vie mystique.

Pour lui, en effet, partisan du sens large du mot « mystique », vie mystique est synonyme de vie intérieure, tout chrétien fervent et docile à la grâce est un mystique. « Pour commencer à vivre de la vie mystique, il n'y a que deux choses qui soient nécessaires : en premier lieu l'état de grâce ; en second lieu un peu d'amour et de bonne volonté. » (*Vie*, p. 52). Quant à la *connaissance mystique de Dieu*, ce n'est pas une simple connaissance par la raison ou par la foi, mais une connaissance *expérimentale* et « ce nous sera la chose la plus facile du monde de nous assurer si nous l'avons oui ou non. Eprouvez-vous de temps en temps, dans le secret de votre cœur, la douceur des consolations spirituelles ? Alors n'ayez pas le moindre doute que

c'est Dieu lui-même qui se fait ainsi connaître à vous... vous avez cette connaissance de Dieu qui est expérimentale, qui ne vient que par l'exercice fervent de l'amour, vous avez la connaissance mystique... » (*Essais*, p. 36-38). Distinguant soigneusement la consolation *sensible* (née d'une belle musique etc...) et la consolation *spirituelle*, D. L. identifie cette dernière avec la connaissance expérimentale de Dieu qui caractérise la vie mystique. Ce qui l'amènera à conclure : « Qui n'a pas eu de ces expériences spirituelles ? Et maintenant que nous y réfléchissons, ne sommes-nous pas convaincus qu'elles ont été les meilleurs moments de notre vie ? Même Napoléon avouait... que le jour le plus heureux de sa vie... avait été le jour de sa première communion. Nous avons donc tous eu réellement l'occasion de goûter à la connaissance mystique de Dieu, d'en savourer la douceur intime... [mais peut-être] nous n'avons pas continué d'entretenir ce commerce intime avec Dieu auquel il nous invitait » (*Essais*, p. 82-83).

« ... La théologie mystique est d'ordre expérimental. C'est un phénomène qui se passe dans toute âme fidèle et fervente. C'est une expérience interne. Elle consiste tout simplement dans cette expérience d'âme d'un être humain, encore pèlerin sur la terre, qui en vient à goûter Dieu et à éprouver par lui-même combien il est doux... La plus humble prière, le plus petit acte de religion, pourvu qu'ils soient accomplis dans l'esprit qu'ils comportent, sont des actes mystiques... Je m'étonne bien d'entendre un écrivain contemporain nous parler de « l'élément mystique », en matière de religion, comme si tout dans la religion n'était pas absolument et exclusivement du domaine mystique » (*Vie*, p. 10-15.).

Ce sens très large donné au mot mystique, n'empêche pas D. L. de conclure : « Il est donc évident que dans la connaissance mystique de Dieu, laquelle est produite par l'exercice d'un fervent amour, il n'y a pas place à l'illusion, il n'y a pas un endroit par où elle pourrait se glisser » (*Essai*, p. 62.). Et ailleurs : « Voilà la plus grande preuve de la réalité de cette espèce de connaissance de Dieu que nous appelons mystique et de son exemption de toute illusion : elle porte l'amour jusqu'à sa plus haute puissance. Toute la conduite de l'homme saint ou du mystique (*souvenons-nous que ces deux termes se valent*), toute la conduite du vrai serviteur de Dieu proclame ce grand fait que Dieu est amour... » (*Ibid.*, p. 118). Alors que « pour le non-mystique, le mystère de la sainte Trinité est tout simplement un objet de croyance », « la vie mystique est une perception de la sainte Trinité. Cette perception est d'ordre expérimental. Quoique obscure, elle est d'une intense réalité » (*Vie*, p. 114-115.).

Que le mot *mystique* ait été employé généralement au moyen âge dans un sens très large et que jusqu'au seizième siècle on n'ait pas eu l'habitude de distinguer parmi les écrivains spirituels les « mysti-

ques » comme un groupe à part, ainsi qu'on l'a fait, particulièrement depuis le dix-septième siècle, c'est fort vrai. Que toutes les âmes un peu ferventes aient l'expérience des « consolations spirituelles » que Dieu, sous une forme ou sous une autre, leur donne plus ou moins fréquemment, sauf peut-être des cas tout à fait exceptionnels, et que ces consolations spirituelles soient un puissant secours pour aider ces âmes à s'unir à Dieu, ce n'est pas moins vrai. Que ces consolations appartiennent à la vie mystique, au sens large du moyen âge — et que ce soit un abus (assez rare du reste chez les écrivains spirituels) de restreindre le domaine de la mystique aux « faits extraordinaires et miraculeux » comme les visions, révélations, etc., rien de plus vrai encore. Mais il est moins exact de donner à croire qu'entre ce sens très large et ce sens trop restreint, il n'y a point place pour le mot *mystique* à un sens précis (celui qui à travers diverses fluctuations tend à prévaloir depuis le seizième siècle), lequel réserve cette qualification de *mystique* pour des états ou des actes de connaissance amoureuse de Dieu présentant des caractères particuliers de passivité et d'expérience personnelle et immédiate. On discute pour préciser ces caractères, pour savoir si cette connaissance mystique est l'aboutissant de toute vie spirituelle fervente. Mais, je crois qu'à travers ces divergences très réelles, on est assez d'accord pour admettre qu'il peut y avoir et qu'il y a des oraisons très ferventes, et même consolées spirituellement, qui ne sont pas la contemplation mystique, infuse au sens propre du mot.

Mais ne vaut-il pas mieux s'en tenir à la doctrine et au vocabulaire que nous a légués le moyen âge? Si S. Thomas « a passé sous silence cette chose vague, indéterminée, changeante que les modernes appellent « mysticisme », n'est-ce point parce que, à ses yeux, cette chose n'a pas d'existence réelle? » (*Vie*, p. 12.).

Sans essayer de reprendre au coin d'une chronique le gros problème ainsi posé par les livres de D. Louismet, je me bornerai à noter qu'un tel retour et un tel arrêt ne sont ni possibles, ni exempts de danger.

Impossibles, par le seul fait que, grâce à Dieu, notre théologie catholique est une science vivante, que notre intelligence du dogme, elle-même, ne cesse de se développer dans l'Eglise de Dieu sous l'action du Saint-Esprit et sous la direction de magistère infaillible. Qu'on le veuille ou non il faut tenir compte du travail de la pensée catholique effectué depuis le seizième siècle, sur ce point comme sur les autres, et il serait singulièrement hasardeux de le tenir pour non avenu sous prétexte de déviation. N'oublions jamais que le même reproche a été fait, il y a trois siècles, au moyen âge, par ceux qui voulaient le négliger pour ne connaître que la théologie des Pères. Et, du reste, quoi qu'on fasse, le sens qu'ont pris les mots au cours de ces derniers siècles de

réflexion théologique, réagira fatalement sur leur emploi, même chez les tenants les plus fermes de la signification ancienne.

Mais surtout vouloir maintenir ces mots dans leur sens ancien, vague et indéterminé, ne va pas sans danger. Il existe, depuis les grands mystiques espagnols du seizième siècle et depuis les écrivains de notre dix-septième siècle français, toute une littérature spirituelle décrivant ces états mystiques au sens strict et indiquant les principes à suivre dans la direction des âmes qui y sont parvenues, principes qui, sur plus d'un point important, diffèrent sensiblement de ceux qui sont applicables aux âmes non encore favorisées de ces grâces. A vouloir supprimer la distinction qui est au point de départ de toute cette littérature, on risque de voir appliquer à des âmes tout à fait mystiques au sens large et médiéval du mot, mais pas encore au sens thérésien et moderne, des règles de conduite qui ne leur conviennent pas et peuvent même être fort nuisibles à leur progrès spirituel.

En outre, qu'on le veuille ou non encore, une relation s'est établie dans la plupart des esprits entre *état mystique* et *état spirituel plus élevé* et même, les grâces mystiques étant des grâces infuses d'amour très intense, beaucoup tendent (j'ai souligné plus haut la phrase où D. L. le fait expressément) à identifier ces grâces avec la sainteté elle-même, à ne plus voir en elles des moyens incomparables de sanctification, mais le but même de l'œuvre de sanctification. Et là encore il y a un danger, surtout lorsque l'on fait entrer toute consolation spirituelle dans le domaine de la connaissance mystique et de l'amour mystique. S'il y a un point sur lequel les maîtres de la vie spirituelle soient d'accord, c'est bien pour nous répéter sans cesse que les consolations intérieures, même les plus spirituelles et les plus hautes, ne sont pas le *but*, mais de simples *moyens*, que Dieu emploie précisément pour sanctifier nos âmes, nous les donnant et nous les retirant suivant les vues de sa Sagesse infinie. Nous savons d'expérience combien nous sommes tous portés à l'oublier : ce n'est donc pas sans danger qu'on favoriserait involontairement cette illusion. Et on risque de le faire en donnant aujourd'hui un sens trop large à ces termes de vie mystique et de connaissance mystique, en même temps que l'on absorbe pour ainsi dire en eux le tout de la vie spirituelle.

Et en terminant ces trop longues réflexions, je regrette d'avoir à les faire à propos de livres par ailleurs si bienfaisants pour l'âme : qu'on lise en particulier les chapitres de la *Vie mystique* sur les Trois personnes de la Trinité, sur la Croix, sur l'Eglise, il est difficile de mieux parler des magnifiques réalités de notre vie surnaturelle et d'en mieux donner le sentiment profond et vivant.

Joie chrétienne.

— Le rôle de la souffrance, de la croix, dans les plans de sanctification que Dieu réalise en nos âmes est folie pour l'incroyant. Mais même aux yeux du croyant garde une part de mystère que nous devons adorer amoureusement sans en comprendre le but. Il en est un peu de même pour la joie, cette autre caractéristique des amis de Dieu : elle est incompréhensible à qui ne croit pas, cette joie dans la souffrance ; elle reste mystérieuse, même pour qui croit et aime, cette paix rayonnante des saintes âmes au milieu des tristesses, même surnaturelles, de la vie présente. Et pourtant toute mystérieuse qu'elle est, quelque diverses que soient les formes qu'elle prend, cette joie est un élément essentiel de la vie spirituelle. On aimera donc à en contempler les diverses nuances dans la belle collection d'études du P. V. Hostachy, miss. de la Salette, *Joie et Sainteté*, 1re série (Lille, Desclée, 1922, 12°, XIV-312 p., 6 fr.) : joie primitive chrétienne chez Eustochium ; joie de la pauvreté chez Claire d'Assise ; joie de la louange chez Gertrude d'Helfta ; joie de la lumière chez Catherine de Sienne ; joie de la souffrance chez Thérèse d'Avila : joie de l'action chez Jeanne de Chantal. Série de tableaux très vivants, formant une véritable suite de documents sur ce qu'est la joie des saints.

C'est aussi la joie que respire le volume où M. A. Retté étudie le rayonnement du Soleil intérieur dans les vies de S. Joseph de Cupertino, Catherine de Cardone, la Mère Camille de Soyecourt. Joie dans le sacrifice et dans l'épreuve, à travers les voies les plus extraordinaires. Selon sa manière ordinaire, ici comme dans son volume sur Marguerite-Marie Alacoque, M. Retté n'entend pas faire un travail de critique historique, mais tracer un tableau vigoureux qui mette vivement en relief par des exemples typiques quelques-uns des aspects essentiels de la vie spirituelle. (Paris, Bloud, 1922, 12°, 282 p., 7 fr.).

La joie des amis de Dieu, telle est encore l'une des principales impressions qui se dégagent des délicieuses *Chroniques du royaume de Dieu* que nous raconte Mlle Renée Zeller (Paris, *Revue des Jeunes*, 1921, 8°, 158 p., 6 fr.) et de la charmante vie qu'elle nous a donnée de la Bienheureuse *Imelda Lambertini* la petite novice dominicaine « morte d'amour au baiser de Jésus. » (Paris, Art catholique, 1921, 16°, 96 p.).

Joie enfin, la vraie joie que le monde ne connaît ni ne donne pas plus que la vraie paix, c'est le sujet et le titre du volume à l'allure toute simple que le P. P. Doncœur avait publié avant la guerre et dont il vient de donner une édition revue (*Beati*, Tournai, Casterman, et Toulouse, *Apostolat de la Prière*, 1922, 24°, 164 p.) : sous forme d'extraits des évangiles légèrement paraphrasés en forme de dialogue et groupés dans le cadre des béatitudes, il y a là tout l'essentiel de la doctrine chrétienne sur la vraie joie, présenté sous une forme singulièrement prenante et pénétrante.

Sur l'Evangile

— De l'*Histoire du Christ* de G. Papini et de l'excellente traduction que vient d'en donner P-H. Michel (Paris, Payot, 1912, 8°, 464 p., 9 fr.) nous n'avons à parler ici ni au point de vue de la valeur littéraire, ni au point de vue historique et exégétique, mais il ne sera peut-être pas inutile de marquer l'importance de ce livre, déjà célèbre, au point de vue spirituel. Non qu'il faille y chercher un exposé, nuancé et précis à la fois, de la doctrine spirituelle du Maître ou un « livre de méditations » à mettre entre toutes les mains : crudités brutales d'expression, outrances de pensées, relief trop fort donné à certains aspects de l'enseignement du Christ au risque de le déformer presque, beaucoup de lecteurs ont été justement choqués de ces défauts et d'autres. Et pourtant il reste que, pour qui peut, la part faite à ces déficits, s'attacher aux pages magnifiques qui abondent dans ce livre, sa lecture sera souverainement bienfaisante. Tant d'âmes sont exposées à ne pas voir le côté tragique de l'Evangile, l' « antinature », la folie de la Croix et de toute la vie du Christ, nous sommes tous si portés à laisser s'estomper et s'embourgeoiser les sentences les plus fortes du « renverseur », qu'il nous est bon que parfois une âme peu habituée à ces étonnantes choses vienne nous les remettre sous les yeux dans un réalisme violent. Les grands remueurs d'âmes, un S. François ou un S. Ignace, des convertis eux aussi, n'ont pas fait autre chose, l'un en prêchant la folie de la pauvreté et de la Croix, l'autre en ouvrant école d'abnégation totale à la suite du Christ pauvre et humilié. Venant de plus loin qu'eux, n'ayant surtout pas été mûri comme eux par le travail de la grâce, Papini manque de mesure, n'a pas encore la plénitude du sens chrétien dans sa délicatesse et sa force — et pourtant, tel quel, son livre, non seulement attirera au Christ les incroyants auxquels son auteur s'adresse d'abord, mais pourra faire aussi beaucoup de bien aux âmes chrétiennes plus mûres et plus réfléchies qui, laissant tomber la paille, sauront aller chercher la riche moisson de grain lourd et nourrissant qui y est offerte (1).

— En passant du livre tourmenté et troublant du jeune converti florentin, aux deux volumes que Dom Paul Delatte, abbé de Solesmes, vient de consacrer à l'*Evangile de N.-S. J.-C., Fils de Dieu* (Tours, Mame, 1922, 2 v. 8°, XII-506 et 390 p., 30 fr.), on sentira dans toute sa profondeur la forte impression de ce qu'est la *paix* bénédictine au soir d'une longue vie consacrée toute entière à l'œuvre

(1) Pour une étude plus détaillée du livre de Papini au point de vue qui nous occupe ici nous ne pouvons que renvoyer aux deux articles excellents de M. Guitton, dans le *Correspondant* (1921, t. 285, p. 306-333) et de P. de Grandmaison dans les *Etudes* (1922, t 171, p. 296-311).

de Dieu. Harmonie des évangiles accompagnée d'un commentaire très simple, mettant surtout en valeur les enseignements spirituels de l'Evangile, ce beau livre, destiné aux novices bénédictins, sera extrêmement apprécié des âmes qui, pour méditer et goûter l'Evangile, cherchent un guide sûr et discret qui leur ouvre les pages du livre sans leur dicter arbitrairement ce qu'ils ont à y trouver.

Textes et traductions.

— Le P. Et. Huguenet, O. P., avait publié pendant la guerre et vient de rééditer un excellent commentaire ascétique des *Psaumes et Cantiques du Petit Office de la Sainte Vierge* : aujourd'hui il nous donne le premier volume d'un travail analogue sur les *Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain* (t. I, Office du dimanche, Bruxelles, Action Catholique, 1922, 16°, 448 p. ; trois autres volumes en préparation). Pour chaque Psaume est donnée d'abord une traduction très soignée du texte hébreu, suivie d'une courte étude d'ensemble sur le morceau. Reprenant ensuite sa traduction strophe par strophe et la rapprochant des versets de la Vulgate, le P. H. donne du psaume un commentaire détaillé au point de vue surtout de la vie spirituelle. Sans aucun étalage inutile d'érudition, études et commentaires témoignent à la fois et de la science très avertie de l'exégète et de la connaissance des âmes du maître des novices. Je crois qu'il est difficile de faire mieux pour donner à tous ceux dont le bréviaire forme la prière quotidienne une connaissance précise, sûre et pleine du sens des psaumes qu'ils récitent et pour leur apprendre en même temps à nourrir toute leur vie spirituelle de la doctrine et des sentiments du livre inspiré.

— M. Ch. Grolleau a mis toute sa piété et tout son goût d'artiste à préparer l'édition de luxe des *Heures de Notre-Dame* (Paris, de Gigord, 1922, 16°, 334 p., imprimé sur velin et orné de huit miniatures de Jean Fouquet, 33 fr.) : texte latin et français du petit office de la Sainte Vierge, avec les commentaires de Bossuet et un bon choix de réflexions empruntées à divers auteurs, le tout, magnifiquement édité, forme un volume tout à fait selon la tradition des beaux livres d'heures dans la parure desquels les siècles de grande foi ont aimé à faire passer quelque chose de leur respect et de leur amour pour celle à qui s'adressaient leurs prières.

— Depuis la publication en 1904 des deux éditions critiques des écrits de S. François d'Assise par H. Bochmer dans ses *Analekten* et par le P. Lemmens dans la *Bibliotheca franciscana ascetica* de Quaracchi, diverses traductions nouvelles ont paru, faites sur le texte de ces éditions ; en français par le P. Ubald d'Alençon (Paris, Lib. S. François, 1905) ; en anglais par le P. Robinson (London, Burns

and Oates, 1907) ; en Allemand par le P. M. Rederstorff (Regensburg, Pustet, 1910) ; en néerlandais par le P. Engelbertus (Bussum, Brand, 1921) ; enfin, en 1921 aussi, en italien, par le P. Facchinetti (*Gli scritti di San Francisco d'Assisi*, Milano, Vita e pensiero, 24°, 244 p., 5 lire). Outre la saveur toute particulière que prennent dans cette traduction les écrits latins d'un saint dont l'italien était la langue maternelle et usuelle, cette traduction est enrichie de copieuses introductions où le P. F. résume les travaux de la critique sur les opuscules du saint, non sans y apporter souvent sa contribution personnelle. On remarquera en particulier dans l'appendice un texte récemment découvert par le P. Bughetti et qui semble bien, en effet, être l'original d'où est dérivé le célèbre chapitre des *Fioretti* sur la « joie parfaite ».

— Les Sœurs Conceptionnistes d'Agréda ont fait publier sous la direction de Mgr Santiago Ozcoidi y Uvade et par les soins de leur aumônier M. E. Royo, une nouvelle édition des œuvres de la Vén. Marie d'Agréda. Les quatre premiers volumes (12°, 1911-1913, Barcelone, J. Gili) reproduisent la *Mística Ciudad de Dios* d'après l'autographe conservé à Agréda. Le tome 5, paru en 1914 (12°, 544 p.) est consacré à étudier l'authenticité de la *Mística ciudad* et la biographie de son auteur, en particulier d'après les procès de béatification (1666 ; 1675-78) et celui intenté à Marie d'Agréda par l'Inquisition espagnole (1650).

Depuis ont paru (1915-1920) quatre volumes de *Otras obras*, en particulier la *Escala para subir a la perfección* (t. I) et les *Leyes de la Esposa* (t. 2),

Enfin, depuis 1918, M. E. Royo fait paraître une revue consacrée à la mémoire et aux écrits de la servante de Dieu, Archivo Agredano.

— Trois nouveaux volumes viennent d'enrichir la collection des *Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques* publiés par la direction de la *Vie spirituelle* (S. Maximin, Var). C'est d'abord le tome 2 de l'excellente traduction des *Conférences de Cassien* par Dom E. Pichery OSB ; il contient les conférences 11 à 17 (1922, 24°, 372 p., 6 fr.) ; mêmes qualités que dans le volume précédent ; notes très utiles pour mettre au point certains passages moins heureux ou trop naïfs.

Un autre petit volume (1922, 24°, 32 p., 0,50), *L'échelle du Paradis* donne une traduction de la *Scala claustralium*, le remarquable opuscule sur l'oraison attribué autrefois aux plus grands auteurs, un S. Augustin et un S. Bernard, que beaucoup regardent aujourd'hui comme étant de Guigues I, sans que cependant la question soit aussi définitivement tranchée que le laisserait supposer la courte préface du traducteur. En tout cas, on ne saurait trop attirer l'attention sur cet opuscule, en raison de sa précision et du jour qu'il jette sur la manière dont la spiritualité médiévale entendait les termes corrélatifs de

lectio, meditatio, oratio, contemplatio et, comme le dit l'auteur, la *concatenatio* de ces quatre termes entre eux : il apparaît clairement qu'ici *contemplatio* est pratiquement synonyme de *consolation spirituelle* et ne désigne pas comme il le fera ailleurs un type d'oraison particulier s'opposant par sa simplicité à celui que constitue la *méditation discursive* au sens moderne du mot.

Enfin dans une troisième brochure est reproduite l'*Elévation de N.-S. J.-C. sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine* du cardinal de Bérulle (1922, 24°, 122 p.) : acte de piété des gardiens de la Sainte Baume, cette réédition vient à son heure au moment où la belle étude de M. H. Bremond (qu'on est étonné de ne pas voir mentionner dans la préface bien qu'une citation du Bx. Eudes lui semble empruntée) vient d'attirer encore davantage l'attention sur le fondateur de l'Oratoire et sa spiritualité dont cette magnifique élévation est un exemple typique.

— Après Gratry, S. Augustin, S. Vincent de Paul, c'est de *Sainte Thérèse* que M. C. Peyroux nous donne un recueil d'*Elévations, Prières et Pensées* conçu suivant le même plan que les précédents et qui aura, je n'en doute pas, le même succès (Paris, de Gigord, 1922, in-18, CLXXVI-256 p., 7 fr. 50) : bon choix de textes avec une longue introduction, remplie elle-même de citations, sur la vie et la doctrine de la sainte.

Enseignement et Revues.

— Le R. P. Joseph de Guibert vient d'être appelé à Rome pour y occuper la chaire de théologie ascétique et mystique, à l'Université grégorienne. M. F. Cavallera, professeur de théologie positive à l'Institut catholique de Toulouse, lui est associé pour la direction de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui continuera de paraître à Toulouse.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1922).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Wobbermin G. — Religion. Die Methoden der religionspsychologische Arbeit. Berlin, Urban, 1921, 8°, 44 p.

Zahn J. — Einführung in die christliche Mystik. 3-5 Auflage. Paderborn, Schöningh, 8°, XI-664 p.

Synave P. OP.— Bulletin d'histoire des religions : Mystique. — *R. des Sc. Philos. Théol.*, 11, 482-488.

Petsch R. — Sammelbericht von Schriften zur deutschen Mystik. — *Theolog. Litterat. Zeit.*, 1921, 46, 281-284.

Oliger L. — Bibliographie [sur Jacopone da Todi]. — *Archiv. Francisc. Histor.*, 15, 183-196.

Chiminelli P. — Bibliografia della storia della Riforma religiosa in Italia. Roma, Bilychnis, 1921, 8°, VIII-301 p.

A compléter et corriger par l'Essai bibliographique donné par E. Rodocanachi dans *La Réforme en Italie*. Paris, Picard, 1920-21, 2 vol. (t. 2, p. 567-579).

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Lemonnyer A. — Baptisés en Jésus-Christ. — *R. d. Jeunes*, 33, 396-410.

Lozano S. OP. — Unidad de la vida espiritual según Sta Teresa, — *Vida sobrenat.*, 4, 11-22 ; 164-175.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La perfection et le précepte de l'amour divin. — Perfection relative, héroïcité et sainteté. — *Vie spirit.*, 6, 337-349 ; 440-442.

Pribilla M. SJ. — Die Freudlosigkeit in der Religion. — *Stimmen der Z.*, 103, 250-266.

Pym TW. — Psychology and christian life. New-York, Doran, 8°, XII-175 p.

Jentgens G. — Experimentale psychologie und Seelsorge. — *Theologie und Glaube*, 1922, 47-52.

Voir aussi : p. 449 : Doncœur, Hostachy, Reité, Zeller.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DEFAUTS.

Feuling D. OSB. — Wesen und Aufgabe der Aszese. — *Benedikt. Monatschr.*, 4, 260-280.

Sens étroit du mot ascèse : uniquement le renoncement et la mortification au service de la vie spirituelle. — Sens large : tout ce qui touche à la vie spirituelle et surnaturelle. — Sens préférable : à l'ascèse appartient tout ce, et cela seul, qui est exercice pour la vie surnaturelle, préparation, secours, formation à ce qui rend l'homme apte à posséder la vie surnaturelle et à en ressentir les effets.

Moxon RS. — The doctrine of Sin. A critical and historical investigation into views of the concept of sin held in early christian, mediaeval and modern times. London, Allen, 8°, 251 p.

Marmion C. OSB. — L'humilité (Nature, nécessité, degrés, fruits, moyens de l'entretenir). — *Vie spirit.*, 6, 177-203 ; 257-291.

Ventura L. — L'ottava virtù : l'umiltà. — *Bilychnis*, avril 1922.

Steinmann A. — Die Armen in Geiste. — *Theol. u. Glaube*, 1922-2, 94-105.

Hock K. — Die vier Temperamente. Kevelaer, Butzon, 16°, 80 p.

Dupuis L. — L'ennui morbide. — *R. Philosophique*, mai 1922, 417-442.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Rademacher A. — Die Gottsehnsucht der Seele. München, Theatiner Verl., 12°, 123 p.

Huvelin A. — L'amour de Notre-Seigneur. (L'Evangile, l'Eucharistie, la Passion). Paris, Gabalda, 2 vol. 16°, 182 et 169 p.

Fonck L. — Duplex fructus Spiritus Sancti (Ioan. 16, 26-30). — *Verbum Dom.*, 1, 115-120.

Jones A. — Blessed are the pure in (of) heart... — *Exposit. Times*, 1920, 31, 522-523.

[**Waffelaert**] **Mgr G. J.** — De recta notione et indole propria divinae contemplationis. — *Collat. Brugens.*, 22, 117-182.

Marie-Joseph du S. C. CD. — Il existe une contemplation acquise : II. Elle fait partie de la doctrine traditionnelle sur la contemplation depuis les temps apostoliques. — *Etudes Carmélit.*, 7, 1-17.

Farina J. OSA. — Están exentas de ilusiones y engaños las almas santas? — *Vida sobren.* 4, 95-105.

Hayden AE. — The significance of the Mystic's experience. — *Journ. of Religion*, mars 1922.

Mager A. OSB. — Mystiche und magische Seelenvorgänge. — *Bened. Monatschr.*, 4, 290-299.

Marcos F. — La mística y el materialismo médico. — *Ciudad de Dios*, mai 1922.

Pitzer RC. — The psychic phenomena of Mysticism. — *Princeton Theolog. Rev.*, 20, 375-398.

Rust H. — Wunder der Bibel : I. Die Visionem des Neuen Testament. Pfüllingen, Baum, 8°, 82 p.

Voir aussi : p. 445 : Louismet.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Lumini L. OSB. — « Lectio Scripturae ». — *Scuola Cattolica*, 23, 4-15.

Legrand A. — De examine conscientiae particulari. — De materia examinis particularis. — *Collat. Brugens.*, 22, 219-226, 318-325.

Hugon E. OP. — Les Sacrements dans la vie spirituelle. — *Vie spirit.*, 6, 350-361 ; 421-433.

Croegaert A. — Aux sources de la piété liturgique. Bruxelles, Action cathol., 1921, 8°, 53 p.

Godu G. OSB. — Le sacrifice eucharistique et la communion. — *Vie et Arts liturg.*, 8, 481-486.

Hervé L. — La dévotion à Dieu le Père. — *Vie et Arts lit.*, 8, 385-389.

Richstaetter K. SJ. — Grundgedanken der Herzjesu Predigt. Regensburg, Kösel-Pustet, 8°, 50 p.

Piazza F. — Io regnerò. La devozione al S. Cuore di Gesù nel suo svolgimento storico. Pavia, Artigianelli, 1921, 8°, XIII-477 p.

Bover JM. SJ. — El Corazón de Jesus en la primitiva literatura cristiana. — *Estudios Ecclesiast.*, 1, avril.

Richard P. OMI. — Le Sacré-Cœur : doctrine et dévotion pendant les dix premiers siècles. — *Regnabit*, 3, 196-203 (à suivre).

Ménager A. OSB. — Les Chartreux et la dévotion au S.-C. — *Regnabil*, 3, 212-217.

Caspani E. Barn. — I Barnabiti e il S. Cuore. Roma. Lincei, 8°, 59 p.

Bover JM. SJ. — De B. V. Maria universali mediatrice. Barcinone, Guinart, 1921, 29 p.

Bover JM. SJ. — Maternidad espiritual de Maria. — *Estudios eccles.*, 1, 5-18.

de Lombaerde JM. — Ma journée avec Marie, ou Pratique de la vie d'intimité avec la douce Reine des Cœurs, 5e éd. Paris, Téqui, XXXIII-462 p.

Flicoteaux E. OSB. — Le culte du Saint Précurseur. — *Vie spirit.*, 6, 221-240 ; 292-312.

Voir aussi : p. 449 : **Doncœur** ; p. 450 : **Papini, Delatte** ; p. 451 : **Grolleau, Hugueny**.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Loughnan HB. SJ. — Vocation to the Priesthood and the religious life. — *Ecclesiast. Rev.* 67, 26-34.

Sur la nature de la vocation, à propos des textes du Code canonique.

Niedergang G. — Principes pour le recrutement sacerdotal dans les patronages. — *Recrut. Sacerdot.*, 1922, 117-126.

Ch. G. — La question des Petits Séminaires. — *Recrut. Sacerdot.*, 1922, 87-99.

Hedley (Mgr). — Lex levitarum.

Salomé R. — La vie spirituelle de l'artiste. — *R. Jeunes*, 32, 635-656.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Morin G. OSB. — Sermon inédit de S. Augustin sur les Huit Béatitudes. — *R. Bénédict.*, 34, 1-13.

Meyer W. OFM. — Franz von Assisi : Sonnengesang, eingeleitet und erklärt. Leipzig, Vier Quellen Verl., 1921, 8°, 97 p.

Thomas de Celano. — Vie de S. François d'Assise, trad. J. Fagot, avec introd. et notes. Paris, Lib. S.-François, 12°, XII-389 p., 12 fr.

Oevas D. OFM. — A Franciscan view of the spiritual and religious Life. Being three Treatises from the writnigs of S. **Bonaventure**. New-York, Benziger, 150 p.

Taurisano I. OP. — I fioretti di **Sta Caterina da Siena**. Roma, Ferrari, 12°, XXIV-180 p.

Recueil de documents provenant de l'entourage de la Sainte.

Willige W. — **Meister Eckhart** : Ewige Geburt, Deutsche Reden und Schriften. Ausgw. mit Einleit. Greifswald, Moninger, 8°, 152 p.

Bernt A. — Meister Eckhart. Ein Breviarium aus seinen Schriften, ausgw. und übertr. Leipzig, Insel Verl., 1921. 8°, 71.

Bernhart J. — Eine **Deutsche Theologie**, übertr. und eingeleit. Leipzig, Insel Verl. 1920, 8°, 211 p.

March JM. SJ. — Una carta inédita de **S. Ignacio** a los Padres de Barcelona (3 de mayo de 1547). — *Razón y Fe*, 63, 273-289.

Filippo Neri (S.) — Lettere, rime e detti memorabili. Firenze, Libr. editr. Fiorent., 12°, 140 p.

Forme le 2e volume d'une collection publiée sous la direction de **G. Papini**, *Libri della Fede* ; le premier est une édition des *Fioretti*.

Eugenio de S. José CD. — Breves comentarios al Castillo interior de **Sta Teresa**. — *Monte Carmelo*, 23, 346-349 (à suivre). (Début d'une longue série d'articles).

— The Spirit of **S. Jane Fr. de Chantal**, as shown by her Letters. Transl. by the Sister of the Visitation. London, Longmans, 8°, XVII-466 p.

— Vida y Obras de **Sta Margarita Maria Alacoque**. (Trad. sur l'édition Gauthey par les Visitandines du premier monastère de Madrid). Madrid, Fontana, 3 vol., 8°.

Alphonsus of Liguori (S.). — Prayer, the great mean of salvation. Ed. **JB. Coyle** CSSR. London, Herder, 192 p.

Grou JP. SJ. — Per la vita intima dell'anima. Trattato di perfezione cristiana. Trad. **Albera**. Torino, Soc. Ed. Internaz., 12°, 316 p.

— La Vita interiore semplificata e richiamata al suo fondamento. Opera publicata dal **P. Tissot**... Nuova trad. sull'8a ed. franc., a cura del **P. Nivoli** OP. Torino, Marietti, 1921, 3 vol., VIII-192, 124, 176 p.

Voir aussi : p. 451-452 : **François d'Assise (S.)** ; p. 452 : **Marie d'Agréda, Cassien, Guigues** ; p. 453 : **Bérulle, Thérèse (Ste)**.

II. — Documents.

Schuck J. — Das religiöse Erlebnis beim **Hl. Bernhard** von Clairvaux. Würzburg, Becker, 8°, 115 p.

Altaner B. — Der **Hl. Dominikus** (Untersuchungen und Texte). Breslau, Aderholz, 8°, XVIII-265 p.

Freer A. — The early Franciscans and Jesuits. A study in contrasts. London, Soc. P. C. K., 8°, VIII-142 p.

Arminio F. — A woman reformer of the Clergy [**S. Catherine de Sienne**]. — *Eccles. Rev.* 67, 117-135.

Bayle C. SJ. — La loca del Sacramento. Doña **Teresa Enriquez**. Madrid, *Razón y Fe*, 8°, 350 p.

Newman JH. — Christentum. Ein Aufbau aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von **E. Pryzwara SJ.** — IV. Einführung in Newman Wesen und Werk. Freiburg-Br., Herder, 8°, VIII-112 p.

Poivert L. — Vie et vertus de **Marie-Eustelle Harpain** (1814-1842). Paris, Bonne Presse, XXVI-260 p.

Mollière H. — Quelques mystiques lyonnaises : **Anne-Marie Pillet**, visitandine. — *B. Hist. Dioc. Lyon*, 1, 15-18.

Chiaudano G. — **Sr Maria Agostina**... delle Suore di S. Giuseppe di Torino. Biografia e pagine intime. Torino, Scuola tip. Sales., 1921, 408 p.

Everest EE. — Finding a Soul : a spiritual autobiography. London, Longmans, XI-130 p.

O'Brien EM. — Life and Letters of Archpriest **JJ. Therry**, founder of the Catholic Church in Australia. Sidney, Angus and Robertson, 8°, 389 p.

Mézard A. OP. — Les Dominicaines contemplatives. — *Vie spirit.*, 6, 467-488.

— Missiones Catholicae, cura S. Congreg. de Propaganda Fide descriptae, anno 1922. Firenze, Barbera, 8°, XLVI-544 p., 10 l.

III. — Travaux.

Lemonnyer A. OP. — Le Messianisme des Béatitudes. — *R. Sc. Phil. Théol.* 11, 373-389.

Soiron T. — Die Predigt Jesu über die Sünde. — *Kirche und Kanzel*, 3 (1920), 96-107 ; 158-169 ; 246-257.

Drum W. — The idea of « life » in the fourth Gospel. — *Homil. and Past. Rev.* 21 (1921) 390-400.

Lipman A. — Les origines juives de l'oraison dominicale. Paris, Fischbacher, 1921, 12°, 47 p.

de Labriolle P. — Le « mariage spirituel » dans l'antiquité chrétienne. — *R. Historique*, 137 (1921), 204-225.

Discute les vues d'Achelis... sur les *subintroductae*.

Rothenhaeusler M. OSB. — Der Hl. **Basilius** der Gr. und die klosterliche Profesz. — *Bened. Monatschr.*, 4, 280-290.

Wittig J. — Des hl. Basilius der Gr. Geistliche Uebungen auf Bischofskonferenz von Dazimon (374-375), in Auschluss an Isaias 1-16. Breslau, Aderholz, 8°, VIII-89 p.

Baxter JH. — On a place in **S. Augustine's** rule (Ep. 211, 4). — *J. Theolog. Stud.*, 23, 188-190.

Deneffe A. SJ. — Geschichte des Wortes « Supernaturalis ». — *Z. f. Kath. Theol.* 46, 337-360.

Salonius AH. — *Vitae Patrum*, Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz des spatlateinischen Vitae Patrum. Lund, Gleerup, 1920, XI-456 p.

Bernhart J. — Die philosophische Mystik des M. A., von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München, Reinhardt, 8°, 291 p.

Seebass O. — Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel des **Columbas** des Jüngeren. — *Z. Kirchengesch.*, 40, 132-137.

Besse JM. OSB. — Les mystiques bénédictins des origines au treizième siècle. Paris, Lethielleux, 16°, 292 p.

de Lacger L. — La règle mitigée de **Citeaux** au douzième siècle. A propos d'Ardorel en Albigeois. — *Bull. Litt. Ecclés.*, 1922, 187-211.

Sabatier P. — A quelle époque **Ste Claire d'Assise** obtint-elle du Souverain Pontife le « Privilège de pauvreté » ? Perugia, Unione tip. coop. 1921, 8°, 53 p.

Pelster F. SJ. — **Thomas von York** OFM, als Verfasser des Traktats « Manus quae contra Omnipotentem tenditur. » — *Arch. Francisc. Hist.*, 15, 3-22.

Le traité publié par Bierbaum (RAM, 2, 76) n'est pas de Bertrand de Bayonne, mais a été composé par Thomas d'York, peu après octobre 1256.

Henry HT. — **Jacopone** the Hymnodist. — *Eccles. Rev.* 67, 183-193.

De Vooys C. — Twee mystieke traktaatjes uit de eerste helft van de veertiente eeuv. — *Tijdschr. Nedrl. Taal en Letterk.*, 1921, 40, 301-309.

de Hornstein X. — Le Bx Henri **Suso** : Doctrine. — *R. Thomiste*, 5, 107-122.

Joergensen G. — Rosa Rosarum (Il B. Enrico Suso). Trad. ital. di E. Dupré **Theseider**. Roma, Ferrari, 12°, 175 p.

Lugano P. — **Giovanni Gersen** o **Tommaso da Kempis?** — *R. storica Benedett.* 12, 1921, 178-180.

Compare l'*Imitation* à la Règle de S. Benoît et conclut que l'auteur est un moine bénédictin.

Ives IJ. — The message of Thomas a Kempis. London, SCM. 8°, 104 p.

Meyer W. — Die Predigt und geistl. Ansprache in den Werken Thomas Hemerkens. — *Kirche u. Kanzel*, 1922-2, 130-139.

Dufourcq A. — **Ste Catherine de Gênes**, l'Oratoire du Divin Amour

et l'origine du mouvement réformateur italien au seizième siècle. — *Etudes Italiennes*, 1920, 4.

Creixell J. SJ. — San Ignacio de Loyola. Estudio critico y documentado de los hechos ignacianos relacionados con Monserrat, Manresa y Barcelona. Barcelona, Subirana, 8°, VII-413 p.

Pour l'origine des *Exercices* : le livre lu par Ignace durant sa maladie serait non Montesinos et le *Flos Sanctorum*, mais le livre du hiéronymite Pedro de la Vega, *Vida de N. S. Jesucristo, de su S. Madre y de los otros Santos*, selon l'ordre de leurs fêtes, dérivé lui-même de Ludolphe et du *Flos Sanctorum*.

Duhr B. SJ. — Ignatianische Frömmigkeit. — *Stimmen der Z.*, 103, 241-249.

Dudon P. — Qui est le « Petrus Noviomagus » auteur d'une édition de Tauler parue à Cologne en 1543. — *Recherches Sc. Relig.*, 12, 89-91.

Prunel L. — La renaissance catholique en France au dix-septième siècle. Paris, Desclée, 16°, VIII-313 p.

Bremond H. — La vie intime du Mystique, d'après l'expérience et les écrits de Marie de l'Incarnation. — *Nouvelle Journée*, juin 1922, 403-419.

Bremond H. — L'initiation mystique de Marie de l'Incarnation. — *R. Apologétique*, 34, 577, 641-660.

Richen L. — Die « Gesichte » der gottseligen Anna Kath. Emmerich. — *Köln. Pastoralblatt*, 5/6, 68-78.

TABLES DU TOME III

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Cavallera F. — La spiritualité des *Exercices* 357-380
Daeschler R. — Un témoin de la « tradition mystique » : Le P. Judde (1661-1735) 225-248
Peeters L. — Le surnaturel dans la vie de S. Jean Berchmans. 113-133
Tanquerey A. — L'habitation du Saint-Esprit en nous et la vie intérieure 3-19

NOTES ET DOCUMENTS

Bainvel J. V. — Les grâces mystiques : quelques remarques pratiques 39-71
Bremond H. et Cavallera F. — Ecole ignatienne et école bérullienne 420-431
Farges, Mgr A. — La manière de poser la question mystique. 272-282
Gougaud, Dom L. — Anciennes traditions ascétiques : 1. l'usage de voyager à pied 56-59
Gougaud, Dom L. — La « *Theoria* » dans la spiritualité médiévale 381-394
de Guibert J. — Trois définitions de théologie mystique 162-179
de Guibert J. — Dons du Saint-Esprit et mode d'agir *ultra humain* d'après S. Thomas 394-411
Guilloux P. — L'ascétisme de Clément d'Alexandrie 282-300
Horn G. — La *Vie dans le Christ* de Nicolas Cabasilas 20-45
Reypens L. — Le sommet de la contemplation mystique chez le Bx. Ruusbroec 249-271
Souilhé J. — La mystique de Plotin 179-195
Viller M. — Le *Speculum monachorum* et la « dévotion moderne » 45-56
Viller M. — Harphius ou Bourcelli ? 155-162
Watrigant H. La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune 134-155
Wilmart, Dom A. — La fausse lettre latine de Macaire 411-419

COMPTES RENDUS

S. Antonin. — Une règle de vie au quinzième siècle (P. Doncœur) 85-88
du Boisrouvray Dom B. — Mgr Charles Gay (H. Monier-Vinard) 431-442
Bremond H. — Histoire littéraire du sentiment religieux en France : III. L'école française (F. Cavallera) 301-311
Dudon P. — Le quiétiste espagnol Michel Molinos (F. Cavallera) 442-444
Duperray J. — Le Christ dans la vie chrétienne d'après S. Paul (P. Galtier) 196-201
Krebs E. — Grundfragen der kirchlichen Mystik (J. de Guibert) 81-84
Mueller H. — Dionysios, Proklos, Plotinos (R. Arnou) 196-206
Pourrat P. — La spiritualité chrétienne : II. Le moyen âge (M. Viller) 72-81
Correspondance (Réponse du P. Michel-Ange) 312-332

CHRONIQUE

Actes du S. Siège ..... 207 ; 333-334
Collections ..... 91-93 ; 334-336
Congrès 334
Documents de vie spirituelle 93-98
Encyclopédies 98-100
Enseignement 453
Publications diverses 100-103
Publications sur S. Ignace et la Compagnie de Jésus 339-343
Quelques rééditions (mystique) 207-215
Revues ..... 336-337 ; 453
Vie sacerdotale et religieuse 337-339
Textes 89-91

BIBLIOGRAPHIE ..... 104-112 ; 216-224 ; 344-352 ; 454-461

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abandon, 221.
Active (Vie et vie contemplative, 383-387.
Adhérence bérullienne, 420, 426-428, 430-431.
Adoration, 15, 303, 421, 438.
Allemagne, 104.
Amitié avec Dieu, 7 ; avec J.-C., 104.
Amour de Dieu, 16, 41-44, 294, 455.
Amour du prochain, 105.
Anonymes : traités de mystique du quatorzième siècle, 460.
Anthropocentrisme, 302-310, 422, 430.
Apostolat des laïques, 220.
Appel à la vie mystique, 106, 130, 177-179, 218, 281.
Ardorel, abbaye, 460.
Aridité, 346.
Artiste : vie spirituelle, 433-436, 457.
Ascèse, 56, 282, 290, 350, 423-426, 430-431, 455.
Ascétique et mystique, 60, 344.
Aspirations, 460.
Association des idées, 346.

Avent, 107.

Barnabites, 457.
Béatitudes, 449, 455, 456, 457, 459.
Bénédictins, 221, 350, 460.
Bérullisme, 302, 428-431, 438.
Bibliographies, 104, 216, 344, 454.
Bibliotheca ascetica, 336.
Bibliothèque thomiste, 335.
Bulletin des Ecrivains catholiques, 337.

Cantiques du Bréviaire, 451.
Capucins, 222.
Caractère, 345.
Carême, 347.
Carmélites, 222.
Célibat, 287.
Certitude mystique, 218.
Charismes, 106.
Charité, 295, 345.
Chartreux, 457.
Chasteté, 345.
Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques (collection), 452.
Chemin de la Croix, 107, 220.
Christocentrisme, 420, 422-426, 429-431.
Chroniques du royaume de Dieu, 449.
Cîteaux, 460.
Clergé, 216, 217, 219-220, 337, 339, 347, 349.
Cluny, 221.
Cœur de Jésus, 108, 219, 380, 456-457.
Communion, 107, 108, 219, 342, 350.
Colloques, 366, 456.
Compagnie de Jésus, 222, 225, 339-343, 347, 349, 458.
Concupiscence, 105.
Confiance, 217.
Connaissance de Dieu, 217.
Conscience, 105.
Consolation, 427, 446, 453.
Constitution apost. sur S. Ignace, patron des Exercices spirituels, 353-356.
Construction de lieu, 371.
Contemplatio, 453, voir *Theoria*.
Contemplation, 106, 113-133, 168, 218, 250-272, 273, 277, 298, 456. C. acquise, 165-172, 346, 456. C. infuse, 165-172, 278.
Contemplative (vie), et vie active, 383-387.
Continence, 288.
Conversion, 243-249.
Croix, 448.
Crucifix, 348.

Définitions de théologie mystique, 162-179.
Démons, 346.
Désaffection, 220.
Desir de la contemplation, 131.
Désir de Dieu, 180.
De spiritualibus ascensionibus, 140.
Dévotion, 345-350.
Dévotion moderne, 45 56, 161.
Dévotions, 107.
Deutsche Theologie, 458.
Dieu, 455, 456.
Direction spirituelle, 211, 217, 219, 345, 346-347, 359-360, 366-367, 440-441, 455.
Discernement des esprits, 359-360.
Divinisation, 204, 217, 345.
Dominicaines, 459.
Dominicains, 222, 348, 421, 458.
Dons du Saint-Esprit, 275, 279; d'après S. Thomas, 394-411.

Ecole française, voir bérullisme.
Ecriture Sainte, 218, 293, 346, 456.
Eglise, 448 et Exercices, 360.
Effort personnel, 347.
Epigraphie, 220.
Ennui, 455.
Election (méthode de l'), 305-310, 359.
Esprit-Saint, 221, 237-242, 350; dons, 394-411; fruits, 455.
Etats mystiques, 208, 217, 243-249.
Etudes ascétiques et mystiques, 216.
Eucharistie, 223, 347, 455, 456, 459.
Evangile, 450-451, 455, 459.
Examen de conscience, 219, 347; particulier, 425, 456.
Exercices spirituels : Constitution apostolique sur S. Ignace, 353-356; leur spiritualité, 357-380; éloges des papes, 353-354; des saints, 354; des évêques, 355; utilité actuelle, 355; origines, 357-358; méthode, 358-359, contenu, 359-360; souplesse et liberté, 360-367; caractère idéal et pratique, 367-371; équilibre, 371-374; théocentrisme, 302-308, 374-376, 421-422, 429-430; christocentrisme, 308-311, 378-380, 420-431; rôle de la prière, 371-373; mysticisme, 378, 422, 427; et S. Basile, 459. — En outre, 107, 119, 125, 216, 301, 341, 343.
Expérience mystique, 456; religieuse, 105, 458.
Extase, 106, 190, 346.
Extraordinaire dans la voie de la sainteté, 172-177.

Fioretti, 452, 458.
Flos Sanctorum, 461.
Foi, 106, 217, 345.
Fondement (le) dans les Exercices, 304-305, 420, 422, 429.
Formula novitiorum, 51.
Formula spiritualium exercitiorum, 145.
Franciscains, 51, 221, 223, 349-350, 451-452, 457-458.
Frères de la vie commune, 45, 134-155

Garde du cœur, 231.
Gay : spiritualité de Mgr, 436-442
Gnose, 284.
Grâce, 275, 290, 346.
Guide des Pécheurs, 314.
Guide spirituelle de Molinos, 442-443.

Habitation de Dieu en l'âme, 3-19.
Hagiographie, 344.
Héroïcité, 455.
Hésychastes, 20.
Hiérarchie céleste, 220, 347.
Histoire, 220-224.
Humilité, 223, 455.

Idées mystiques, 346.
Ignace de Loyola (S.), patron des Exercices Spirituels, 353-356 ; sa spiritualité, 302-311, 357-380, 458 ; lettre inédite, 461.
Illusions, 227, 456
Imitation, 17.
Imitation de J.-C., 223, 351.
Immanence divine, 185.
Incorporation, 197.
Incrédulité, 217.
Influence, 345, 352.
Initiative, 349.
Intellectualisme des *Exercices spirituels*, 314, 371-374.
Intuition de Dieu, 106, 250-272, 296.

Jean-Baptiste (culte de S.), 457.
Jésuites, voir Compagnie de Jésus
Jésus-Christ. — Relations avec le chrétien, 29 ss., 104, 105, 196-201, 293 ; Vie, 450-451, 459, 461 ; rôle dans la spiritualité de Mgr Gay, 433-438. Voir christocentrisme.
Joie, 105, 449, 452
Juifs, 459.

κάθαρσις, 188.

Lecture spirituelle, 218, 347.
Lettre latine du Ps. Macaire, 411-419
Libri della fede (collection), 458.
Limpias, 107, 218.
Liturgie, 107, 215, 217, 219, 347, 456.
Livre d'Oraison, 313-332.

Macaire (*la fausse lettre latine de*), 411-416.
Madeleine (Elévation de Bérulle sur Ste), 453.
Magie, 456
Mariage, 287.
Mariage spirituel, 459.
Mariologie, 334. — Médiation de Marie, 219, 451, 457.
Martyre, 295.
Matérialisme médical, 456.
Méditation, 107, 134-155, d'après les *Exercices spirituels*, 361-367.
Mémorial du Bx. Lefèvre, 341.
Mérite, 106.
Messe, 107, 219, 347.
Méthode, 104, 119, 216, 344 ; des *Exercices spirituels*, 358-367.
Miroirs spirituels, 45.
Missions catholiques, 459.
Molinos d'après le P. Dudon, 442-444.
Moment présent, 105.
Monachisme, 220-221.
Morale, 345.
Moyen Age mystique, 460.
Mysticisme, 218, 222-223, 344.
Mystique de nos jours (*Une*), 333.
Mystique (Théologie), 59, 104, 105, 106, 179-195, 273-282, 346 ; et dons du S.-Esprit, 409, 411, 427-428, 430-431 ; vraie notion, 441-448, 456, 460, 461.
Mystiques, 223

Néo-platonisme, 201-206, 393.
Nouveau Testament, 456. Voir Evangiles.

Obéissance religieuse, 220.
Oblature, 221, 347.
Office divin, 219.
Ons Geestelijk Leven, 336.
Ontologisme, 223.
Oraison dominicale, 459.
Optimisme, 239.
Oraison liturgique, 219.
Oraison mentale, 107, 218, 291, 346.
Oraisons jaculatoires, 107. Cf. Aspirations.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Oratoire du divin Amour, 460.
Ordinaire dans la voie de la sainteté, 172-177.
Ordres religieux, 335.

Pardon des injures, 105.
Paroles intérieures, 281.
Passion de N.-S., 425, 430, 455.
Passivité, 60, 208, 427-428, 431.
Patrologie, 220.
Pauvreté en esprit, 455.
Péché, 222, 345, 455, 459.
Pénitence (sacrement), 347.
Père (Dieu le), 456.
Perfection et voies mystiques, 63, 106, 216, 338, 344-345, 423-426, 455, 458.
Philosophie grecque et *theoria*, 393.
Piété, 105, 456.
Pontifes romains, zèle pour la vie chrétienne, 353.
Possession, 346.
Progrès dans la science des voies spirituelles, 447-448.
Préparation à la contemplation, 131.
Présence de Dieu, 107, 221, 347.
Prière, 217, 218, 291, 348, 350, 458.
Principes généraux, 217.
Problème mystique, 216.
Profession religieuse, 220, 222, 459.
Propositions condamnées de Molinos et de Petrucci, 443-444.
Proprietas, 161.
Psaumes, 451.
Psychologie et vie spirituelle, 104, 105, 217, 455; dans les *Exercices Spirituels*, 359.
Pureté du cœur, 236, 456.
Purification active, 188; passive, 123.

Quiétisme, 442-444.

Récit du pèlerin (*Le*), 339.
Récollection, 347.
Recueillement, 388.
Réforme en Italie, 454.
Règles monastiques, 220, 350; de S. Augustin, 459, de S. Benoît, 460, de S. Colomba, 460.
Règne (*le*) dans les Exercices, 378-379, 429.
Religieux (état), 104.
Religion (vertu de), 303, 421-423, 430, 438, 454, 455.
Renaissance catholique en France au XVIIe s., 461.
Renoncement, 105.
Retraites spirituelles, 107, 216.
Révélations, 106, 346.
Rosaire, 347.
Rosetum, 153.

Sacerdoce, 457.
Sacrements, 107, 456.
Sacrifice (Saint), 456.
Sadhu Sundar Singh, 350.
Saint-Esprit, 10 ss.
Sainteté, 217, 220, 350, 455.
Scala claustralium, 452.
Scala meditatoria, 149-153.
Sens spirituels, 26.
Sentences et *Somme* de S. Thomas : évolution doctrinale, 394-411.
Sermon sur la montagne, 105.
Silence, 107, 345.
Solitaire (Vie) et *Theoria*, 389-392.
Somme théologique, 219; différence avec les *Sentences*, 394-411.
Speculum monachorum, 45-56.
Spicilegium sacrum Lovaniense, 334.
Spiritualité (histoire), 217, 344.
Stoïcisme, 288.
Style dévôt, 337.
Superbia, 223.
Supernaturalis, 460.

Tempéraments, 455.
Tempérance, 105.
Théocentrisme, 302-310, 420-422, 429-430.
Theologia mystica, 155-182.
Theoria (*la*) *dans la spiritualité médiévale*, 380-394; terminologie, 381-383; figures, 387-389; vie solitaire, 389-392; histoire du mot, 392-394.
Θεός, 182.
Thomas, 131; et les dons du S. Esprit, 394-411.
Tiers-Ordre, 216, 221, 347.
Transcendance divine, 182.
Trinité, 446-448.
Tristesse, 455.

Un, 181.
Union à Dieu, 10-15, 121, 190, 217-218.
« *Ultra humain* », *mode d'agir d'après S. Thomas*, 394-411.

Vertu solide, 235.
Vertus actives, 229.

Vie, 351, 459.
Vie chrétienne, 283.
Vie dans le Christ, 20-44.
Vie de Dieu en nous, 4-10.
Vie intérieure, 104, 118, 221, 345, 454, 457, 458.
Vie monastique, 221, 350.
Vie religieuse, 220-221, 344, 350, 457.
Vie spirituelle, 207, 254, 345, 452.
Visions, 106, 456 ; de Catherine Emmerich, 461.
Vitae Patrum, 460.
Vocation, 108, 219, 338, 457.
Voies (trois). Voir degrés.
Voyages à pied, 56-59.
Volontarisme des Exercices spirituels, 351, 371-373, 426-428.
Vertus et dons du S.-Esprit, 394-411.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Achelis H., 459.
Aelred de Riéval, 78.
Ailinger A., 107, 218.
Albera, 458.
Albers B., 350.
Albert le Grand, 223, 339, 400, 401.
Albizzi (cardinal), 443.
Alonso de Morentin, 221.
Alonso de Orozco, 92.
Alphonse de Liguori (S.), 349, 458.
Altaner B., 458.
Amann, 99.
Ambroise (S.), 423, 424.
Andrau, 334.
André G., 110.
André P., 97.
Andres F., 111.
Angèle de Foligno (S.), 220.
Anselme (S.), 100.
Antoine de Barcelone, 336.
Antonin (S.), 85-88.
Archambault J., 107.
Arias F., 221.
Arintero J.-G., 106, 211-213, 345.
Aristote, 402.
Arminio F., 458.
Arnaud d'Agnel, 345.
Arnold D., 221.
Arnou R., 179-195, 201-206.
Arnoul de Bohéri, 49-56.
Arras (H. d'), 97.
Assemoine D., 90.
Augustin (S.), 111, 221, 439, 452, 457, 459.
Autore S., 98, 384.
Baciocchi de Peon M., 345.
Baker (dom), 423.
Baillet D., 335.
Bainvel J. V., 59-71, 104, 108, 214, 348.
Balthasar N., 350.
Bardy G., 101.
Barrès M., 430.
Basile (S.), 459.
Batiffol P., 215.
Baumstark A., 220.
Baxter JH., 459.
Bay C., 89.
Bayle C., 352, 459.
Beaufreton M., 349.
Bellhuomo P., 443.
Beltrami A., 349.
Bennets H., 107.
Benoît (S.), 220, 350.
Benoît XIV, 274, 354.
Benoît XV, 207, 216.
Benson H., 104.
Bergamaschi P., 89.
Berlière U., 92.
Bernadot M.-V., 207.
Bernard (S.), 73, 220, 350, 351, 385, 452, 458.
Bernard de Tiron, 391.
Bernard de Waging, 111.
Bernard du Mont-Cassin, 48.
Bernareggi A., 344.
Bernhart J., 348, 458, 460.
Bernt A., 458.
Bertram (Card.), 220.
Bertrand de Bayonne, 476.
Bérulle (Card. de), 303, 311, 420-431, 453.
Besse JM., 460.
Bierbaum M., 460.
Bigot E., 413.
Bihlmeyer H., 104.
Billot (card.), 280.
Bishop E., 215.
Blignet M. J., 217.
Blondel M., 222.
Boccardo L., 219.
Boèce, 393-394.
Boehmer H., 351.
Boisrouvray (dom du), 432-442.
Bonaventure (S.), 109, 111, 216, 223, 349, 351, 399, 400, 401, 457.
Bontoux G., 105.
Bossuet, 427, 428, 451.
Boumier J. B., 107.
Bourcelli J., 155-162.
Bourdaloue, 427.
Bourgoing, 421.
Bover JM., 456, 457.
Brander, 347.
Bréhier L., 350.
Bremond H., 109, 301-311, 349, 420-428, 428-431, 453, 461.
Brière (Y. de la), 350.
Brigitte (Ste), 109.
Broise (R. de la), 108.
Brou Al., 357, 378.
Browe P., 350.
Brucker J., 99.
Bruders H., 218.
Buckham J., 106, 218.
Buettner, 109.
Bughetti P., 452.
Buhler J., 221.
Busch J., 144-145.

Cabasilas N., 20-44.

Cabrol F., 107.
Caenen P., 102.
Callaey F., 223.
Calvet J., 103.
Campbell J., 222.
Canisius (Bx.), 461.
Caracciolo (Mgr), 443.
Caronti E., 107.
Carro V., 346.
Caspani E., 457.
Casel O., 107, 219.
Cassien J., 110, 381, 393, 394, 423, 424.
Catherine de Gênes (Ste), 223, 460.
Catherine de Sienne (Ste), 220, 348, 349, 351, 449, 458.
Caussade (J. de), 221.
Cavallera F., 301-311, 335, 357-380, 420-428, 428-431, 442-444, 453.
Cecilia (Sr. M.), 345.
Cepari V., 116.
Cervantès, 367.
Champagnat M., 110.
Charles Borromée (S.), 354.
Chastonay (P. de), 333.
Chaumonot P., 422-423.
Chautard (D.), 345.
Chauvin P., 221.
Chiaudano G., 459.
Chiminelli P., 154.
Cicéron, 424, 425.
Ciro du Pesaro, 351.
Claeys-Bouüaert M., 347.
Claire d'Assise (Ste), 449, 460.
Clareno A., 351.
Claus A., 346.
Claverie F., 344.
Claye (S. de), 350.
Clément d'Alexandrie, 282-300.
Climaque Jean (S.), 424.
Cohausz O., 218,
Collijn L., 109.
Colomba (S.), 460.
Comte A., 430.
Consummata, 94.
Conwoion (abbé), 390.
Coyle J. B., 458.
Crasset J., 422-423.
Creixell J., 461.
Croegaert A., 456.
Cuervo J., 313 ss.
Cuthbert (S.), 391.

Dadolle (Mgr), 107.
Daeschler R., 225-248.
Dahmen N., 349.
Dante Alighieri, 111.
David d'Augsbourg, 45-56
Dayet J., 334.
Debuchy P., 216.
Dedouvres L., 222, 349.
Delacroix H., 218.
Delbrel J., 108, 216, 339.
Delehaye H., 96, 116.
Delekat P., 106.
Delestre P., 430.
Delft G., 47.
Démaret G., 219.
De Meulemeester M., 349.
Deneffe A., 217, 460.
Denys l'Aréopagite (Ps.), 110, 201-206, 220, 335, 348, 393, 394.
Denys le Chartreux, 383.
Destrez P., 335.
Devas D., 457.
Deville A., 224.
De Vooys C., 460.
De Wulff M., 223.
Diettrich G., 217.
Dolezich G., 351.
Dolhagaray, 99.
Dominique (S.), 111, 458.
Doncœur P., 85-88, 224, 347
Drum W., 459.
Dublanchy E., 219.
Dudon P., 312 ss., 349, 442-444, 461.
Dufourcq A., 460.
Duhr B., 461.
Duine, 383.
Duperray J., 196-201.
Dupré Theseider E., 460.
Dupuis L., 455.

Eckhart M., 109, 111, 223, 348, 458.
Edouard d'Alençon, 222.
Elisabeth M., 350.
Emereau P., 100.
Emmerich (Catherine), 89, 112, 224, 461.
Engelbertus P., 109, 452.
Enriquez (Teresa), 459.
Ephrem (S.), 414, 417-418.
Epictète, 425.
Esch (N. van), 223.
Espiney (Dr. d'), 345.
Estève A., 106, 346.
Eudes (Bx. J.), 352, 453.
Eugenio de S. José, 458.
Eustochium, 449.
Everest E., 459.
Eymieu A., 102.

Facchinetti P., 452.
Fagot J., 457.
Falconi, 442, 443.
Faldati U., 348.
Farges A., 273-282.
Farina G., 456.
Farinelli A., 223.
Febvre S., 107.
Feder, 340.
Feige P., 105.
Fénelon, 282, 443.
Feuling D., 217, 455.
Flicoteaux E., 457.
Flos H. J., 412, 413.
Fonck L., 456.
Forget J., 410.
Fouillot P., 429.
Fouquet J., 451.
Fournier P., 100.
Franc, 108.
François d'Assise (S.). 109, 111, 198, 221, 336, 351, 334, 436, 450, 451, 452, 457, 458.
François de Borgia (S.), 342.
François de Sales (S.), 224, 336, 352, 354, 440.
Freer A., 458.
Frédégand d'Anvers, 222.

G. Ch., 457.
Galtier P., 100-101, 196-201.
Ganay (M. de).
Garcia M., 345.
Gardeil A., 395, 399.
Garrigou-Lagrange R., 106, 163, 216, 217, 218, 274 ss., 345, 455.
Gasquet (card.), 350.
Gauthey (Mgr), 458.

Gay Ch., 224, 432-442.
Gellé F., 108.
Gennade, 419.
Gérard de S. Jean de la Croix, 223.
Gérard de Zutphen, 46, 111, 139.
Gérard Groot, 135-138.
Gerest R., 347.
Gerlac Peters, 90.
Germain P., 105.
Gertrude (Ste), 351, 449.
Gertrude Marie, 333.
Gersen J., 460.
Gerson J., 383, 389.
Getino A., 111, 348.
Geyser J., 217.
Gilbert de Sempringham, 389-390.
Gilbert (reclus), 391.
Gildas (S.), 391.
Gillet A., 108.
Ginhac P., 213.
Girgensohn K., 105.
Glogger P., 347.
Godu G., 456.
Gonon A., 108.
Gonzalez de Camara, 339, 357.
Gorce D., 347.
Gordon R., 218.
Gorla C., 108, 217, 337.
Gorman R., 217.
Gougaud L., 56-59, 217, 381-394.
Gounod Ch., 432.
Goyau G., 103, 349.
Goyeneche S., 101.
Grabmann M., 111, 348, 351
Grandmaison (L. de), 102, 344, 350, 357, 378, 450.
Grégoire de Nareg (S.), 348.
Grégoire le Grand (S.), 383, 386-387.
Grégoire VII (S.), 223.
Grenier P., 349.
Grignon de Montfort (Bx.), 334.
Grimlair, 384-386.
Grolleau Ch., 337.
Grou J. P., 458.
Grumel, 100.
Guardini R., 222.
Guetton H., 223.
Guibert (J. de), 81-84, 162-179, 394-411, 453.
Guigues, 452.
Guigues du Pont, 79.
Guillaume d'Auvergne, 404, 405.
Guillaume d'Auxerre, 405.
Guillaume de Gellone (S.), 387, 391.
Guillaume de S. Thierry, 78.
Guilloux P., 222, 282-300.
Guitton, 459
Guyon (Mme), 443.

Hadewijch, 351.
Hagen P., 223, 351.
Haggeney K., 347.
Halès (Alexandre de), 399, 400, 408.
Hamon A., 97.
Handcock P., 109.
Hanrion A., 97.
Harpain (M. E.), 459.
Harphius H., 155-162, 428.
Hartmann C., 218.
Hartmann H., 221.
Haushe r, 342.
Hayden A. E., 456.
Hébrard D., 108.
Heiler F., 108.
Heilmann A., 220.
Heinemann F., 350.
Heinen A., 105.
Hello E., 110, 222.
Hempel J., 350.
Hengstenberg W., 350.
Hennelle (Mme), 433.
Henri de Gand, 410.
Henri de Kalkar, 79, 136.
Henry H. T., 460.
Herbigny (M. d'), 344.
Herimann B., 221.
Hermeland (S.), 391.
Herrade (abbesse), 390.
Hervé L., 456.
Hessen J., 223
Heussi K., 110.
Hilarin de Lucerne, 351.
Hildegarde (Ste), 111.
Hilgers J., 444.
Hilton W., 383, 391.
Hock K., 221, 346.
Holstenius L., 411.
Holtum (G. von), 107.
Honoré de Ste-Marie, 96.
Honorius d'Autun, 99.
Horn G., 20-44.
Hornstein (X. de), 351, 460.
Hostachy V., 449.
Huby V., 348.
Hugon E., 456.
Hugueny E., 348.
Hugues de Balma, 99.
Hugues de S. Cher, 99.
Hugues de S. Victor, 99.
Humbert de Romans, 79.
Hutzviller R., 104.
Huvelin A., 455.
Huyben J., 344.
Huybers A., 223
Hyma H., 111.

Icard M., 99.
Ignace de Loyola (S.), 90, 99, 107, 222, 251, 304-311, 337, 339 ss., 348, 351, 352, 353-380, 420-431, 436, 450, 458, 461.
Imelda Lambertini, 449.
Imle F., 111, 221.
Inge W., 223.
Innocent XI, 443.
Ivars A., 224.
Ives J., 460.

Jacob, 388.
Jacopone da Todi, 454, 469.
Jansen F., 223.
Janvier, 105.
Jarret B., 222.
Jean-Baptiste (S.), 457.
Jean Berchmans (S.), 96, 113-133, 342, 349.
Jean de Caulibus, 351.
Jean de la Croix (S.), 220, 277.
Jean de S. Samson, 251.
Jean de S. Thomas, 221.
Jean l'Evangéliste (S.),
Jeanne de Chantal (Ste), 449, 458.
Jeanne-Marie Bonomo (Bse), 349.
Jentgens G., 455
Jérôme (S.), 435.
Joergensen J., 460.
Jones A., 456.

Joret D., 106, 346.
Joseph de Cupertino (S.), 449.
Joseph de Paris, 222, 349.
Judde C., 225-248.

Karrer O., 342, 348.
Kaufmann C., 220.
Kempf, 341.
Kerby W., 220, 347.
Klockner A., 223.
Klug I., 105.
Knor J., 348.
Koehler F., 105.
Kolb V., 345.
Kramp J., 219.
Krebs E., 81-84, 92.
Kruitwagen B., 109.

Labourt J., 108.
Labriolle (P. de), 459.
Lacger (L. de), 460.
Lacombe (Père), 443.
Lacordaire H., 109, 433.
Lacy E., 391.
Lallemand L., 221, 228 ss.
Lallemant J., 336.
Laros M., 223.
Lasserre P., 222.
Latte K., 222.
Laveille (Mgr), 110.
Lebreton J., 347.
Lebrun C., 104, 352.
Lefèvre (Bx) P., 341.
Lefèvre G., 219.
Lefort T., 350.
Legrand A., 107, 218, 219, 347, 456.
Legueu S., 333.
Lehmann W., 111.
Leisegang H., 350.
Lemmens O., 451.
Lemonnyer A., 454, 459.
León R., 91.
Letourneau, 163, 215.
Leuba J., 106.
Levesque E., 99.
Levesque L., 90, 91.
Léon XIII, 353-354.
Léonard de Port-Maurice (S.), 354.
Lier, 388.
Linderbauer B., 220.
Lindsay J., 222.
Lipman A., 459.
Lippert P., 217.
Ljungeren C., 110.
Loecherer, 218.
Lombaerde (J. M. de), 457.
Lopez A., 216.
Lopez Gr., 442.
Loughman H. B., 457.
Louis de Gonzague (S.), 436.
Louis de Grenade, 312-332.
Louismet S., 218, 445-448.
Lozano S., 104.
Lucas de S. José, 220.
Lucie-Christine, 222.
Ludolphe le Chartreux, 461.
Lugano P., 460.
Luis de Sarasola, 223.
Lulle R., 92, 111.
Lumini L., 456.
Luther, 349.
Lutz O., 223.

Maas P., 350.
Macaire (S.), 220, 348, 411-419.
Madeleine (Ste), 453.
Mager A., 82, 107, 111, 224, 456.
Malaval, 443.
Mandonnet P., 335, 395.
Mangenot, 99.
Marcelo del Nino Jesus, 352.
March J.M., 340, 341, 458.
Marcos E., 456.
Maréchal J., 427.
Maréchaux B., 106.
Maria Agostino (sœur), 459.
Marie, sœur de Marthe, 387.
Marguerite de Cortone (Ste), 349.
Marguerite Ebner, 223.
Marguerite-Marie (Ste), 458.
Marie (Sainte Vierge), 108, 219, 334, 451, 457.
Marie Colette du S. C., 93.
Marie d'Agreda, 224, 452.
Marie de l'Incarnation, 349, 461.
Marie de Jésus (Paray-le-Monial), 349.
Marie de Jésus (Réparatrice), 211-223.
Marie des Vallées, 90.
Marie d'Oignies, 351.
Marie-Joseph du S. C., 163, 222, 456.
Marie-Joséphine de Jésus, 94.
Marie-Madeleine de Pazzi (Ste), 119.
Marie Saint-Anselme, 95.
Maritain J., 351.
Marmion C., 336, 455.
Mathilde de Magdebourg, 223.
Martin de Barcelona, 216.
Marthe, sœur de Marie, 387.
Martène D., 109.
Martin Cl., 109.
Martin R., 349, 351.
Mason A., 348.
Matignon A., 96.
Mauburnus, 47-56.
Maumigny (R. de), 97.
Maur de l'Enfant Jésus, 215.
Maura Montaner M., 219.
Mayer A. (Villicus), 79.
Mazoyer P., 218.
Meyer W., 457, 460.
Mercier (card.), 336.
Ménager A., 110, 457.
Mézard A., 459.
Michel-Ange P., 312-332.
Michel de S. Augustin, 334.
Michel P. H., 450.
Migne J. P., 412-413.
Mierlo (J. van), 351.
Moxon, R. S., 455.
Molière H., 459.
Molinos, 442-444.
Monier-Vinard H., 432-442.
Monte (F. dal), 106.
Montesinos, 461.
Morçay, 85.
Moreau (E. de), 107.
Morganti (Mgr), 218.
Morice (Madeleine), 349.
Morin G., 457.
Müller A. V., 223.

Müller H. F., 201-206.
Mutz F. X., 214.

Nadal V., 347.
Napoléon, 368, 446.
Navatel J., 93.
Newman H., 459.
Nicot P., 349.
Nicole, 427-428.
Nider J., 79.
Niedergang G., 457.
Nil (S.), 110, 413-417.
Nivoli (P.), 458.
Noble H., 103, 104, 105, 345.
Nonell J., 343.

O'Brien E., 459.
O'Connor B., 220.
O'Daniel V., 110.
Oesterreich T., 346.
Ohleyer L., 222.
Olgiati F., 108.
Olier J., 200, 215.
Oliger L., 109, 351, 454.
Olivaint P., 427.
Oriol de Barcelona, 221.
Oscar de Pamel, 221.

Pachôme (S.), 350.
Pajot L., 93-95.
Panades M., 346.
Pangerl F., 223.
Papini G., 450, 458.
Pascal du T. S. Sacrement, 215, 334.
Pastor, 220.
Paul (S.), 196, 201, 222, 348.
Pedro de la Vega, 461.
Peeters L., 113-133.
Pègues T., 219.
Peillaube E., 345.
Pelster F., 460.
Perbal P., 338.
Perez de la Valdivia, 223.
Perito M., 351.
Petrucci (cardinal), 443.
Petrus Noviomagus, 461.
Petsch R., 454.
Piazza F., 456.
Pichler A., 349.
Philippe de Néri (S.), 438.
Pie X, 354.
Pie XI, 343, 353-356.
Pierre (S.), 359.
Pierre d'Alcantara (S.), 312-332.
Pierre de Tarentaise, 399, 400.
Pierre le Vénérable, 391.
Pillet, Am., 459.
Pitzer R. C., 456.
Plater C., 107.
Platon, 425.
Plotin, 179-195, 202, 222, 350.
Plus R., 94.
Pohl J., 220.
Poivert L., 459.
Pol de Léon (S.), 390.
Ponnet M. M., 110.
Ponte (L. de), 109.
Pou y Marti J., 111.
Poulain A., 210.
Pourrat P., 72-81.
Pradines M., 346.
Prat F., 196.
Pribilla M., 455.
Proclus, 202, 222
Prunel, 461.
Pryzwara E., 459.
Pym T. W., 455.

Rachel, 388-389.
Rademacher, 105, 455.
Radevijns Fl., 46, 55, 74, 138.
Ragazzoni V., 220.
Ramière H., 429.
Ramirez S., 106.
Ratti A., 343.
Rauss J., 220.
Raymond de Capoue, 348.
Redern (H. von), 351.
Rederstorff M., 452.
Renan E., 222.
Renard Ch., 96.
Renaudin P., 108.
Retté A., 449.
Reypens L., 109, 133, 250-272.
Rhodez (G. de), 219.
Ribet, 214.
Richard, P. 100.
Richard P., 456.
Richard de S. Victor, 111.
Richer L., 461.
Richstaetter K., 456.
Ries J., 345.
Rilinde (abbesse), 390.
Rivière A., 108.
Robert d'Arbrissel, 389.
Robinson P., 451-452.
Rodocanachi E., 454.
Rodriguez Alph., 358, 421, 425, 426.
Rojo C., 107, 218, 219, 346.
Rolle R., 383.
Roothaan I., 420.
Rothenhaesuer M., 111, 222, 459.
Roure (H. du), 110.
Rubatcher T., 107.
Rust H., 456.
Ruysbroeck (Bx. J.), 109, 135, 250-272, 351.
Ryelandt I., 347, 350.

Sabatier P., 460.
Sadhu Sundar Singh, 330.
Sain Q., 344.
Saint-Laurent (T. de), 217.
Sainz B., 336.
Salmeron M., 91.
Salomé R., 457.
Salonius A. H., 460.
Salsmans J., 219.
Samson (S.), 391.
Saudreau A., 207-211.
Scaramelli, 216, 344.
Scharsch P., 100-101.
Schellenberg E., 223.
Schmid C., 218.
Schoenhoeffer H., 109.
Schrijvers J., 105.
Schroeteler J., 104.
Schuck J., 458.
Schwartz (A. von), 218.
Scot Erigène (Jean), 394.
Seebass O., 460.
Seeberg E., 346.
Segmüller F., 349.
Segneri P., 443.
Ségur (Mgr de), 196.
Seijas E., 221.
Sejourné P., 111.
Sempé L., 217, 219, 220, 222, 350.
Semprini G., 218.
Seneque, 424.

Serlon de Savigny, 348.
Sertillanges A., 109.
Silverio de S. Teresa, 348.
Simon (Vén.), 442.
Smith L., 221.
Socrate, 425.
Soiron T., 459.
Souilhé J., 179-195.
Soyecourt (Camille de), 449.
Sparaccio D., 349,
Stella (D. de), 91.
Steinmann A., 455
Stockmann P., 217.
Stoeckerl I., 111.
Strickland E., 221.
Strohl H., 349.
Suarez F., 406.
Sucquet A., 130-131.
Surin J., 196, 221.
Suso H., 351, 460.
Syméon le Mystique, 350.
Symphorien de Mons, 344, 351.
Synave P., 454.

Tacchi-Venturi P., 222.
Taille (M. de la), 214.
Tanquerey 3-19.
Tauler, 73, 348, 461.
Taurisano I., 458.
Tauro G., 345, 351.
Thamiry E., 345, 352.
Thellier de Poncheville, 217.
Therry I. J., 459.
Thérèse (Ste), 107, 223, 276, 348, 352, 354, 449, 453, 454, 458.
Thérèse de Jésus-Marie, 91.
Théry A., 220, 335.
Thibaut E., 90, 339, 342, 343.
Thibaut J.-B., 110.
Thiérard-Baudrillart, 85.
Thierry de Herxen, 142-143.
Thomas a Kempis, 74-76, 220, 221, 223, 256 ss., 351, 460.
Thomas d'Aquin (S.), 106, 109, 111, 223, 277, 335, 336, 345, 351, 394-411, 433, 447.
Thomas d'York, 460.
Thomas de Celano, 457.
Thurston H., 89, 112, 351.
Tillemont, 413.
Timpe G., 92.
Tissot P., 458.
Titius A., 105.
Tragella G., 221.
Trevinnius M., 109.

Ubald d'Alençon, 219, 451.
Ubertin de Casale, 223.
Ude J., 217.
Ugarte de Ercilla E., 107, 218.
Underwill E., 106.

Valle P., 349.
Van der Essen, 93.
Van Gorp J., 90.
Vaussard H., 110.
Vaux (Clotilde de), 430.
Velez, 341.
Velilla y Aznar M., 108.
Ventura L., 455.
Vernet P., 99, 100.
Vicente de Peralta, 223.
Videmari A., 108, 337.
Viller M., 45-56, 72-81, 155-162, 335, 384.
Vincent de Paul (S.), 200.
Vogt, 340.
Vos de Huesden J.-G., 140-142.

Waffelaert (Mgr), 106, 346, 456.
Walsh T., 352.
Watkin E., 111.
Watrigant H., 134-155, 216, 224, 304, 420, 422.
Weber A., 108.
Weber P., 350.
Wegener T., 224.
Weinel H., 350.
Weinhandl F., 348.
Weinweiler H., 349.
Wessel Gansfort J., 148-153.
Wiesenger A., 345.
Wilmart A., 215, 348, 411-419.
Willige W., 458.
Wittig J., 459.
Wobbermin G., 454.
Wohrmüller B., 217.
Wunderle G., 344.
Wurm A., 105.

Zahn J., 214, 454.
Zeller Renée, 449.
Zimmermann O., 102.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

QUATRIÈME ANNÉE

1923

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir, TOULOUSE

PARIS (VIIe). Place du Président-Mithouard, 5 | TOURNAI, rue des Augustins, 24.

Tous droits réservés.

CHRIST ET CHRÉTIEN

« Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam. »
(S. Léon, In *Nativ. Domini*, sermo I, 3).

Le chrétien se fait gloire d'être du Christ : il marche à sa lumière, il tient de lui la règle de ses pensées et de sa vie ; il lui doit son nom (1). Mais ce nom, se doute-t-il aujourd'hui que jadis un concile s'offusqua de le voir rattacher au Christ par une dérivation purement historique et doctrinale ? Au second concile de Constantinople (dit des *Trois Chapitres*, en 553), la grande impiété de Théodore de Mopsueste (τὸ χεῖρον : quod peius est) parut être d'avoir comparé, de ce point de vue, le Christ à Platon et aux autres fondateurs d'écoles ou de sectes et d'avoir dit que, comme leurs disciples s'appellent « platoniciens », « épicuriens », « manichéens », etc., les disciples du Christ portent aussi le nom de chrétiens pour avoir accepté les doctrines dont il est l'auteur (2).

Cet anathème s'explique surtout, il est vrai, par les préventions des membres du concile contre le père et le docteur, avant la lettre, du nestorianisme. Mais peut-être aussi la condamnation portée contre ce passage de ses œuvres (3) vise-t-elle moins ce qui y est dit que ce qui y est omis ou

(1) C'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de chrétiens (Act. XI, 26).

(2) Canon 12 (Denzinger-Bannwart, *Enchir.* 225).

(3) Il ne nous est connu que par les Actes du concile, où lecture en fut donnée (Mansi, IX, 209 C-D). Migne le reproduit, PG, LXI, 785-786.

y paraît exclu (1). C'est à propos du baptême « au nom du Christ » dont parlent les *Actes des apôtres* (II, 38) que le trop célèbre exégète donne cette étymologie du nom de chrétien. En l'entendant de la seule profession de foi au Christ et à sa doctrine, peut-être a-t-il paru méconnaître l'action intime et proprement régénératrice du sacrement. On sait que Théodore a partagé, au moins quelque temps, les erreurs de Pélage sur le péché originel ; or celui-ci, on le sait également, réduisait la grâce du Christ à celle de l'illumination de l'intelligence par la vérité révélée.

Il y aurait donc aisément du rationalisme dans cette conception du nom de chrétien. Pour autant qu'elle est exclusive, elle méconnaît ce qu'il y a de plus vrai, de plus profond et de plus grand dans les rapports du chrétien et du Christ. C'est pourquoi le chrétien qui veut prendre conscience de sa dignité, comme saint Léon l'invite à le faire, doit s'élever au-dessus de cette idée d'un rattachement purement intellectuel et doctrinal au Christ.

Le chrétien n'est pas seulement un homme que grandit et ennoblit la fréquentation d'un maître incomparable ; il n'est pas seulement le confident, le dépositaire et le propagateur fidèle de la pensée du Christ. L'élévation de son intelligence jusqu'à la région des vérités et des réalités proprement divines n'épuise pas la richesse du bienfait qu'est pour lui l'appel à la vie chrétienne. S'il en était ainsi, c'est à proportion de ses progrès dans la connaissance de la doctrine que grandirait sa valeur et sa dignité de chrétien. Plus il s'assimilerait le contenu doctrinal de la religion du Christ plus s'affermirait et se développerait en lui la vie proprement chrétienne ; et celle-ci, par contre, serait

(1) Le sens exact de l'anathème est assez obscur. J. Bois, dans son article sur le deuxième concile de Constantinople (Vacant-Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, t. III, 1254-1255) se demande si c'est l'assimilation des chrétiens aux autres sectes philosophiques que les Pères condamnent comme irrespectueuse ou si c'est l'exégèse du texte qu'ils trouvent soit incomplète, soit erronée. « Ni l'un ni l'autre ne ressort clairement de la formule de l'anathématisme. »

condamnée à végéter, ne saurait s'épanouir dans le chrétien à intelligence inculte et à instruction religieuse rudimentaire.

Or, rien n'est plus étranger à la pensée du Christ et de l'Eglise que cette constitution d'un privilège en faveur du savoir. Même appliquée à la vérité révélée, la science ne suffit pas à grandir et encore moins à faire le chrétien. Depuis les jours de l'évangile, la parole reste vraie que les docteurs ès choses saintes ne sont point pour cela les plus grands au royaume des cieux. Oui, il a plu à Dieu qu'il en fût ainsi : la suréminente dignité du chrétien ne se mesure pas à la pénétration plus ou moins facile et profonde de la doctrine. Si elle n'est ni le monopole ni le privilège des petits et des simples, elle est cependant tout entière à leur portée et le baptême suffit à la conférer à l'enfant qui vient de naître.

C'est donc bien d'ailleurs que vient au chrétien la gloire de son nom. Pour en découvrir la source profonde il faut remonter jusqu'à sa signification première.

Chrétien dit plus en effet que disciple du Christ. *Christ* et *chrétien,* à proprement parler, ces deux mots sont synonymes : ils évoquent tous deux la même idée d'onction. Le Christ est un oint, l'oint de Dieu, l'oint du Saint-Esprit. En unissant son humanité au Verbe, le Saint-Esprit l'a sanctifiée et consacrée. Pénétrée tout entière de la divinité elle a été élevée à un mode d'existence supérieure qui a fait d'elle comme une portion d'une personne divine. Cet homme qu'est le Christ est le Fils même de Dieu, et cette âme humaine qui est en lui, encore qu'elle reste parfaitement distincte de la personne divine à qui elle appartient, est revêtue d'une dignité et d'une puissance surhumaines : roi et prêtre, l'homme, dans le Christ, l'est dans toute la plénitude du terme et il l'est par le fait même de son union à Dieu. Ce que faisait jadis l'onction visible conférée aux prêtres et aux rois, l'Incarnation opérée par le Saint-Esprit le produit en lui d'une façon suréminente et

c'est cette consécration royale et sacerdotale de l'humanité du Verbe que signifie et que rappelle le nom de Christ (1).

Or c'est pareillement une onction royale et sacerdotale qu'évoque le nom de chrétien. Car l'homme régénéré dans le Christ est un oint lui aussi. Oint, il l'est extérieurement : immédiatement après l'ablution baptismale il reçoit une onction qui, sans être essentielle à la validité du sacrement, en est cependant une des parties les plus importantes et les plus anciennes. Partout et toujours, aussi loin que permet de remonter l'histoire des rites baptismaux, elle apparaît inséparable de l'acte proprement régénérateur. Mais c'est surtout l'onction intérieure dont elle est le symbole qui en est inséparable.

A l'instant, en effet, où s'accomplit le mystère de la régénération, les trois personnes divines prennent possession de l'âme ainsi appelée à une vie supérieure. Elles viennent s'y établir et y fixer leur séjour. Mais elles ne se bornent pas à y demeurer comme dans un temple fait pour elles. Cette âme qu'elles habitent, elles la compénètrent tout entière, elles lui confèrent une dignité et la marquent d'un caractère qui sont, comme la dignité et le caractère du Christ, d'ordre royal et sacerdotal. Voilà pourquoi le baptisé est lui aussi un christ : par le fait même de son union à Dieu, il participe à la royauté et au sacerdoce du Fils de Dieu; là, à proprement parler, se fonde la vraie gloire du chrétien.

Ces pensées, il est vrai, sont aujourd'hui bien étrangères à la plupart des fidèles. Bien des auteurs spirituels osent à peine les rappeler. « On a pu dire du chrétien qu'il était un autre Christ », lancent-ils rapidement. L'expres-

(1) Il n'y a pas de signification du mot Christ que les Pères aient relevée et commentée avec plus d'insistance. A titre d'exemple, cet unique passage de saint Irénée : « Iesus Christus [est] filius Dei filius hominis factus, quemadmodum et ipsum nomen significat. In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius, in Spiritu qui est unctio ». (*Haer.* III, 183, PG VII, 934 B).

sion leur produit l'effet d'une formule-limite. La nécessité où nous a mis le protestantisme, en niant l'institution divine d'un sacerdoce hiérarchique, d'insister sur son caractère propre et exclusif, fait que l'on parle peu de cet autre sacerdoce, d'ordre tout spirituel, qui est commun à tous les chrétiens. Beaucoup sans doute croiraient usurper et s'arroger un titre qui ne leur appartient pas, s'ils s'arrêtaient à considérer la dignité royale et sacerdotale que leur a conférée le baptême. C'est bien à elle cependant que pensait aussi le Pape saint Léon en invitant les chrétiens à prendre conscience de leur grandeur. « Sans doute, disait-il lui-même, dans un autre de ses sermons aux fidèles de Rome, l'Eglise de Dieu est essentiellement hiérarchique ; mais la parole de saint Pierre subsiste également, qui parle du sacerdoce royal de tous les fidèles (I *Petr.* II, 5, 9). Aussi, en dehors de ce service spécial qui est propre à notre ministère, tous les chrétiens peuvent-ils se considérer comme participants à la race royale et à la fonction sacerdotale, car tous ceux qui sont régénérés dans le Christ, le signe de la croix en fait des rois et l'onction du Saint-Esprit les consacre prêtres (1). » Les fidèles alors étaient capables de comprendre ce langage ; tous les ans, à l'occasion des solennels baptêmes de Pâques, tandis qu'on expliquait aux néophytes la signification des cérémonies accomplies sur eux, ils se l'entendaient rappeler.

Onction royale et sacerdotale, onction commune au Christ et au chrétien et justifiant par là même leur commune appellation, telle était en effet l'interprétation donnée partout de l'onction du Saint-Chrême qui suit immédiatement l'ablution baptismale.

« En sortant de la cuve baptismale, écrit *Tertullien*, nous recevons l'onction sainte qui, sous la loi ancienne, conférait le sacerdoce, celle qu'Aaron reçut de Moïse. De là vient le nom de Christ, du mot chrême, qui veut dire onction. Car c'est cette onction, deve-

(1) *Sermo* IV, 1, PL, LIV, 148-149

nue spirituelle, qui a fait donner son nom au Seigneur : les *Actes* nous apprennent en effet que Dieu le Père l'a oint de son esprit. « Ils se sont conjurés dans cette ville contre votre saint Fils, que vous avez oint. » (*Act.* IV. 27) (1).

Saint Cyrille de Jérusalem, dans sa catéchèse sur l'onction postbaptismale la rattache de même à l'onction du Christ par Dieu le Père.

« Baptisés dans le Christ et revêtus du Christ, vous êtes devenus conformes au Christ. Rendus participants du Christ c'est à bon droit que vous êtes appelés des christs. C'est bien de vous que Dieu a dit : « Ne touchez pas à mes christs. » Or c'est quand vous avez reçu le symbole du Saint-Esprit que vous êtes ainsi devenus des christs. Quand vous êtes remontés de la piscine sacrée, on vous a donné le chrême, symbole de Celui par qui fut oint le Christ, c'est-à-dire du Saint-Esprit. Le Christ, il est vrai, n'a point reçu des hommes une onction corporelle, mais c'est son Père lui-même qui lui conféra l'onction du Saint-Esprit, comme le dit saint Pierre : « Jésus de Nazareth, que Dieu oignit du Saint-Esprit et comme l'avait prédit le prophète David : Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'oignit de l'huile de l'allégresse ». Or, de même que le Christ ayant été lui-même réellement crucifié, enseveli et ressuscité vous avez été, vous, dans le baptême et par ressemblance, crucifiés, ensevelis et ressuscités avec lui, de même aussi à propos du chrême : C'est de l'huile spirituelle c'est-à-dire du Saint-Esprit que le Christ reçut l'onction ; vous c'est par l'onction d'une huile matérielle que vous lui avez été associés et rendus participants. Seulement gardez-vous de ne voir dans cette huile qu'une pure matière : comme le pain de l'Eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus du pain commun, mais le corps même du Christ, de même l'huile sainte, après sa consécration, n'est plus seulement une huile commune ; elle est devenue le don du Christ. La présence en elle de la divinité l'a rendue productrice du Saint-Esprit. C'est pourquoi, tandis que le corps en reçoit l'onction visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit-Saint... Ainsi gratifiés du saint Chrême, vous recevez donc le nom de chrétiens, et c'est grâce à la régénération que cette appellation

(1) *De Baptismo*, 7, PL, I, 1206. — Que cette onction postbaptismale doive se rattacher au baptême et non à la confirmation, nous croyons l'avoir suffisamment établi dans l'art. *La consignation à Rome et à Carthage* des *Recherches de science religieuse*, juillet-août 1911, p. 350-384.

se trouve vérifiée en vous. Avant de recevoir cette grâce en effet, vous n'y aviez, à proprement parler, aucun droit : vous étiez seulement en voie de devenir chrétiens (1) ».

Il n'y a pas jusqu'aux païens à qui les apologistes ne donnent cette explication du nom de chrétien : « Si nous portons le nom de chrétien, écrit Théophile d'Antioche à son ami Autolycus, c'est que nous avons reçu l'onction de l'huile divine [qu'est le Saint-Esprit] (2). « Chrétien dérive d'onction » explique de même Tertullien dans son *Apologétique* (3), et le poète Prudence ne craint pas de mettre ce mot d' « oint » sur les lèvres d'un prêtre de Julien l'Apostat exprimant son mépris à l'égard des chrétiens :

Lotus procul absit et unctus (*Apothéose*, vers 487).

Les chrétiens, d'ailleurs, sont tout pénétrés de cette signification mystique de leur nom. Saint Prosper d'Aquitaine, voulant résumer les pensées de saint Augustin sur le symbolisme de l'onction baptismale, s'exprime en ces termes : « Le nom de Christ dérive de chrême, c'est-à-dire d'onction. Tout chrétien est ainsi sanctifié pour qu'il com-

(1) S. Cyrille de Jérusalem *Catech. mystag. III*, 1-5, PG, XXXIII, 1088-1092. Cette doctrine si suggestive de saint Cyrille n'est citée ici que comme expression de l'enseignement commun des docteurs de l'Eglise sur le sens et la portée de l'onction postbaptismale. En fait, cette cérémonie est considérée communément aujourd'hui comme correspondant, pour lui et pour l'Eglise grecque en général, à notre sacrement de confirmation : ce qui soulève un des problèmes les plus délicats de la théologie sacramentaire, car le même rite, accompli dans les mêmes circonstances, interprété au même sens, n'était dès lors et depuis longtemps dans l'Eglise d'Occident qu'une cérémonie complémentaire du baptême, la confirmation se donnant ensuite par l'imposition des mains, accompagnée, à Rome tout au moins, d'une nouvelle onction du saint chrême. Mais nous n'avons pas à nous occuper ici de cette question. Ce que nous voulons c'est seulement constater le lien de dérivation étroite qu'on établissait partout entre le nom et la dignité essentielle du chrétien et le fait de son onction après le baptême.

(2) *Ad Autolycum*, I, 12, PG, VI, 1041

(3) *Apolog.* 3, PL, I, 281. — Tertullien ajoute cependant que les chrétiens tirent leur nom de celui du Christ tout comme les platoniciens de celui de Platon.

prenne qu'il devient participant de la dignité sacerdotale et royale » (1).

Pour saint Augustin, en effet, les mots d'oint, de christ, de chrétien, sont interchangeables : les fidèles sont des « christs ». « Tous ceux qui ont reçu l'onction de son chrême, nous pouvons très bien les appeler des christs; leur ensemble constitue un corps, qui pris avec son chef ne fait qu'un Christ (2). » Ce ne sont point là, à ses yeux, de vains jeux de mots : Les réalités qu'il y découvre sont les plus élevées du christianisme. La parole de l'Apocalypse (XX, 6) : « Ils seront les prêtres de Dieu et du Christ », ne s'applique pas seulement, dit-il, aux évêques et aux prêtres auxquels on réserve maintenant dans l'Eglise l'appellation sacerdotale, mais de même que nous donnons à tous [les fidèles de l'Eglise] le nom de chrétien à cause du chrême mystique [dont ils sont marqués] ainsi tous peuvent être appelés prêtres, puisqu'ils sont les membres du prêtre unique [qui est le Christ]. C'est à eux que saint Pierre a dit : « Peuple saint, sacerdoce royal » (3). Aussi dans une langue où le mot sacrement n'a pas reçu encore le sens précis et restreint que nous lui donnons aujourd'hui, n'hésite-t-il pas à mettre le sacrement du chrême à côté du sacrement du baptême. Tout comme celui-ci, dans la catégorie des signes visibles [de la grâce], il est sacrosaint (4). La raison de cette excellence, c'est que l'onction du chrême correspond, pour le baptisé, à celle que reçut l'humanité du Christ au moment de l'Incarnation du Verbe :

« Les Actes (X, 38) disent en effet très nettement que Dieu lui donna l'onction du Saint-Esprit. Onction où n'intervint évidemment aucune huile visible. Elle se fit par un don de grâce que représente l'huile

(1) *Liber sententiarum ex opp. S. Augustini delibatarum* : *sent.* 146, PL, LI, 482 A.

(2) *Cité de Dieu*, l. XVII. ch. IV. 9, PL, XLI, 532.

(3) *Ibid.* l. XX, ch. X, 676. Cf. *Quaest evang.*, l. II, q. 40, PL, XXXV, 1355.

(4) *Cont. litt. Petili ani*, l. II, ch. CIV, 239, PL, XLIII, 342.

visible dont l'Eglise se sert pour l'onction des baptisés. Cette onction du Saint-Esprit, le Christ ne la reçut pas non plus après son baptême, lorsque le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe : le but de cette apparition fut seulement de représenter l'Eglise dans laquelle surtout les baptisés reçoivent le Saint-Esprit. Non : cette onction mystérieuse et invisible, elle lui fut conférée quand le Verbe se fit chair, c'est-à-dire quand la nature humaine, sans aucun mérite préalable, fut unie au Verbe dans le sein de la Vierge afin de ne former avec lui qu'une seule personne » (1).

Même langage à Milan sur les lèvres de saint Ambroise. Lui aussi, comme saint Cyrille de Jérusalem, il expliquait aux néophytes les cérémonies du baptême.

« Vous êtes remontés du baptistère leur disait-il ; remarquez bien ce qui s'est passé ensuite. C'est ce qu'avait chanté David : Comme l'huile précieuse, qui, répandue sur la tête, coule sur la barbe, sur la barbe d'Aaron (Ps. 132, 2). Comprenez bien le sens de tout cela : sur la barbe, c'est pour signifier la grâce de votre rajeunissement par la régénération dans le Christ]. Sur la barbe d'Aaron parce que vous devenez une race choisie, sacerdotale, car tous nous recevons l'onction de la grâce spirituelle qui fait de nous les rois et les prêtres » (2).

Saint Maxime, à Turin, développait la même doctrine en un langage d'autant plus clair qu'il était plus simple :

Le baptême fini, nous répandons sur votre tête le chrême, c'est à-dire l'huile de sanctification, qui sert à montrer que les baptisés reçoivent du Seigneur la dignité royale et sacerdotale, car dans l'Ancien Testament ceux qui étaient choisis pour le sacerdoce ou la royauté recevaient une onction sur la tête ; ils recevaient ainsi du Seigneur le pouvoir, les uns de régner, les autres d'offrir des sacrifices. C'est ainsi, comme nous le lisons [dans l'Ecriture], que David et les autres rois furent oints par les prophètes : de simples particuliers l'onction sainte les transforma en rois. C'est ainsi, nous le lisons également, qu'Aaron fut oint par Moïse : l'huile sainte le consacra prêtre du Seigneur... Mais cette huile, dans l'Ancien Testament, ne conférait qu'une royauté temporelle, qu'un sacerdoce temporel. Notre chrême, au contraire, c'est-à dire cette onction que vous avez reçue, vous a conféré la dignité

(1) *De Trinitate*, l. XV, ch. XXVI, 46, PL, XLII, 1093.
(2) *De mysteriis*, VI, 29-30, PL XVI, 398.

d'un sacerdoce qui, une fois reçu, ne doit plus finir. Merveille assurément ce que je vous dis, que l'onction du chrême vous procure la royauté de la gloire future et le sacerdoce. Mais ce n'est pas de moi-même que je vous le dis; c'est l'apôtre saint Pierre, ou plutôt le Christ par saint Pierre, qui proclame la réalité de cette dignité. Voici en effet ce qu'il dit aux fidèles, c'est-à-dire à ceux qui ont reçu l'ablution du baptême et la consécration du chrême : Vous êtes la race royale et sacerdotale » (1).

En Espagne, saint Isidore de Séville, n'était pas moins net : son commentaire, comme celui de saint Cyrille, résume ceux de toute l'antiquité :

Le chrême, explique-t-il, fut fait et composé tout d'abord par Moïse sur l'ordre de Dieu. Dans l'Exode, Aaron et ses enfants furent les premiers à en recevoir l'onction, en témoignage de leur sacerdoce et de leur sainteté. Plus tard les rois reçurent eux aussi la consécration par le chrême : c'est de là que leur vint le nom de Christ. « Ne touchez pas à mes christs », dit l'Ecriture. Les prêtres et les rois restèrent seuls cependant à recevoir l'onction mystique qui figurait le Christ : ce nom en effet dérive de chrême. Mais depuis que Notre-Seigneur, le vrai roi et le prêtre éternel, a reçu de Dieu le Père l'onction de l'huile céleste et mystique, c'est toute l'Eglise qui est consacrée par l'onction du chrême. La raison en est qu'elle est membre du roi et du prêtre éternel. C'est donc parce que nous sommes une race royale et sacerdotale que, après l'ablution, nous recevons l'onction ; elle nous fait participer au nom du Christ » (2).

Ainsi parlaient les anciens ; ainsi, expliquaient-ils le nom de chrétien. Où l'on voit une limite, ils trouvaient un point de départ. Peut-être cette signification profonde du nom de chrétien était-elle utile à rappeler ; peut-être ce symbolisme de l'onction postbaptismale est-il d'autant plus savoureux à méditer que, le rite s'en accomplissant aujourd'hui à l'insu des intéressés, ceux-ci n'ont presque jamais l'occasion d'en entendre expliquer le sens et la portée. Comme on devient chrétien sans le savoir, il ne faudrait cependant pas le rester sans y penser.

Enghien (Belgique). Paul Galtier, S. J.

(1) *Tractatus III de Baptismo*, PL, LVII, 777-779.
(2) *De eccles. officiis*, l. II, ch. 2, n. 1-26, PL, LXXXIII, 823.

NOTES ET DOCUMENTS

LA MÉDITATION MÉTHODIQUE ET JEAN MAUBURNUS

Mauburnus ou Jean de Bruxelles, mourut en 1502, abbé du monastère réformé de Livry, près Paris. On ne doit le confondre ni avec son successeur immédiat à Livry, Jean a Vineâ, ni avec Jean de Bruxelles, mort abbé de l'abbaye belge de Villers en 1346. Jean Mauburnus était chanoine de la Congrégation de Windesheim, du monastère du mont Saint-Agnès, où pendant six ans il avait pu converser avec un vénérable vieillard, Thomas a Kempis. Jean Busch avait été réformateur de monastères en Allemagne. Jean Mauburnus fut pareillement réformateur de maisons religieuses en France ; de 1496 à 1502 son activité apostolique s'exerça au bénéfice de l'abbaye Saint-Séverin, à Château-Landon, du prieuré Saint-Sauveur de Melun, de l'abbaye de Cisoing, de Saint-Envert à Orléans, de Saint-Martin de Nevers, et finalement de l'abbaye de Livry, près de Paris.

Dans ses entreprises de réformes, Mauburnus fut aidé par le célèbre Principal du collège de Montaigu, Standonck, qui dans cette école apostolique lui avait préparé des recrues déjà bien formées (1). Standonck, ancien élève des Frères de la vie commune, était homme de religieuse discipline et ami de la méditation (2).

(1) Sur Standonck et son action, v. Renaudet, *Jean Standonck*, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, Janvier 1908, et surtout Godet (Marcel), *La Congrégation de Montaigu*, Paris, Champion, 1912.

(2) Les étudiants en théologie de Montaigu étaient tenus, de par leur règle de 1503, à faire tous les jours au moins une demi heure de medi-

Mauburnus depuis longtemps se livrait à des études ascétiques, lorsqu'il fut appelé à s'occuper pratiquement de la réforme des monastères. Il était connu par deux ouvrages déjà publiés. En 1491, il avait édité *Exercitia utilissima pro horis solvendis et pro devota communione sacramentali cum considerationibus variis de vita et passione Domini et sacramento eucharistiæ*. Zwollis, Petrus de Os (1). A partir du fol. XIX v° jusqu'au fol. XXVII se trouvent des *diversa considerabilia vitæ et passionis Domini Jesu*. La méthode de méditation est extraite de Gérard Groot. L'ensemble du livret est comme le canevas du grand in-folio du *Rosetum*, qui devait paraître quelques années plus tard.

En 1494, chez le même éditeur, parut le gros volume intitulé *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*. L'auteur dans son prologue fait humblement remarquer que son *Rosetum* est surtout une compilation imparfaite, et il ajoute : « *contra vel præter voluntatem non a me sed ab aliis vulgatum est atque editum opus istud* ». Quoi qu'il en soit, l'ouvrage est précieux : Le P. Possevin dans son *Apparatus sacer* écrit (2) : *Neque enim librum legi, in quo uberior materia, et quasi opulentior thesaurus inveniatur. Scriptione quidam ac stylo, qualem ea ferebant tempora, simplici; at syncerissimo spiritu, ordine, brevitate volumen tantum absolvit.*

Et cependant au premier aspect, ce livre paraît bien touffu ; il semble un labyrinthe dans lequel on craint de s'engager ; tout l'appareil est quelque peu rebutant à première vue ; mais cette impression s'effacera bientôt chez le lecteur intelligent qui prendra le temps d'examiner un ins-

tation (v. Godet, p. 149). Il semble même que parfois quelques-uns d'entre eux faisaient une retraite spirituelle : on lit dans le *Liber de origine congregationis canonicorum regularium* (Bibl. Nat. ms. 15049, fol. 25 v°) : « *In 4° salario erat granarium et duo vel tres cellae in quibus aliquae abstractae personae manebant sicut eremitae, cum quibus venerabilis magister frequenter habebat colloquium, vel interdum ibi ponebantur, qui habebant aliquid artificium pro communi, sicut calcifices* ».

(1) Paris, Bibl. Nat. D. 34508 (Cf. Pellechet, 4665). J'ai vu jadis l'exemplaire de Trèves. Dans le prologue, on cite le *Rosetum meditationum*, comme une source où l'on a puisé abondamment ; cependant le *Rosetum* n'était pas encore imprimé.

(2) Au mot *Ioannes Mauburnus*.

tant le plan d'ensemble du grand jardin dans lequel il va entrer. S'il se sert d'une des deux premières éditions, 1494 et 1504, après le prologue il trouvera deux grandes divisions ou parties ; la première, — c'est le domaine de la Rose blanche, — nous offre une série de traités se rapportant à la vie active, et purgative ; la seconde, domaine de la Rose rouge, offre des traités se rapportant à la vie contemplative ou illuminative. Si, au lieu de prendre l'une des deux premières éditions, il ouvre une des suivantes, 1510, 1603, 1620, il constatera une double addition : au début il a été ajouté un traité *Invitatorium*, à la fin un traité *Philocaumarium seu Inflammatorium amoris* : c'est la Rose de feu qui, à l'extrémité de ce vaste jardin, fascine les regards de ceux qui ont le courage de s'avancer jusqu'au domaine de la vie unitive.

Le domaine qui nous intéressera le plus, est celui de la Rose rouge, presque tout entier consacré à la méditation ; mais il y a déjà bien des pages sur la méditation ou du moins sur l'oraison mentale dans l'*Invitatorium*, dans le *Destructorium vitiorum* et *passim* dans le domaine de la Rose blanche.

Dans l'*Invitatorium*, l'auteur pose plusieurs thèses en faveur de l'excellence de l'Oraison mentale : l'une ou l'autre, par exemple, la Ve et la XIIIe, pourront paraître un peu forcées ; de plus la cinquième paraît exagérer l'utilité spirituelle de l'emploi général des motifs de la charité actuelle ; cependant on fera bien de remarquer que l'auteur, dans le paragraphe 4, restreint sa thèse : *affectus exercitatione utilior actio invenitur* ; *propter obedientiæ et fraternæ dilectionis bonum*... La troisième thèse, sur la nécessité de l'oraison mentale, a quelques propositions inacceptables : en particulier celle où, s'appuyant sur les paroles de Notre-Seigneur : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis* (Joan. VI, 53), elle conclut que sans l'oraison mentale on n'a pas la vie en soi.

L'auteur cependant répond victorieusement aux objections qu'on lui fait pour diminuer la valeur de l'oraison mentale relativement à l'oraison vocale ; il ne veut nullement déprécier cette dernière, toutefois on aurait souhaité qu'il fût plus explicite dans l'éloge de la prière liturgique. J'ai été étonné que l'éditeur bénédictin de la dernière édi-

tion (1620), Dom Léandre de Saint-Martin, n'ait pas ajouté quelques mots sur ce sujet.

Assez souvent la plume de Mauburnus écrit le mot *meditatio* dans le sens général d'oraison mentale, comme si l'oraison mentale était surtout affaire de méditation. En fait, pour préciser le sens dans lequel il emploie le mot méditation, il sera bon de consulter le contexte. Il s'agit certainement de la méditation méthodique pratique, dans les corollaires ou thèses XI et XII. Il termine le corollaire XII par ces assertions significatives :

« Super omnia meditationis directioni invigilandum cum ex ea dependeat mors et vita, eo quod meditationes principia sunt affectionum et aliarum operationum. Unde debitas meditationes debitæ sequuntur affectiones et rectæ operationes, teste Psalmo : In meditatione exardescit ignis (Ps. 38) ; quia meditatio in moribus dirigit cogitationes et affectus ; ut exequitur per singula Magister Hugo in opere suo de tribus meditationum generibus (1). Verum itaque est philosophicum verbum : Meditari totum. Unde venerabilis Gerson consultus, quidnam utilius fratri sedenti in cella an scilicet vacare lectioni, orationi, operi vel meditationi : optime consuluit, quod salva obedientia, meditationi vacandum esset, rationem dignam subnectens : quia licet alia pro præsenti plus forsan prodessent, hæc tamen sola magis disponit ad omnium aliorum bonorum et totius mentis futuros profectus, soror lectionis, nutrix orationis, directrix operis, omniumque pariter perfectio, et consummatrix existens. Hoc attendant qui meditari phantasticum ducunt et dicunt ».

Sans doute l'autorité, la règle, et les observances traditionnelles dispensent souvent le religieux cloîtré et contemplatif de s'adonner à la méditation méthodique et pratique autant que le religieux de vie active et de vie apostolique pour qui elle s'impose; à ces derniers l'oraison de pure foi suffirait bien rarement, tandis qu'aux premiers elle pourra quelque fois suffire pendant quelque temps.

Avançons dans le domaine de la Rose blanche. Nous y constatons d'abord la fréquence de l'emploi des septaines.

(1) Le titre réel est *De modo dicendi et meditandi*. Cf. Migne P. L. t. 176, c. 878 ; le passage visé est contenu dans le n° 6. Hugues de Saint-Victor est surtout bien explicite dans l'opuscule *De meditando seu meditandi artificio*. *Ibid.*, c. 994.

L'auteur les propose surtout dans le *Directorium horarum canonicarum* (1), dans la *Scala communionis* (2), dans le *Destructorium vitiorum* (3) ; je parle de septaines de considérations ou méditations, car il en construit quelques autres composées de simples exclamations et aspirations pieuses. A la fin du *Destructorium vitiorum*, il traite ex professo de l'utilité et de la concordance des septaines (4) et consacre à ces questions plusieurs pages. Ce n'est pas la seule industrie qu'il emploie pour exciter ses disciples à la méditation ; fréquemment il insère des *meditabilia ;* il compose un *Ruminatorium considerationum* (5) sur la sainte communion, et un *Ruminarium portionum agni immaculati* sur le saint sacrifice de la messe. A Gerson, il emprunte et il développe un peu une *Practica meditatoria super vitis et virtutibus sub tropo duarum alarum* (6), l'aile gauche sera celle des vices dont la méditation nous débarrassera; l'aile droite sera celle des vertus qu'elle nous procurera. Mais auparavant il a, dès le chapitre II du *Destructorium vitiorum*, insisté sur le rôle de la médiation pratique dans la lutte contre les vices. Sans doute, c'est d'abord la grâce qui est l'instrument premier, mais l'industrie humaine doit intervenir : car, dit le pape saint Léon, *quanquam Deus omnium bonorum sit largitor, nostræ tamen etiam factum industriæ querit. Non enim dormientibus provenit regnum cœlorum, sed in mandatis Dei laborantibus et vigilantibus*. Cette industrie suscite l'emploi de trois moyens : *Provida consideratio, conatus labor, diligentia perseverantiæ*. Ne parlons que du premier moyen qui amène la méditation, la prière, la soumission à l'enseignement traditionnel, l'exercice. Voici quelques lignes sur ce sujet (7).

Jam ad providam considerationem veniamus, quæ in hoc consistit, ut homo consideret et discat modum aliquem efficacem vitia extir-

(1) *Rosetum*, éd. 1504, fol. XXII^{v} et suiv.

(2) *Ibid.*, fol. XXXIX^{v}.

(3) *Ibid.*, fol. CIX^{v} et CX.

(4) *Quomodo jugiter exercendum per septenas. Ibid.*, fol. CIX. — *Recommendatio harum septenarum. Ibid.*, fol. CX^{v}. — *De concordantia harum septenarum in genere. Ibid.*, fol. CXI.

(5) *Ibid.*, fol. LI.

(6) *Ibid.*, fol. CVIII.

(7) *Ibid.*, fol. CV^{v}.

pandi, et inserendi virtutes, juxta quæ sese possit exercere. Deo enim tam parum proficimus, quia modum excitandi non habemus circa hujusmodi. Inter varios autem modos, quos plures posuere, is videtur efficacior et ordinatior, quem tradit S. Thomas in libro suo de diligendo Deo (1), ubi sic ait : Contra omne virtutis impedimentum ex quatuor simul conjunctis, sufficiens trahitur remedium.

Quæ sunt
- Meditatio.
- Oratio.
- Doctrina.
- Et exercitium,

§ 1. De meditatione.

Meditatio, quoniam enim, non intellecti nulla est curatio morbi, a meditando incipere oportet. Meditare igitur, ait primo, virtutis mandatum, et debitum, exemplum et motivum, fructum et præmium, et cætera quæque. Meditare postmodum tuum in virtute defectum, quam raro et tepide eam exerceas. Deinde defectus causam meditare, cum circumstantiis ejus, quid sit, unde sit, quantum magnum an parvum, unum an plura, et cetera similia. Quibus propria meditatione inventis, præmissa oratione aliqua, hæc Deo revela conquerendo, et deinde ad doctrinam revertere, Hæc Doctor sanctus.

Ex quibus verbis liquet, quod inter cæteras nostri conatus industrias, primam ac principalem ipsa sibi consideratio vendicat sedem. Et probe, quomodo enim vel vitiis resistemus, aut virtutes apprehendemus, nisi ante quid vitia et virtutes sint agnoscamus?... Necesse est igitur præire considerationem quæ causam et modum sequentibus actibus imponit.

Nec exile nec despicabile hoc meditatorium genus de vitiis et virtutibus quis dicat, exoro. Non enim est inane et exile, sed gravibus est fructibus onustum, ubi digne fuerit exercitatum. Testimonio sunt nobis vetusti illi Patres et omnis legio sacra Heremicolarum. Omnes enim hoc genus meditandi familiariter habebant, ut eorum sermo testatur, et collatio omnis. Quid enim hi Deo digni, quid veri philosophi hi quid putas disserebant? Non vagos siderum conspectabant cursus, non Aristotelicis pugnabant argumentis; non garrulas quæstiones nostrorum more ventilabant, non denum meditatio eorum in magnis, neque in mirabilibus super se (Ps. 130) versabatur, sed de vitiis, et virtutibus sermo, et meditatio horum omnis. Ex quo quantum profecerint, quantum succreverint magni, qui ignoret reperitur nemo.

(1) Cet opuscule ne figure pas dans les opuscules authentiques de saint Thomas. Nous n'avons trouvé le texte cité ni dans le *De diligendo Deo* de saint Bernard (P. L. t.) ni dans celui qui figure dans les œuvres apocryphes de saint Augustin (P. L. t. 40, 848).

Non dico quod solum de vitiis triumphavere sed et virtutibus replebantur cunctis. Hinc omnium radix custosque virtutum, in ipsis humilitas (ut de cæteris taceamus) oriebatur.

Que de textes restent à recueillir encore dans le domaine de la Rose blanche, en faveur de la méditation discursive et pratique, mais nous sommes pressés d'arriver dans le domaine de la Rose rouge qui est bien vaste à parcourir. De toutes parts en plusieurs centaines de pages, Mauburnus nous y parle de la méditation proprement dite, de ses méthodes générales et particulières, de sa méthode essentielle avec l'exercice des trois plus nobles facultés humaines, de ses méthodes secondaires avec leurs industries. Le champ est immense, et cependant on n'y parle que de la modeste méditation sans toucher à la contemplation. : *Hoc tamen præmonitum volumus, nos hic nolle sublimia tradere, et contemplationis materam explicare, sed tantum de rudi affectiva meditatione, qua citius pervenitur ad mysticæ Theologiæ arcem, quam si sublimia dixerimus et altiora* (1) ».

Le vaste domaine de la Rose rouge pourrait au premier aspect effrayer plus d'un visiteur, nous les engageons à ne pas se laisser rebuter par les figures mnémoniques, par les formules en prose ou en vers, par la multiplicité des industries détaillées qu'il fournit : tout cela n'est pas imposé à ceux qui viennent y étudier la méditation ; aussi nous-mêmes dans cette visite rapide, nous nous en tiendrons aux pièces principales en laissant de côté les industries trop minutieuses ou trop mécaniques.

Le plan de Mauburnus, on le constate bientôt, si l'on prend la peine de l'examiner de haut, est des plus simples dans son ensemble : en résumé il présente d'abord la méthode générale de méditer dans son premier traité, le *Meditatorium* : il y décrira son échelle-type de méditation qui peut servir pour n'importe quel sujet.

Scala hæc est generalis de omni complexo et incomplexo, ita quod omnis materia per eam tractari et meditari potest sub finibus diversis : licet enim in hac meditari de Deo et dijudicare quam ille colendus et venerandus, de passione Christi ad amorem, de sanctis, de novissimis et de materia omni. Et est hæc scala, fons et origo omnium posita-

(1) *Rosetum*, fol. CXXI.

rum, vel adhuc ponendarum scalarum, quas virtualiter complectitur, et in se tenet. Expedit tamen exinde formare scalas, singulis materiis applicabiles particulares (1).

Après le *Meditatorium* général viennent successivement des échelles particulières, disons des méthodes particulières pour la manière de méditer : 1° sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; 2° sur la passion et la mort de Jésus ; 3° sur les bienfaits de Dieu ; 4° sur la bienheureuse Vierge Marie ; 5° sur les Anges ; 6° sur les Patriarches et les Prophètes ; 7° sur les Apôtres ; 8° sur les Martyrs ; 9° sur les Confesseurs ; 10° sur les Vierges ; 11° sur tous les Saints ; 12° sur sept régions que l'homme peut ou doit visiter.

En somme Mauburnus nous présente d'abord la méthode générale dans le *Meditatorium* et les méthodes particulières dans les traités suivants. Je suis vraiment étonné que les auteurs de méthodes de méditation et d'oraison n'aient pas puisé davantage dans ce fonds si riche en aperçus pratiques pour la formation spirituelle des personnes qui s'adonnent à l'oraison mentale.

Nous examinerons pricipalement ici la méthode générale ou le *Meditatorium*. Avant de présenter sa *scala meditatoria*, Mauburnus écrit un assez long préliminaire sur les motifs qui doivent nous engager à méditer, sur les dispositions de ceux qui font l'oraison mentale, sur la matière ou sujets de méditation, sur les industries à employer par les méditatifs. Ces industries, il les loue beaucoup, mais il n'en donnera que quelques-unes (2).

Nemo torpeat sed satagat, enitatur ; qui capit capiat quantum labor requiritur, non tamen dat (incrementum) Si nihil absque labore dedit Deus mortalibus (ut poeta ait) pudeat pro tanta re non laborare. Industrias igitur quisque assumat. Plures varias tradiderunt industrias, quas longum est commemorare. Tradiderunt dispositionem ab intra, per Dei et sanctorum invocationem et proximorum compassionem ; ab extra item quoad alimentum, situm, tempus, modum, etc. Sed hæc in Gersone, et in de triplici via, et in Dionysio Cartusiensi abunde nveniuntur.

(1) *Roselum*, fol. CXXVIII.
(2) *Ibid.*, fol. CXXIII, 1re col.

Ex multis pauca colligimus et tria potissimum necessaria meditanti.

Scilicet { Corpus, quoad tempus, locum, et situm disponere.
Determinata puncta habere.
Praxim et modum cognoscere.

Comme la question des points de méditation est assez souvent discutée par ceux qui sont opposés à l'emploi de la méthode dans l'oraison mentale, nous nous y arrêterons un instant en écoutant les avis de Mauburnus.

Il a déjà ailleurs fait ressortir les avantages généraux de la division d'un sujet, et il a donné ces vers mnémoniques où un de ses frères en religion, l'auteur de l'*Odarium de laude Dei*, Arnold de Budericks, a résumé les dix avantages qu'il trouve dans la division (1).

Sectio luminat, eminet, explicat, attrahit, offert.
Distinguit, numerat, mentem juvat, intrat, abundat.

Ici Mauburnus songe surtout à aider celui qui n'est pas capable de trouver assez de nourriture spirituelle dans un seul point, ou qui reste exposé à la distraction. Ecoutons-le un instant :

De punctis determinatis necessariis meditanti (2).

Meditatio cordis mei in conspectu tuo semper (Ps. 18). In omnibus viis tuis cogita illum (Prov. 3). Qui semper meditationem suam in Dei conspectu esse volet, huic nulla tam industria conducibilis, quam certa et determinata de variis materiis habere puncta. Hinc Cassianus suadet, ut aliquod sacrum fixe infigatur menti, quod semper inspiciat et intendat, quotiesque ab illo se videat elongari, doleat, et aciem mentis reflectat ad illud, satagens in eodem permanere. Alioquin facile cor quibuslibet occurrentibus adhaeret, si certis non sit quibusdam punctis affixum. Hinc docet auctor de triplici via, et suadet spiritualia fercula multiplicare, ut sic sint promptuaria plena eructantia ex hoc in illud (Ps. 142), ne unquam nauseat super aliquo cibo, ex ejusdem continua aut diuturniore replicatione, sed mox cum se in uno devotionis exercitio sentit lassari ad aliud devotionale se convertat, ut si in divinitatis contemplatione jugiter figi non valet jam de Christi vita et cœli gloria aut alia meditanda assumat. Solum ob-

(1) Ed. 1510, Alp. V. L. X à la fin de l'*Invitatorium*.
(2) *Roselum*, éd. 1504, fol CXXIII.

servet, ne locum præ instabilitate mutet, et ad vana, ad lectionem tunc confugiat. Oportet ergo, ut de certis et devotis materiis quisque provideat sibi, quas ubi habuerit, oportet ut super singulis puncta sibi aggreget et multiplicet, ut sic singulis immorari possit et semper, quæ circa singula meditari debeat, noscat. Et hoc magister Joannes Nyder docet in suo Alphabeto amoris, allegans Cancellarium Parisiensem Joannem Gerson, scilicet, qui suasit abundantiam colligere punctorum, per quæ se semper homo, et in meditatione stabilire et inflammare possit... Licet in eadem re diu non poterit quis morari, licet non rem profundare novit, supplebit tamen punctorum abundantia. Et licet non de una re diu unum, de una tamen multa poterit cogitare, donec exercitatior factus, etiam commoratior et profundior speculator fiat.

L'auteur continue en louant les efforts de Nyder qui a pris l'alphabet comme moyen de se rappeler les points, cependant il n'adoptera pas ce mode : *Verum quia in illo nullus ordo, nisi alphabeticus invenitur, ideo et minus est doctrinalis et difficilis retentu.* Il préfère la méthode plus brève et plus facile de l'emploi de vers mnémoniques. D'ailleurs il proposera une autre méthode qu'il croit facile et à la portée de tous : les rosaires de méditation ; on les lira jusqu'à ce qu'on les sache par cœur : *Nemo se excuset, facilis is modus est et omnibus ad manum. Ideoque per modum Rosarii posuimus, ut virginem honoraremus, quae modum hunc primitus inspiravit* (1) ». Il développera plus loin la manière de se servir de ces Rosaires (2), et il répètera que cette méthode est à la portée de tous. L'abondance des industries que Mauburnus propose pourrait faire croire à plusieurs qu'il est formaliste, et qu'il enchaînera les facultés les plus nobles de l'homme ; si l'on se rappelle les principes généraux exprimés au début de son volume, on sera convaincu qu'il n'entend nullement mettre en servitude ceux qui voudront méditer. Il donne des méthodes subsidiaires, mais en vue de faciliter la méditation à ceux qui n'ont pas l'esprit dispos pour se livrer à cet exercice spirituel ; à son gré, le principal est le travail de la mémoire, de l'intelligence, et de la volonté tel que le présente la *scala meditatoria* de Jean Wessel.

(1) *Roselum*, fol. CXXIII^{v}.
(2) *Ibid.*, fol. CXXXVI.

Cette *scala meditatoria*, il la donne avec enthousiasme dans son *Meditatiorum* ; il la commente dans tous ses degrés ou échelons, et en montre les inépuisables ressources. Nous aurions voulu que Mauburnus fît quelques réserves sur la spiritualité de Jean Wessel, et fît observer que cette échelle ou méthode peut être encore simplifiée, et surtout perfectionnée, en y introduisant l'exercice de la volonté pratique, tendant à provoquer des résolutions particulières. Lui qui a montré son esprit pratique dans les traités précédents : *Destructorium vitiorum*, et *Profectorium virtutum*, où il suit de près le très sage et très pratique David d'Augsbourg, comment se fait-il qu'ici, dans l'exposé d'une méthode générale et fondamentale de méditation, il ne constate pas de lacune? Les principes de la rhétorique et de la dialectique dont Wessel s'inspire surtout, quoiqu'il ait paru ne pas vouloir s'y appuyer, ne sont pas à rejeter en pareille occasion où il s'agit de nous convaincre nous-mêmes de la nécessité d'admettre certaines conclusions qu'imposent les vérités de la foi et de la morale ascétique. Mais ces conclusions ne doivent pas être seulement générales et d'ordre purement affectif; il y faut aussi des conclusions particulières et d'ordre pratique ; et pour faire naître pareilles conclusions, il est bon que la rhétorique et la dialectique ne se tiennent pas seulement dans les considérations générales, il faut qu'elles pressent la volonté de prendre des résolutions particulières et concrètes. Mauburnus le sentira bien lui-même, car dans l'exposé des méthodes particulières il insistera sur ces conclusions pratiques; c'est ainsi que dans le *Modus meditandi et negociandi fructuose Domini Jesu*, il écrira (1) :

« Et quia verus amor ociosus non est ; sed operatur grandia ubi est, extasimque facit in amatum, non sinens sui ipsius esse amatorem, sed vult assimilari dilecto ; ideo non sufficiet mente amare, nisi et opere et veritate studeat se dilecto conformare, et ejus vestigia sectari per voluntatem practicam, quam quidam amorem activum vocant. Parum enim proderunt, imo nec vera sunt omnia superiora, nisi etiam sequamur ejus (Christi) vestigia. Exemplum enim dedit nobis ut et nos ita faciamus (I Petr. II, 21 — Joan. XIII) : dicens illud Ju-

(1) *Rosetum*, fol. CXXXV^{v}.

dicum nobis : quod me videtis facere, hoc facite (Jud. VII). Et certe secure imitandus est Christus. Habet enim ejus sequela

Vestigium indeviabile	Scilicet secure deducens ; ipse via, lux, ostium.
Solatium inæstimabile	Tribulatos consolans : ipse jucunditas [mentium.
Desiderium infatigabile	Ad paternam gloriam ducens : qui [edunt adhuc esuriunt.
Stipendium indefectibile	Præmium aeternum, manens Jesus [Christus heri et hodie.

Haec prosequitur Joannes Schoenhoviæ, in sermone quodam capitulari et Vindeshemiensi. Sed heu Domine Jesu, quam pauci sunt, qui volunt ire post te ; cum tamen nemo sit, ut Bernardus ait, qui nolit venire ad te, scientibus cunctis, quia delectationes in dextera tua usque in finem ! (Ps. 15). Conregnare cupiunt, sed non compati ; consequi volunt, sed non sequi. Sed non sic, o fratres, non sic ; sed si cupimus ejus gaudia, sectemur vestigia. Quo enim quis Christo fuerit in moribus similior, eo in gaudiis sublimior.

Nous n'avons pas l'intention de parcourir les divers traités dans lesquels Mauburnus descend de sa méthode générale aux méthodes particulières. Nous nous bornons à quelques remarques rapides.

Dans le *Modus meditandi circa vitam Domini Jesu*, Mauburnus s'attache d'abord à montrer l'importance de la méditation de la vie de Notre-Seigneur ; il y suivra la méthode des trois puissances : mémoire, intelligence, volonté. Il y fait cette remarque :

Oportet quoque, si ex his meditationibus fructum sumere cupiat, quod toto mentis affectu diligenter, delectabiliter et modeste, aliis quibuslibet sepositis, praesentem se exhibeat singulis quae de Jesu dicta, vel facta sunt, et narrantur, ac si ea coram videret, vel auribus audiret (1).

Quelques lignes plus loin il ajoute :

Contendas autem potissimum, ut semper ante oculos mentis teneas aliquo modo Jesum Christum, vel aliquem ejus actum : In cujus unione (ut supra dictum est) perficias quidquid est agendum, sive vigiles, sive eas dormitum, stes sive sedeas, comedens et bibens,

(1) *Rosetum*, fol. CXXXV.

loquens et tacens, solus et cum aliis. Ex hoc enim in omni virtute stabilieris, et perfectior eris (1) Sed in hoc exercitio oportet infirmari appetitum supervacuum, qui non est contentus cogitare de Christo, vel de suis mysteriis, nisi feratur in altas radices divinitatis. Et hoc fuit causa, quia multi ruerunt a via perfectionis, quia nescierunt in Christo humiliter exerceri. Nihil enim est in operibus vitæ ejus tam minimum, quod si ponderetur debito modo, non debeat diligentis animæ satiare appetitum. Mens enim amorosa de Jesu quantumcumque minima tantum reputat, quod nihil eorum excidat ab ejus memoria (2).

Mauburnus avait donné dans la première partie de son livre (dans le *Chyropsalterion*) une septaine de sujets de considérations sur la vie, la passion, la mort et la résurrection de Jésus ; il les applique chaque jour à toutes les parties de l'office divin (3). Dans le présent traité sur la vie de Notre-Seigneur, il offre des Rosaires tirés du *Monotessaron de Gerson* et il en propose un pour chaque jour de la semaine. Il semble craindre que quelques religieux ne les rejettent, sous prétexte que ce sont là des inventions nouvelles, et il s'attache à répondre à cette objection :

Nec quisque putet nova hæc nova exercitia esse, et ideo contemnenda. Non sunt nova exercitamenta, nec recenter sunt iventa, sed a sanctis exercitata, et a sanctis veteribus (4).

Mais ces indutries de Rosaires, qu'on ne s'y méprenne point, dit-il, sont faites surtout pour les petits : *morem gerentes parvulis cœpimus alibi puncta per Rosaria colligere* (5). Il venait de rappeler aux autres la *scala meditatoria* en ces termes :

Consideratoribus quædam sunt puncta considerabilia ponenda circa mysteria Christi. Non satis erit perspicatiori Christi mysteria

(1) Ici les éditions 1603 et 1620 ajoutent quelques lignes avec renvoi au *Speculum monachorum* ; ces lignes ne figurent pas dans les éditions antérieures, et le *Speculum monachorum* dont il est ici question doit être différent de celui de D. Bernard du Mont-Cassin, qui n'a rien sur ce sujet.

(2) *Rosetum*, fol. CXXXV.

(3) *Ibid.*, fol. XXII^{v}.

(4) *Rosetum*, fol. CXXXVII^{v}.

(5) *Ibid.*, fol. CXLI^{v}.

commemorare, sed singula considerare, singula cum psalmista scrutari debet ; quo eruat mel de petra, oleumque de saxo durissimo. Cui persocrutationis exercitio, qui se accommodare valet, non opus erit illi multa habere puncta, sed certis articulis se dabit perscrutandis, quo longius immoremur, et figatur attentius, tractando eos per scalam meditatoriam suprapositam (1).

On aurait désiré que Mauburnus eût donné quelques-uns de ces points de méditation sur les mystères de la vie de Notre-Seigneur, mais ici il coupe court, et se hâte d'aborder *l'Exercitatorium dominicæ passionis* ou *Schola passionis*.

Dans son prologue, il paraît vouloir justifier la hâte qu'il a mise à quitter les sujets de la vie de Notre-Seigneur.

Christi in carne passo, et vos eadem cogitatione armamini (I Pet. IV). Postquam egimus de quibusdam considerationibus circa Christi vitam et mysteriorum ejus dispensationem generaliter ; hic agendum est de ejus passione specialiter, quæ efficacius mentes movere solet. Amplius enim, teste Bernardo, movet ad pietatem mortis atque passionis Christi, quam vitæ recordatio : Illa, ait, mihi regula, hæc a morte redemptio est ; illa vitam instruxit, hæc mortem destruxit. Vita quidem laboriosa, sed mors pretiosa ; utraque admodum necessaria ; sed hæc sedulius mihi et frequentius memoranda, quemadmodum exhortatur pastor primus, in verbis præscriptis, quare et singularis de ea titulus formandus.

Ce traité, est chez Mauburnus, d'une richesse incomparable. Il donne d'abord une méthode générale de méditer la Passion : *Huc est scala peccatorum per quam Christus Rex cœlorum ad se trahit omnia.* On peut s'en tenir à l'échelle générale déjà connue : *Teneat itaque scalam istam, qui non habeat meliorem* ; pour lui, eu égard surtout aux petits, il juge bon d'y ajouter quelques échelons supplémentaires : *Nec quemque moveat, quod sufficere posset pro modo meditandi scala illa superior generalis, quia licet sufficiat, non tamen determinatos processus habet, qui parvulis necessarii sunt* (2).

Dans le traité précédent, il s'était borné à suivre l'échelle

(1) *Roselum*, fol. CXLI^{v}.
(2) *Ibid.*, fol. CXLII^{v}.

générale par les trois divisions : mémoire, intelligence, affections de la volonté. Ici il prend d'autres libertés, et modifie plusieurs échelons ; il en est qu'il laisse de côté surtout dans la partie intellective ; il étend cependant la considération et, chose que nous devons noter, il a tout un échelon sur l'imitation : *Gradus tertius* : *Imitatio* (1). Il a insisté beaucoup sur la compassion dans le *Gradus secundus*; mais la vraie et parfaite compassion doit amener l'imitation :

Imitatio. De qua (Jud. VII) : Quod fecero. sectamini. Et item : Si quis vult post me venire etc, sequatur me. Nil enim aut parum placebit Deo compassio, nisi sequatur imitatio. qua sine est imperfecta. Christus enim passus est pro nobis vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus. Et libenter imitandum. Hoc enim

Est	Deo acceptum :	Sic ejus perficitur voluntas ad quam hortatur.
	Nobis gloriosum :	Magna gloria servi sequi dominum.
	Valde necessarium :	Nil proderit passio nisi sequatur imitatio.

O me tanta imitari : Des exempla regia.
Foris, intus immersari : Christi nunc elegia.
Præstans hœcce immorari : Doctrina egregia.

Cette échelle peut servir à plusieurs ; mais elle est bien longue ; l'auteur propose de la parcourir par partie distincte chaque jour de la semaine, et il offre : *Scala passionis secundum ferias distincta et abbreviata* (2). Mais cela ne suffit pas à sa charité pour les petits et les faibles. Pour eux il compose plusieurs rosaires ; le premier sur les membres de Jésus (3). On y lit ces mots sur le cœur de Jésus (4) :

O cor divinum	Tanquam cera liquescens uno cerne (pour crine) et oculo sponsæ vulneratum.
	Propter nos contristatum, et militari lancea vulneratum.
	Vere sanctum sanctorum, armarium vitæ, portans nomina filiorum.

Tua cor meum vulnera charitate.

(1) *Roselum*, fol. CL^{v}.
(2) *Ibid.*, fol. CLVI^{v}.
(3) *Ibid.*, fol. CLVII^{v}.
(4) *Ibid.*, fol. CLIX^{v}.

Le second rosaire :

De circumstantiis passionis : Quis patitur ? Qualis est qui patitur ? Quantus est qui patitur ? Qualiter patitur ? Qualia patitur ? In quibus patitur ? Aggravantia externa... interna. Quo amore patitur ? Quo fructu patitur ?

Un troisième Rosaire : *Considerabilium circa Domini gesta*, rosaire applicable pour tous les jours de la semaine aux sept parties de l'Office divin.

Après cinquante pages in-folio à deux colonnes données à la *Schola passionis*, viennent environ quarante pages données au *Beneficiarium*.

Là encore il y a une *scala generalis* sur les bienfaits ; abrégée elle deviendra une septaine applicable à tous les jours de la semaine : bienfaits de la création, de la gratification, de la vocation, de la justification, de spéciale dotation, de direction (gubernationis), de glorification.

Après le *Beneficiarium*, c'est un long traité *De Virgine matre* (1). Vu la grandeur du sujet, l'auteur voudrait se taire.

Sed e regione non æquum visum est ut sileamus ubi omnes loquuntur, presertim cum hujus compilationibus modus ipsi primum fuerat dedicatus, et ejus amore hoc opus extortum a nobis. Pauca igitur et de ipsa meditabilia ponemus licet non nova, novo tamen et compendiosiori nostro modo.

Et l'auteur, après l'éloge du Rosaire, *corona Mariæ magna*, en propose plusieurs : sur la vie de la sainte Vierge jusqu'à l'Annonciation, sur la Salutation angélique (1re partie), sur la Salutation angélique (2e partie) ; sur les bénits membres de la Vierge mère ; ici, sur le cœur de Marie, je remarque ces douces paroles :

Cor { Piissimum amore liquefactum.
Dominicis necessitibus invigilans, etc.
Charitate vulneratum ; charitatis exemplum (2).

Viendront ensuite un quatrième rosaire sur les douleurs de Marie ; un cinquième sur ses joies, un sixième sur sa

(1) *Rosetum*, fol. CLXXXVI.
(2) *Ibid.*, fol. CXCVIIIv.

gloire au ciel, et un dernier : *Rosarium generale de præconiis dulcissimæ Virginis Mariæ*. Après le traité de la sainte Vierge, viennent les traités sur les différentes classes de saints que nous avons signalés plus haut, sur les sept régions qui prêtent aux méditations sur les grandes vérités. La région céleste clôt le volume dans les éditions 1494 et 1504 ; dans les éditions suivantes, apparaît ici la Rose de feu ou le brasier d'amour, avec sa septaine composée chaque jour d'un motif nouveau d'amour. On fera chaque jour cette méditation si douce après le dîner. Il faut à ce sujet remarquer que Mauburnus reste fidèle à la tradition des frères de la vie commune et des chanoines de Windesem, de faire marcher de front diverses septaines, comme l'avait fait Jean Vos de Huesden : les voies purgative, illuminative et unitive étaient ainsi quelque peu mêlées dans une seule journée. Plus tard, surtout dans les ordres apostoliques, on devait se borner à un sujet plus uniforme où dominait l'une des trois voies.

Enghien (Belgique) Henri WATRIGANT S. J.

UNE EXHORTATION DU P. BALTHAZAR ALVAREZ EMPRUNTÉE A SAINTE ANGÈLE DE FOLIGNO

Au chapitre 48 de sa *Vie du P. Balthasar Alvarez* (1), le P. Louis de la Puente nous raconte que, pendant le carême de 1580, ce père, qui venait d'être nommé provincial de Tolède, fit ses dernières exhortations aux novices qu'il allait quitter, sur les trois compagnons inséparables de Notre-Seigneur durant sa vie : la pauvreté, le mépris et la douleur (2). Et pour nous faire mieux connaître les sentiments du saint homme en cette dernière année de sa vie, le P. de la Puente cite un résumé des idées qu'il développait à ses novices sur les trois degrés de l'héroïque pauvreté de Notre-Seigneur.

(1) Ed. de la TORRE, Madrid, 1920, p 398-400 Dans la traduction du P. Bouix, le ch. 43 de l'original ayant été supprimé, celui dont je m'occupe ici est devenu le 47e.

(2) Le P. de la Puente renvoie au ch. 3 où, en effet, il a déjà mentionné la place occupée dans la vie intérieure de son héros par cette pensée des trois compagnons de N.-S.

Or tout ce développement se retrouve au chapitre XIV du livre de la *Vie et des Visions* de sainte Angèle de Foligno par le Fr. Arnaud (1). La suite des pensées est exactement la même et nombre de passages sont textuellement reproduits. Voici, par exemple le début du passage :

Pondré aquí sumariamente las cosas que entonces platicó de la heroica pobreza de Crísto nuestro Señor, ponderando en ella tres grados : *uno grande, otro mayor y el tercero perfectísimo*, en los cuales se encerra también la compañia de los menosprecios y dolores, con la heroica humildad, paciencia y resignación que mostró en ellos.

El primer grado de pobreza fué desapropriación *de todas las cosas temporales del mundo* y de las memorias y aficiones que las siguen, como sombras al cuerpo, *de suerte que ni tuvo tierras, ni viñas, ni posesiones*, ni semejandes propriedades ; y esto no fué a más no poder, sino a más no querer ; *y desto temporal del mundo solamente tomó el uso*, y ese con escaseza, *sólo para sobrellevar* y suplir *la necesidad extrema de su vida corporal*, dando lugar a la *hambre, sed, calor, frío, dureza y aspereza*, sin prerogativas ni particularidades, remediándose, *no con manjares y cosas delicadas, sino comunes y groseras, cuales se hallaban donde estaba, viviendo sin casa, ni cosa propia, como pobre y mendigo.*

... Ista [la pauvreté du Christ] fuit tribus modis, *una grandis, alia maior* coniuncta cum prima, sed tertia coniuncta cum prima et secunda fuit *perfectissima.*

Primus igiter *gradus* perfectissimae *paupertatis* Christi qui est liber et via et magister animae, fuit quia voluit esse pauper *omnium rerum temporalium istius mundi, ita quod non habuit nec terram, nec vineam nec aliquam possessionem*, nec aurum, nec argentum, nec pecuniam, nec ullam rem propriam, nec recepit, *nec recipere* voluit *de rebus mundi huius, nisi ad sublevandum extremam indigentiam vitae suae corporalis*, cum *fame et siti* et penuria, *frigore et calore*, cum multo labore et *austeritate et duritia*, nec *de rebus delicatis et exquisitis* necessitates corporis recipere voluit, *sed de rebus grossis et communibus, quae secundum loca et tempus inveniebantur in illa provincia, in qua Christus sine domo et habitaculo mendicans stabat et vivebat.*

(1) Je cite d'après l'édition des Acta Sanctorum, t. 1, 4 janvier, ch. XIV, n. 166.

Inutile d'insister sur la comparaison des deux textes qui se poursuivrait ainsi pendant quatre pages.

En 1580 la *Vita* d'Angèle de Foligno était déjà imprimée : on signale, en particulier, une édition de 1505, à Tolède, que le P. Balthazar Alvarez a pu connaître (1).

Vu la dépendance verbale manifeste, il est certain que l'exhortation de Balth. Alvarez a été empruntée à la vie de sainte Angèle. Mais sous quelle forme ? Faut-il admettre que La Puente ait sciemment attribué à son héros un texte qui ne lui appartenait pas ? Je ne crois pas. Le plus vraisemblable est que Balthazar Alvarez lisant les visions de sainte Angèle aura noté à peu près textuellement ce passage qui le frappait et en aura fait le thème d'une exhortation. Plus tard La Puente, découvrant, sans indication, les notes de son maître et y retrouvant les idées exprimées dans cette exhortation, aura pris pour un brouillon ce qui n'était qu'un résumé de lecture dont il ne reconnaissait pas la provenance. A qui s'en étonnerait on pourrait demander combien parmi les lecteurs innombrables de la vie du P. Alvarez ont eux-mêmes reconnu le texte d'Angèle de Foligno.

Le fait a paru intéressant à signaler comme exemple typique de ces « citations implicites » et souvent inconscientes dont fourmille la littérature spirituelle.

Dublin. George O'Neill S. J.

A PROPOS DE LA CONTEMPLATION

I. — NOTION EXACTE ET CARACTÈRE PROPRE DE LA CONTEMPLATION DIVINE

Plusieurs fois déjà nous avons eu occasion de traiter de la contemplation divine (2) ; cependant, qu'il s'agisse

(1) Dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* de Mgr Baudrillart, t. 3, 46. M. Delorme y signale aussi une édition de Venise, 1521.

(2) Voir entr'autres Collationes Brugenses, XVII, p. 496 ; XVIII,

de la notion de contemplation ou des assertions qui sont connexes avec elle, auteurs ascétiques et mystiques usent souvent d'une terminologie différente, et sur le fond même des choses, sont loin d'être toujours d'accord. Il nous a donc semblé utile de réunir ici, sous forme de bref résumé, ce que nous avons exposé en divers endroits sur ce sujet, et d'y ajouter quelques explications. Nous espérons ainsi contribuer en quelque chose à concilier les divers auteurs entre eux, et, en répandant plus de lumière, à faire plus facilement éviter en une matière aussi importante, les idées confuses ou même erronées.

Il faut *premièrement* distinguer contemplation divine purement *naturelle* et contemplation *surnaturelle*. La première est un regard fixé sur la vérité divine, ou sur Dieu, constituant un acte fait avec les seules et uniques forces de la nature, par un philosophe, je suppose, dans l'antiquité païenne. De cette contemplation il n'est pas question en ce moment. La seconde est un regard sur la vérité divine, constituant un acte salutaire, fait avec la grâce divine : c'est d'elle seule qu'il s'agit ici.

Deuxièmement. Supposons un homme juste, orné de tous les dons de la grâce *gratum faciens*. En lui la contemplation peut se produire de deux manières :

1° D'une manière ordinaire ; cet homme, par sa propre activité aidée des dons de la grâce, applique ses facultés, particulièrement son intelligence, éclairée par la foi et la grâce, à contempler Dieu et les vérités divines. On appelle à juste titre cette contemplation *active* ou *acquise* (1).

2° D'une manière extraordinaire, dépassant la manière d'opérer avec la grâce ordinaire, en sorte que l'homme soit vis-à-vis de Dieu comme celui qui reçoit et subit plutôt qu'il n'agit — bien que l'intelligence, tout comme la

p. 121-123 ; XIX, p. 5-25 ; ainsi que nos opuscules *L'union de l'âme aimante avec Dieu*. IV, § 2 et 3, et *La colombe spirituelle*, 3e partie.

(1) Certains appellent une telle contemplation *naturelle* et la distinguent ainsi de la contemplation infuse au sens strict (dont nous allons parler) à laquelle seule ils réservent l'épithète de *surnaturelle* ; mais ils ne nient pas pour autant que cette première espèce ait lieu avec le secours de la grâce ordinaire. Cette façon de parler peut paraître étrange. Nous y reviendrons dans une note, *infra*, p. 34, n. 2.

volonté, étant des puissances vitales, ne puissent être purement passives. On appelle cette contemplation *infuse* (par opposition à l'acquise) ou *passive* (par opposition à l'active), en tant précisément qu'elle est infusée par Dieu et reçue par l'homme. Cette contemplation a donc bien lieu, elle aussi, avec le secours des dons ordinaires de la grâce et elle est surnaturelle dans son être (*entitative supernaturalis*), tout comme la contemplation active ; mais, en outre, ici, Dieu infusant une lumière spéciale, l'âme contemple suivant un *mode* surnaturel qu'il s'agit maintenant d'expliquer.

3° Ce mode extraordinaire peut à son tour se réaliser de deux façons différentes ; on peut donc diviser la contemplation infuse elle-même en infuse au *sens large* et infuse au *sens strict*, ou, si l'on préfère, distinguer entre la contemplation active et la contemplation strictement infuse, une forme intermédiaire de contemplation.

Cette contemplation infuse au sens large a lieu, en effet, de la manière suivante : l'homme intérieur qui, avec une foi vive et une ardente charité, s'exerce à la contemplation active, éprouve bientôt en lui, sa ferveur croissant, une jouissance de Dieu et un repos en Dieu qui dépassent son activité propre : Dieu, en effet, selon l'expression de Ruusbroec, donne sa grâce pour agir, il se donne lui-même pour jouir et se reposer. Cet homme donc expérimente, au-delà de l'union immédiate avec Dieu réalisée par la grâce, une union immédiate avec le Saint-Esprit et, avec lui et par lui, avec le Père et le Fils, Trinité auguste et Dieu unique, puisque Dieu, comme le rappelle encore Ruusbroec, ne peut être divisé. En d'autres termes, l'homme sent Dieu, ou acquiert une vive conscience de Dieu habitant en lui, non plus seulement, comme partout ailleurs, par son omniprésence, mais par une présence amoureuse, comme dans son temple, ou comme un ami qui est auprès de son ami, mieux encore, un père auprès de son fils. Plus l'homme persévère longtemps et avec ferveur dans cette amoureuse contemplation, plus son union avec Dieu se fait intime ; et ainsi un moment vient où Dieu, par une action très élevée et toute-puissante de sa grâce, à laquelle répond en l'homme le suprême degré des Dons du

Saint-Esprit, en particulier l'intelligence et la sagesse, Dieu, dis-je, amène l'homme intérieur à la claire et pleine conscience de son intime union avec lui, et en même temps élève sa contemplation au plus haut sommet qu'elle puisse atteindre par la voie ordinaire, sans le secours d'un don gratuit, *gratis datum*, ou miraculeux. Cette contemplation mérite donc d'être appelée *infuse ordinaire* ou *au sens large*, en raison des lumières excellentes, bien que n'ayant rien de miraculeux, que Dieu y donne à l'âme.

Mais elle diffère de la contemplation *infuse au sens strict* qui commence habituellement (1) au point où celle-là est devenue intense : quand il s'agit de la contemplation infuse au sens *strict*, l'homme ne s'y élève plus avec le seul secours des dons de la grâce *gratum faciens*, mais Dieu le prévient par l'infusion d'un don extraordinaire appartenant, non à la grâce *gratum faciens*, mais aux grâces appelées *gratis datae* ; ainsi cette contemplation n'est pas *seulement* surnaturelle *entitative*, dans son être, comme le sont la contemplation active et en général toute prière ou action salutaires ; ni même comme l'est aussi la contemplation infuse au sens large, bien que produite par des lumières et motions divines excellentes et par les dons du Saint-Esprit à leur plus haut degré ; mais en outre elle est encore surnaturelle dans le mode même de sa production, *quoad modum*, en raison précisément de ce don gratuit accordé à la manière d'une grâce *gratis data* ; en sorte que l'intelligence n'agit plus selon son mode naturel d'agir sous l'influence et avec le secours de la grâce salutaire, mais suivant un mode qui est lui aussi surnaturel et n'a aucun équivalent, ni rien de semblable, dans l'ordre naturel. Ceci, tous les auteurs semblent l'admettre en réalité, mais avec des terminologies différentes (2).

(1) Nous disons *habituellement* : car Dieu peut accorder cette contemplation infuse au sens strict, à qui et quand il lui plaît, et même à des débutants dans la voie de la perfection.

(2) Quelques remarques sur la terminologie : nous avons souvent dit en parlant de la contemplation, que toute contemplation salutaire est surnaturelle *quoad substantian actus*, mais que seule la contemplation infuse au sens strict est en outre surnaturelle *quoad modum*, au sens expliqué dans le texte. Mais tandis que certains auteurs parlent comme nous, d'autres emploient une manière de parler tout opposée : ils ap-

Ce qu'il importe grandement de ne pas oublier pour ne pas s'exposer à mal saisir leur pensée et pour que ces différences ne deviennent pas une source de confusion et d'erreur.

Pour compléter nos explications sur cette contemplation infuse au sens strict, il faut ajouter un mot sur la nature du don gratuit de Dieu qui la produit dans l'âme.

Il est à noter que les théologiens parlent communément des grâces *gratis datae* ou des charismes par opposition à la grâce *gratum faciens*, en ce sens que ces grâces sont accordées à certaines âmes pour l'utilité des autres ou de l'Eglise en général, mais non, du moins pas d'une façon directe, pour leur propre sanctification (1). Toutefois rien n'empêche de comprendre dans cette catégorie une révélation spéciale et une lumière divine infusées en vue de produire cette contemplation, et ayant aussi pour effet de pro-

pellent surnaturelle *substantiellement* la contemplation infuse au sens strict et enseignent que toute autre contemplation salutaire n'est surnaturelle que *quoad modum*. Et S. Thomas lui-même emploie la même terminologie qu'eux sur ce point. Il dit, en effet, 2ª-2ᵃᵉ. q. 171, a. 2, ad 3ᵐ que les actes des vertus infuses soit théologiques soit morales, sont surnaturels *quoad modum* ; et il appelle surnaturels *quoad substantiam*, les seuls actes que l'homme opère sous une influence extraordinaire de Dieu et qui n'ont rien de semblable dans l'ordre naturel, comme de faire des miracles, de connaître les choses connues de Dieu seul. On voit que la divergence est dans les mots, non dans les choses.

Bien plus, il y a des écrivains pour qui seule la contemplation infuse au sens strict est surnaturelle ; ils appellent toute autre contemplation naturelle, même celle qu'ils reconnaissent comme salutaire, ce qui, nous l'avons déjà dit, est assez étrange. Ainsi s'exprime, avec quelques autres, Philippe de la Sainte Trinité, *Summa Theologiae mysticae*, tom. 2, tract. 1, disc. 2 ; mais là encore le contexte montre que la divergence ne porte pas sur le fond des choses. S. Jean de la Croix lui même ainsi que sainte Thérèse, emploient souvent le mot de *surnaturel* par opposition à celui de *naturel* en réservant le premier à ce que S. Thomas appelle surnaturel *quoad substantiam actus* et que nous avons nous-même appelé surnaturel *etiam quoad modum* ; quant au mot naturel ils font entendre explicitement ou implicitement, que dans ces passages, il ne faut nullement le comprendre comme s'il s'agissait de réalités d'ordre purement naturel, à l'exclusion de toute grâce.

Il importe donc en lisant les auteurs de faire soigneusement attention à ces différences de terminologie.

(1) S. Paul en énumère plusieurs, I Cor., 12 8 et suiv — Voir Collat. Brugens., XIX, p. 10 et suiv.

mouvoir la sanctification du contemplatif (1). Ce qui est manifeste par le seul fait que cette contemplation très élevée, strictement infuse, est accordée d'une façon extraordinaire. à la manière des grâces *gratis datae* et accordée rarement aux âmes même très parfaites : car elle n'est pas nécessaire à la sanctification et à la perfection, tandis que la grâce sanctifiante, comme les vertus et les dons qui l'accompagnent, sont nécessaires à tous et ne sont refusés à aucune âme bien disposée.

Un mot encore : ce don gratuit qui produit la contemplation infuse est à ne pas confondre avec les phénomènes purement extérieurs qui ne sont nullement de l'essence de la contemplation, mais seulement l'accompagnent quelquefois, et même assez rarement, comme sont l'aliénation des sens, l'extase et choses semblables : ces phénomènes manifestent plutôt la faiblesse de la partie sensible de l'âme ; les forces supérieures de l'intelligence et de la volonté étant comme absorbées par la lumière et l'opération divines, les sens n'arrivent plus à agir. Nous pouvons, en effet, penser qu'il n'en a pas été ainsi dans la contemplation la plus haute, celle de la Bienheureuse Vierge Marie, du fait qu'elle jouissait de l'état d'intégrité parfaite et de pleine soumission de la partie inférieure à la raison. Qu'il ne faille pas désirer ces charismes extérieurs à la contemplation, c'est la doctrine commune des docteurs mystiques ; au contraire il est parfaitement permis de désirer et de demander à Dieu la contemplation même strictement infuse et de chercher en toute humilité à y arriver.

Ces remarques, si nous ne nous trompons, seront fort utiles pour arriver à une notion plus claire de la contemplation divine et pour concilier l'enseignement des divers auteurs. Mais, pour nous, prêtres, elles ont en outre une

(1) Ruusbroec, *Ornement des Noces spirituelles*, l. III, c. 1 (trad. des Bénédictins, t. 3 Bruxelles, 1920, p. 207), requiert expressément pour cette contemplation « une révélation secrète de Dieu » et il parle de l'amant divin que « Dieu, par son libre choix, veut élever jusqu'à une contemplation superessentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin... Nul, dit-il, ne saurait y parvenir par profondeur de science ou perspicacité quelconque, ni par aucun exercice, mais celui que Dieu veut unir à son Esprit et éclairer par lui-même, est seul capable de cette divine contemplation, et nul autre ».

importance pratique, en vue soit de notre bien propre, soit de la direction des âmes qui nous sont confiées.

Une notion exacte de la nature de la contemplation, tant acquise qu'infuse dans les deux sens indiqués, doit évidemment éclairer toute notre conduite, qu'il s'agisse d'y tendre nous-mêmes ou d'y diriger les autres âmes. Et cette notion nous est nécessaire aussi pour nous rendre compte du point où en sont les âmes dans la voie de l'oraison et de la perfection, et de ce qu'il leur convient d'entreprendre.

Ce n'est assurément pas ici le lieu de parcourir toute cette voie de l'oraison, ce qui nous obligerait à faire un traité complet de la vie spirituelle. Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de renvoyer au guide remarquablement sûr qu'est en cette matière S. Jean de la Croix. Nous souhaitons vivement le voir lire, là surtout où il indique et explique les trois signes dont la présence simultanée dans une âme marque que le moment est venu pour elle de passer de la méditation ou oraison discursive à la contemplation (1). Dans ces passages, comme dans tout le reste de ses œuvres on trouvera de précieuses indications sur la contemplation, soit active, soit infuse, aussi bien que sur la direction des âmes (2).

G. J. Waffelaert,
Evêque de Bruges.

II. — LA SAISIE IMMÉDIATE DE DIEU DANS LES ÉTATS MYSTIQUES

En toute œuvre méritoire l'initiative appartient à la grâce ; mais tandis que, dans l'état ascétique, la volonté, insensiblement prévenue, trouve toujours le secours divin prêt à seconder ses bons mouvements, dans l'état mystique, nos efforts sont, par eux-mêmes, sans efficacité à moins qu'une grâce d'ordre à part ne leur donne d'accomplir ce

(1) *La Montée du Carmel*, liv. II, 2e partie. Trad. H Hoornaert, p. 141 (1re édit.), p. 103 (2e éd) ; et *La nuit obscure*, § 10, p. 41 (1re éd.). Cf. *Vive flamme d'amour*, IIIe strophe, 2e vers, § IV et suiv.

(2) Surtout *Vive flamme*, *loc. cit.*

que, avec le secours commun, ils ne pourraient aucunement produire. Cette notion empirique de la grâce mystique est de plus en plus communément admise (1), mais l'accord n'est pas fait sur la nature et la fonction propre de cette grâce.

Pour les uns, elle confère à nos facultés un mode d'agir surhumain, angélique, dont la caractéristique essentielle est de libérer notre intelligence de la dépendance des images. A leur avis, tout état mystique est proprement miraculeux et, à ce titre, la grâce qui le produit mérite le nom de grâce extraordinaire. Mais l'expérience ne confirme pas cette manière de voir, au moins pour les premiers degrés de la vie mystique ; et les auteurs mêmes qui emploient couramment l'expression « grâce extraordinaire » sont loin d'être unanimes à considérer tout état mystique comme miraculeux et angélique.

D'autres font appel à des lumières infuses, à des sentiments d'amour versés dans l'âme sous l'influence des dons du Saint Esprit. Cette opinion, très nette par son élément négatif : le rejet du caractère nécessairement miraculeux de l'état mystique, l'est beaucoup moins dans sa partie positive. Comment, en effet, ces lumières et sentiments infus, produits par Dieu en nous avec le concours et en *suivant la filière* de nos opérations psychologiques normales, diffèrent-ils, autrement que par leur degré, des inspirations et motions de la voie commune et ascétique ? La grâce commune, elle aussi, me fait penser et vouloir ce que, laissé à moi-même, je n'aurais ni pensé ni voulu.

L'on n'a pas encore trouvé, semble-t-il, de réponse tout à fait satisfaisante à cette question. Il ne sera donc pas sans intérêt de chercher à préciser davantage la note spécifique de l'état mystique.

Or, *a priori* ne peut-on dire que cette différence essentielle doit se trouver ou bien dans le mode d'agir spécifi-

(1) Voir, par exemple, A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9e éd., Paris, Beauchesne, 1914, p. 1-3 ; et E. Lamballe, *La Contemplation*, Paris. Téqui, 1912, pp. 8-10, 21-23 Ces auteurs citent sainte Thérèse *2e Relation au P. Rodrigue Alvarez*, Paris, Retaux, 1907. t. II, p. 295 ; *Vie par elle-même*. ch. 23, Paris, Retaux. 1907, t. I. p. 292, et *Chemin de la perfection*, ch. 29 et 31, Paris, Beauchesne, 1910, t. V, pp. 213, 222.

quement nouveau et surhumain de nos facultés, ou bien dans la manière nouvelle et tout à fait gratuite dont l'objet divin agit sur nos puissances, celles-ci pouvant d'ailleurs conserver leur fonctionnement naturel ?

Choisir la première explication ce serait faire de tout état mystique un miracle psychologique. En adoptant la seconde, l'on s'engage à résoudre un problème délicat : il faut, d'une part, sauvegarder la complète liberté de Dieu à donner et la totale impuissance de l'âme à se procurer la grâce mystique ; et, de l'autre, montrer que cette grâce ne change pas nécessairement le mécanisme naturel des facultés humaines.

On aura fourni une solution satisfaisante de ce problème si l'on parvient à établir que, à une connaissance de genre intuitif qui, comme telle, n'excède pas la puissance naturelle de l'homme, Dieu répond en se communiquant librement, dans la mesure et de la manière qu'il lui plaît.

Nous voudrions, dans cette étude, attirer l'attention sur ce qu'il y a d'intuitif dans la connaissance que nous pouvons avoir, même naturellement, de Dieu et sur le rôle de cette intuition dans l'état mystique. Il va sans dire que notre intention est bien plutôt d'inviter à la recherche que d'énoncer une doctrine définitive ; encore moins prétendons-nous représenter la pensée de la Revue qui a bien voulu nous donner l'hospitalité.

PREMIÈRE PARTIE. — Peut-on admettre une saisie immédiate de Dieu différente de la vision béatifique?

Nature de la saisie immédiate de Dieu. — Avant de nous demander si une telle appréhension peut être donnée, rendons-nous compte de l'idée que nous nous en faisons.

Commençons par écarter du débat la *vision béatifique*. Même en admettant avec saint Thomas et nombre de théologiens qu'elle peut être accordée dès cette vie à l'âme par manière de grâce transitoire, ce n'est pas d'elle qu'il est question ici. Elle serait en effet un don très élevé ; or nous parlons d'une saisie de Dieu qui caractériserait tous les états mystiques même inférieurs et qui, jusqu'à un certain point, se rencontre dans le plan de la connaissance naturelle. Ce

dont il s'agit, c'est d'une saisie directe, immédiate, plus ou moins confuse de Dieu présent à l'âme, saisie qui se comparerait mieux à un toucher très intime qu'à la claire vue. Ce serait quelque chose comme la *conscience* de notre propre « moi » dans ses opérations psychologiques : prise immédiate, concrète, non pas seulement sensible mais intellectuelle, qui nous révèle sûrement à nous-mêmes, sans cependant nous renseigner exactement sur notre nature (1).

L'intuition intellectuelle humaine est possible. — Les psychologues s'accordent en général pour reconnaître le caractère nécessairement immédiat de la conscience du moi :

Dans la connaissance que j'ai de ma propre existence, écrit le P. S. Harent (2), je ne débute point par les idées abstraites de l'*existence* et du *moi*, ni par le jugement formel qui compare et lie entre

(1) Une connaissance peut être *obscure*, *claire ou distincte*. — *a*) Elle est *obscure* lorsqu'elle exprime si mal son objet qu'elle ne permet pas de le discerner de ce qui n'est pas lui ; — *b*) elle est *claire* lorsqu'elle permet (sans plus) de le discerner ; — *c*) elle est *distincte* lorsqu'elle en exprime plus ou moins complètement la nature.

La connaissance obscure, claire ou distincte peut être *intuition* ou *discours abstrait* (*intuitive* par opposition à discursive ou *abstraite*). — L'*intuition* se définit l'appréhension immédiate et concrète d'un objet présent : *a*) *appréhension*, c'est-à-dire connaissance par simple regard de l'esprit sur l'objet, connaissance *non discursive* ; *b*) *immédiate*, c'est-à-dire sans intermédiaire *logique*, comme serait le moyen terme d'un raisonnement ; et sans autre intermédiaire *psychologique* que l'acte même de connaissance, qui, dans ce cas, est pur *medium quo* ; — *c*) *concrète*, c'est-à-dire sans faire abstraction de la singularité et de l'existence, mais saisissant l'objet *présent* dans sa *singularité* même. — Nous nous en tiendrons exclusivement à cette terminologie.

N.-B. — On emploie quelquefois les mots *connaissance intuitive* dans un sens un peu différent. Ils s'opposent alors à *connaissance abstractive*. — Connaissance *intuitive* signifie dans ce cas *uniquement* connaissance d'un objet *présent*, et connaissance *abstractive*, connaissance d'un objet absent ou inexistant, quel que soit d'ailleurs le caractère d'*intuition* ou d'*abstraction* de cette connaissance. C'est dans ce sens que l'on qualifie parfois d'abstractive la science divine de *simple intelligence*, tandis que l'on déclare intuitive la *science de vision*. — Il faut noter également que l'expression *vision intuitive* est réservée à l'intuition distincte et spécialement à la vision béatifique.

(2) *Etudes*, 1907, t. CXIII, p. 223.

elles ces deux idées ; mais tout ce mécanisme de concepts abstraits et de jugement explicite ne sert qu'à me traduire à moi-même en concepts analytiques suivis d'une affirmation synthétique, une intuition primitive plus confuse mais très certaine, simple regard atteignant d'une manière concrète le moi existant et agissant ; jugement virtuel impliquant déjà certitude et vérité. Les philosophes modernes font depuis lontemps cette remarque à propos du *Cogito* de Descartes ; et les scolastiques — dans leur ensemble — ne s'y opposent pas.

Saint Thomas enseignait, lui aussi, que notre âme se connaît elle-même de deux manières : d'une manière *confuse* par laquelle nous percevons avec certitude son *existence* sans cependant connaître distinctement sa nature, et d'une manière *distincte* qui nous renseigne plus ou moins complètement sur sa *nature* (1). La première de ces deux formes de connaissance est proprement une perception par laquelle notre âme, en vertu de sa seule présence ontologique, se saisit directement, sans qu'il soit nécessaire de tirer des sens par l'abstraction et de former une espèce qui la représente; par cela seul, en effet, qu'elle est sans cesse présente à elle-même, elle remplit la fonction d'espèce intelligible conservée à l'état d'*habitus*, et elle est toujours prête à se connaître *actuellement* dès que se portera sur elle la lumière de l'*intellect agent* (2). Par cette connaissance actuelle, ajoute le saint Docteur, l'âme se saisit elle-même dans quelqu'un de ses actes ou dans quelqu'une des espè-

(1) *De Ver.*, q. 10, art. 8, c.

(2) *Ibid.* : « Quantum ad cognitionem habitualem... » Cf. *De Ver.*, q. 10, art. 6 et 9; q. 11, art. 1 ; *De Malo*, q. 6, art. unic. ad 18m. — Il y aurait bien à dire sur la portée exacte de l'axiome : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. En deux mots : si l'on considère *le point de départ chronologique* et *l'usage* de notre connaissance intellectuelle, l'axiome est vrai ; mais relativement à *l'origine objective de notre connaissance*, il ne l'est pas. En d'autres termes plus concrets, notre intelligence ne se met en branle que sur excitation provenant d'une impression sensible et elle ne poursuit sa marche qu'avec accompagnement d'images ; mais elle peut s'exercer sur des objets qui ne lui ont été originairement donnés dans aucune sensation et qui ne sont actuellement représentés par aucune image, les impressions sensibles concomitantes n'étant nullement représentatives de ces objets conçus ou intellectuellement perçus. (Voir saint Bonaventure, *In II Sent.*, d. 39, q. 2, cité plus loin et Kleutgen, *Philosophie scolastique*, t. I, p. 125-126.

ces qu'elle forme consciemment sur les objets différents d'elle (1). Ces espèces ne la représentent pas (2), et elle ne *conclut* pas de leur existence ou de leur nature à sa propre existence ni à sa nature, mais *en elles*, présente et agissante en elles, elle se saisit immédiatement (3), si bien qu'il faut dire en toute rigueur qu'elle se connaît sans espèce, puisque c'est elle-même et elle seule qui remplit dans ce cas le rôle et d'espèce intelligible et de verbe (4).

Sur le caractère intuitif de la conscience profonde du *moi*, écoutons le R. P. Noël, O. P. :

Il n'en existe pas moins, indépendamment du corps, une perception initiale, une sorte d'illumination dans la pénombre : nous ne saurions mieux dire que saint Thomas ; une sorte de verbe informe, immanent et inné. « L'homme, le composé, ne perçoit pas que l'intelligence ait toujours en elle ce verbe informe, suivant une intellection intérieure ; cependant, de fait, cette connaissance obscure et indistincte existe toujours dans l'esprit en tant qu'esprit.» Il se peut que cette phrase ne soit pas du saint Docteur ; mais très certainement elle traduit sa pensée. Ainsi donc nous voici en présence d'un certain dédoublement du moi. D'un côté l'homme avec une connaissance extérieure qu'il peut se former par l'abstraction claire, précise, évidente ; de l'autre un principe incorporel et subsistant, connaissant aussi, quoique imparfaitement et *in confuso*, sans abstractions, d'une manière tout intuitive, et ces deux modes s'exerçant parallèlement, simultanément sans qu'il y ait de confusion possible (5).

(1) *Ibid.* : « Quantum igitur ad actualem... »
(2) Ad 9m in contrar.
(3) Ad 1m.
(4) Ad 9m.
(5) *Ecole mystique dominicaine du XIVe siècle*, avertissement, t. IV des *Œuvres complètes* de Jean Tauler, p. 334-335, Paris, Tralin, 1911. — Voici le passage commenté ici par le P. Noel : « Sciendum autem quod intellectus semper habet apud se verbum, secundum interiorem intelligentiam, et dicitur interior intelligentia quae est ipsius animae *secundum se, prout est quid subsistens*, non autem habet illud semper secundum exteriorem intelligentiam, et dicitur exterior intelligentia secundum exteriorem cognitionem ; et ista proprie est hominis *secundum quod convertit se cogitando super ipsa phantasmata*, quae sunt potentia intelligibilia, et sic intellectus semper habet apud se verbum informe, non autem verbum semper formatum Dicitur autem verbum informe propter indistinctam et confusam cognitionem. Iterum etiam quia non est productum ad exteriorem manifestationem per exteriorem cognitionem ; sed homo non percipit quod intellectus habeat semper

Nous insisterions sans doute un peu moins que le P. Noël sur le caractère purement spirituel de cette opération vitale de l'âme dans le composé, mais avec lui nous reconnaissons que cette connaissance du moi est bien l'intuition du moi dans son acte et non une inférence de la réalité de l'acte à celle du sujet qui le produit. Et il ne saurait en être autrement, car si la conscience qui perçoit l'acte ne saisissait pas en lui, et aussi immédiatement que lui, le moi auquel cet acte appartient, je n'aurais pas conscience de *mon* acte ; j'aurais seulement la connaissance d'un acte qui, au premier instant, serait impersonnel et que l'inférence me ferait rapporter à un sujet d'attribution abstrait, mais non au sujet concret intimement connu par le dedans dans sa singularité incommunicable, que j'appelle « moi » et qui s'exprime en disant : « je ».

Il est de toute évidence que cette connaissance immédiate qui saisit le moi avec une absolue certitude n'est pas une expérience purement sensible ; son caractère absolu nous indique clairement qu'elle est d'ordre intellectuel ; d'autre part comme elle ne nous révèle pas distinctement la nature de son objet, elle n'est qu'une intuition confuse, et, par suite, ne se révèle pas elle-même, sans hésitation possible,

apud se verbum illud informe, primo propter extraneitatem sui ad intellectum, secundo propter sui profunditatem, tertio propter sui subtilitatem, et hoc ex parte animae similiter non ex parte corporis, quia anima est mole carnis oppressa, et ideo non percipit hoc ; iterum quia est materialium caligine obscurata » (Opusc. *de Intellectu et intelligibili*). En note, le P. Noël ajoute : « Plusieurs fois déjà, nous avons fait allusion à ce texte, non pour infirmer le jugement de la critique établissant que l'opuscule en question n'est pas de saint Thomas, mais parce que nous trouvons très nettement exposée dans ce texte, quelle qu'en soit la date (très certainement antérieure au XVIe siècle), la pensée qui remplit nos auteurs mystiques et, on peut le dire, la théologie au moyen-âge. Voici, d'ailleurs, un témoignage d'une certaine autorité. Il est d'un critique déjà ancien, mais bien informé, DE RUBEIS (*Dissertationes criticae, diss. XXIV, cap II, parag VI*. Il rapporte le jugement de Barbarava : « *Idem Barbarava censet opusculum de Intellectu et intelligibili* (opusc. 49, édit. Parme, vol. 17) *fragmentum quoddam esse ac meram collectionem eorum quae divus Thomas alibi* (*in opusculo XVI*) *de verbo edisserit. Quare* (*inquit*) *sive locus ille detur inter germana eiusdem scripta, sive inter apocrypha reiciatur, neque auctori, neque operi ulla fit iniuria* ».

comme intuition : c'est pourquoi il nous a fallu établir son existence.

Nous avons donc de nous-mêmes une intuition confuse; avons-nous de Dieu une perception du même genre?

Pressentiments de la raison en faveur de la saisie immédiate de Dieu. — *A priori* de bonnes raisons nous portent à l'admettre. Que faut-il, en effet, pour que nous ayons une intuition intellectuelle? Il faut, et il suffit, semble-t-il, que nous possédions une intelligence apte à saisir son objet, puis, que cet objet soit intelligible, enfin qu'il nous soit présent. Or, n'est-on pas d'accord pour dire, sans hyperbole ni métaphore, que Dieu nous est plus présent que nous-mêmes? Deux questions, en effet, se posent par rapport à tout objet : « qu'est-il? » et « existe-t-il? » *Quid est? An est?* et la réponse à ces deux questions épuise tout ce que l'on peut en dire. Mais tout *ce que* nous sommes, nous ne le sommes que parce que, à tout instant, nous dépendons de notre exemplaire total, actuel et actif qui est Dieu ; et nous n'*existons* que parce que, à chaque instant aussi, l'action créatrice de Dieu pénètre tout ce que nous sommes, jusqu'au fond, sans excepter la moindre parcelle, le moindre aspect réel de notre être. C'est au point que, lorsque théologiens et philosophes s'efforcent de comprendre et d'expliquer cette action divine et de dégager, pour le lui opposer en manière de terme produit, l'être de la créature, c'est Dieu et toujours Dieu qu'ils trouvent au fond de leur analyse et ce n'est qu'à grand peine, — sous l'impérieuse poussée de notre être qui impose sa réalité distincte de Dieu, — qu'ils consentent à assigner à la créature une entité propre, encore que toute pénétrée de l'opération créatrice. Mais alors, — procédant toujours *a priori*, — est-il vraisemblable qu'un contact, une pénétration aussi intime ait lieu entre deux esprits et que, de la part de l'un d'entre eux, il n'y ait aucune connaissance? Ne dirions-nous pas plutôt que ce contact doit être, à quelque degré au moins, révélateur, qu'une telle étreinte d'esprit à esprit ne peut se produire dans une obscurité et une ignorance totales?

Insinuations de saint Thomas d'Aquin. — Quelques textes de saint Thomas d'Aquin donneraient à penser que, même dans l'ordre de la connaissance naturelle, notre âme saisit continuellement en son fond intime, non-seulement elle-même par la conscience, mais Dieu.

Dans son commentaire du livre I des *Sentences*, saint Thomas, voulant expliquer comment notre âme est une image de la sainte Trinité, remarque d'abord qu'elle se montre telle principalement lorsqu'elle prend pour objet de ses facultés supérieures *elle-même* et surtout *Dieu* ; car, dit-il, bien que Dieu et notre âme restent des réalités différentes et que, par suite, l'égalité de la puissance de connaître et de l'objet connu fasse défaut, cependant, si l'on veut bien se rappeler que Dieu est présent en nous par son essence et que nous le saisissons par une connaissance qui n'est pas proprement *acquise*, on comprendra que, c'est surtout par rapport à cet objet, Dieu, que notre âme est l'image de la Trinité (1).

Allant plus loin, il se demande, dans l'article suivant, si l'âme ressemble à la sainte Trinité au point d'être, comme elle, toujours en acte par rapport à la saisie de ces objets privilégiés : elle-même et Dieu. Il répond affirmativement en distinguant, après saint Augustin, l'action de discerner un objet d'un autre, celle de discourir par la raison et celle d'appréhender par simple intelligence, cette dernière opération consistant dans le simple regard de l'intelligence sur l'intelligible présent. Or, continue-t-il, l'âme ne discourt ni ne discerne pas toujours au sujet de Dieu ni d'elle-même ;

(1) « Si autem considerentur istae potentiae respectu huius obiecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens, unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso. Si autem considerentur respectu huius obiecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, *eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem* servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad obiectum, quia Deus est altior quam sit anima Unde dico quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet obiectorum, verius autem respectu suiipsius, et verissime respectu hujus obiecti quod est Deus, nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad obiectum, quae etiam non multum facit ad imaginem. » (*I Sent.*, d. 3 q. 4, art. 4, corp. Cf. *ibid.*, *resp. ad. 1^m et 2^m*).

autrement chacun saurait naturellement toute la nature de son âme, ce à quoi l'on ne parvient qu'à grand peine et par une longue étude. Pour arriver à une telle connaissance, en effet, la simple présence de l'objet ne suffit pas, mais il faut s'appliquer à cet objet et diriger sur lui l'effort de sa pensée ; s'il s'agit, au contraire, de la simple intelligence, qui ne réclame pas autre chose que le simple regard de l'esprit sur l'objet intelligible présent, il faut dire que l'âme saisit continuellement, de cette manière, elle-même et Dieu, confusément, et qu'il en résulte une sorte d'amour confus (1).

Ces textes considérés en eux-mêmes, sont plutôt favorables à la saisie immédiate confuse de Dieu, telle que nous l'avons décrite plus haut. L'intuition intellectuelle, disions-nous, est un simple regard de l'esprit atteignant en lui-même l'objet présent. Chacun des membres de cette définition trouve ici son répondant : Il s'agit d'un simple regard de l'esprit : *simplex intuitus intellectus* ; atteignant en lui-même l'objet présent : *in id quod est sibi praesens intelligibile... sufficit praesentia rei quolibet modo.*

Remarquons-le : saint Thomas mentionne deux objets atteints ainsi en eux-mêmes par simple regard : l'âme et Dieu ; et ces deux objets sont atteints au même titre, qui est leur présence réelle immédiate à l'esprit qui les regarde. C'est cette présence réelle immédiate qui est invoquée aussi bien pour Dieu que pour l'âme au cours des deux longs passages

(1) « Secundum Augustinum, differunt cogitare, discernere, et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis ; cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare : intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat et discernit de Deo nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur ; ad talem enim cognitionem, non sufficit praesentia rei quolibet modo, sed opportet ut sit secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus » (*I Sent.*, d. 3, q 4, art. 5 corp. ; cf. ibid., resp. ad 2m et 3m). *Indeterminate* ne désigne pas l indétermination dans l'ordre de l'*extension*, mais bien le mode *confus* de connaître dans l'ordre de la *compréhension*. Voir ce même Commentaire des *Sentences*, II, d. 39. q. 1, art. 1, ad 1m.

cités : *Eo quod ipse (Deus) est per essentiam in anima et tenetur ab ipsa non per acquisitionem*, dit-il à l'art. IV, — et à l'art. V, il emploie les expressions : *praesens intelligibile... sufficit praesentia rei... nihil aliud est quam praesentia intelligibilis.*

Il n'est pas question ici d'une présence improprement dite, comme serait celle de la chose signifiée dans le signe qui la représente parfaitement : le texte déborde cette interprétation en affirmant à plusieurs reprises qu'il s'agit de la présence *per essentiam* (1). L'affirmation contenue dans ce passage est donc celle-ci : notre esprit saisit par un simple regard Dieu, présent en lui par son essence.

Saint Thomas ajoute que ce simple regard atteint ainsi

(1) Le P. Noël (*op. cit.*, pp. 330 et suiv.) interprète ces passages de saint Thomas dans un sens assez voisin de celui que nous indiquons. Il pense, lui aussi, que la doctrine qui y est contenue est fondamentale en mystique : comme nous, il tient qu'il s'agit là d'une connaissance intuitive de Dieu, mais il l'explique autrement. Selon lui, l'âme, image très parfaite de Dieu, le représente par *signe spécifique*, si bien que « tout en laissant les natures à une distance infinie l'une de l'autre, le signe étant — le mot l'indique — pris pour la réalité absente.. , l'âme, se voyant, voit l'image de Dieu qu'elle est elle-même, et par conséquent, elle voit Dieu en quelque manière, comme on voit un homme qu'on n'a jamais rencontré en voyant son portrait .. » Si nous comprenons bien la pensée du P. Noël, la comparaison du portrait est trop faible, il nous en avertit lui-même : « Toute comparaison avec l'ordre inférieur et sensible est fautive ». L'âme est en relations autrement étroites avec son exemplaire infini ; or la connaissance même intuitive supposant l'assimilation vitale du connaissant au connu et se mesurant sur cette assimilation même, on conçoit que la fonction d'image remplie ici par l'âme, ne fait pas d'elle un intermédiaire d'abord atteint, sorte d'écran entre Dieu et notre esprit, qu'elle n'est pas l'assimilation *connue* de laquelle par une inférence rapide nous nous élèverions à Dieu, mais qu'elle est l'assimilation *connaissante*, réalité vitale et mesure de notre intuition de Dieu. Cette explication déjà favorable à la saisie immédiate que nous défendons est conforme à l'enseignement usuel de saint Thomas ; mais il nous semble qu'elle ne rend pas tout à fait le sens du présent passage ; elle en retourne la perspective. D'après l'explication du P. Noël, *l'âme, parce qu'elle est image parfaite de Dieu, se voyant elle-même per essentiam, voit Dieu*. Saint Thomas, dans les deux articles cités, dit au contraire : *l'âme, parce qu'elle atteint Dieu qui est présent en elle per essentiam, ressemble en cela à Dieu et est très parfaite image de la Sainte Trinité*. Tel est le sens qui ressort des affirmations explicites et de tout le mouvement de ces deux articles. Il nous semble impossible de les rabattre sur l'enseignement usuel du saint Docteur sans les mutiler.

Dieu continuellement : *anima semper intelligit se et Deum* et qu'il l'atteint confusément, *indeterminate*. — Ces derniers mots nous suggèrent la mise au point nécessaire, tant pour la doctrine prise en elle-même que pour son harmonie avec l'ensemble des affirmations de saint Thomas. Dans tous les autres passages où il traite de la manière dont l'intelligence humaine connaît naturellement Dieu, le Docteur angélique nie constamment que Dieu puisse être atteint *per essentiam* (1). Or, dans la première question de cette même Distinction (2), il formulait déjà cette négation aussi catégoriquement que partout ailleurs : « Bien que Dieu soit par essence, présence et puissance présent à notre âme plus intimement qu'elle ne l'est à elle-même, cependant il n'y est pas comme objet de l'intelligence, ce qui est condition requise pour la connaissance ; et d'ailleurs notre âme a beau être présente à elle-même, il lui est cependant très difficile d'arriver à se connaître ; elle n'y parvient qu'en passant par raisonnement des objets à ses actes et de ses actes à ses puissances ».

A quelques pages de distance, il nous est donc dit, dans un premier passage, que la présence de Dieu dans l'âme *per essentiam* ne suffit pas pour qu'il soit connu, et dans un second, que cette présence suffit pour produire une connaissance continuellement en acte, par simple regard confus, sans qu'il soit nécessaire que Dieu soit présent à notre esprit par manière d'objet. La conciliation de ces deux passages nous dispensera de celle de tous les autres, car la difficulté qui naît des autres est déjà tout entière ici.

La présence par essence de Dieu dans l'âme ne suffit pas

(1) Voir spécialement *De Ver.*, q. 10, art. 11, ad 11m. — *III Contra Gent.*, c. 46 et 47, fin. — *S. Th.*, 1 p., q. 87, art. 1 ; q. 93, art. 7, ad 4m et art. 8 c.

(2) « Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem ; sed Deus est per seipsum intrinsecus animae, etiam magis quam ipsa sibi, ergo per seipsum cognosci potest. — Ad tertium dicendum quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut obiectum intellectus, et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est, tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam nisi ratiocinando ex obiectis in actus, et ex actibus in potentias » (I *Sent.*, d. 3, q. 1, art. 2, 3a obiectio).

pour que l'âme connaisse Dieu de cette connaissance qui s'obtient par le discours et qui nous révèle explicitement son existence ou sa nature, mais elle suffit pour déterminer en nous une sorte de toucher profond qui atteint Dieu sans rien savoir de sa nature, sans même pouvoir le discerner de ce qui n'est pas lui : *non semper cogitat et discernit de Deo* (1). Est-ce là une connaissance? Non, si l'on entend par ce mot une connaissance *distincte*, ou même une connaissance *claire-confuse*, qui nous ferait *savoir* quelque chose, si peu que ce soit, de leur objet; c'en est une au contraire, si l'on entend par là une saisie obscure qui nous met réellement en rapport d'esprit avec cet objet-là et non un autre, qui nous le fait toucher sans nous découvrir ce qu'il est (2). Dans les articles 4 et 5 de la question 4, qui viennent d'être cités, saint Thomas affirme la connaissance par toucher obscur; dans l'article 2 de la première question, comme dans tous les autres passages de ses œuvres où la même doctrine revient, il nie la connaissance claire ou distincte et *il ne mentionne pas la saisie obscure immédiate*. Il n'y a donc pas contradiction, mais réticence, et selon toute apparence, réticence voulue dont le saint Docteur ne nous a pas dit le motif.

Ce silence équivaut-il à une rétractation? On ne voit pas pour quelle raison saint Thomas aurait négligé de la faire. Pourquoi ne pas penser que son rôle de docteur, dont il avait si pleine conscience, le porta à laisser tomber cette

(1) « Philosophus dicit quod non contingit multa simul intelligere; sed anima quandoque intelligit quaedam alia, ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum. — Ad secundum, dicendum quod Philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere » (I *Sent*, d. 3, q. 4, art. 5, 2ª obiectio). « Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu respectu horum obiectorum. — Ad tertium dicendum similiter quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est » (*Ibid.*, 3ª obiectio).

(2) Alors, dira-t-on peut-être, c'est Dieu atteint par le concept d'*être* le plus général (*ens in communi*)? Non, car ce concept comme tout concept, est *abstrait*; dès lors il n'atteint pas son objet dans sa réalité singulière et concrète. Il s'agit ici d'un mode de connaître plus obscur encore et plus vague que le contenu objectif du concept d'être, mais qui atteint l'objet immédiatement en lui-même.

doctrine comme trop délicate pour entrer dans les cadres de son enseignement usuel? De sorte que, sans la désavouer, sans l'abandonner, y trouvant encore des principes de solution (1), il s'abstint de la reproduire? Quoi qu'il en soit, il reste vrai que le silence gardé par saint Thomas, dans ses autres ouvrages, diminue grandement la force de l'argument d'autorité que nous pourrions tirer du Commentaire des *Sentences*. A défaut d'autorité, les raisons que le saint Docteur apporte en faveur de la saisie immédiate de Dieu ne perdent pas pour autant leur valeur et le silence gardé plus tard à leur sujet par saint Thomas ne leur a pas enlevé toute leur force intrinsèque : elles peuvent à bon

(1) Voyez par exemple sa doctrine sur la *syndérèse*. D'après lui, cet *habitus* remplit dans l'ordre moral le même rôle que l'*intellectus principiorum* dans l'ordre de la vérité spéculative. La syndérèse est comme le sommet de l'intelligence pratique, absolument indestructible et infaillible en tout homme (*De Ver.*, q. 16, art. 1, c.; *II Sent.*, d. 39, q. 3, art 1, c.); de telle sorte que, si quelque erreur vient à se glisser dans la conscience humaine, la faute en revient non à la syndérèse, mais à ce que les objets sur lesquels, à sa lumière, la conscience porte tel jugement erroné, ont été appréhendés d'une façon défectueuse ou ont donné lieu à des raisonnements faux (*De Ver.*, q. 16, art. 2, ad 5^{m}). Mais ajoute le saint Docteur, pareille erreur d'appréhension ou de raisonnement est absolument impossible dans les jugements qui ne sont que des applications immédiates des données de la syndérèse. Dans ces jugements, la conscience de tous les hommes est infaillible et elle ne peut être vraiment erronée de bonne foi (*De Ver.*, q. 17, art. 2, c.; *II Sent.*, d. 39, q. 3, art. 1, ad 4^{m}). Or, parmi les intuitions souveraines de la syndérèse, on doit compter des vérités comme celle-ci : « Il faut aimer Dieu, il faut obéir à Dieu, il faut vivre selon la raison, il faut éviter le mal ». Chez tous les hommes, donc, par cela seul qu'ils ont l'usage de la raison indépendamment de toute preuve démonstrative, ou, tout au moins, avec une sûreté qui dépasse l'efficacité des preuves, ces vérités ont un empire absolu, et la syndérèse ne permet à aucune conscience humaine de les méconnaître tranquillement (*De Malo*, q. 7, art. 1, ad 18^{m}. Cf. saint Bonaventure, *II Sent.*, d. 39, q. 3). Sans doute l'affirmation catégorique de l'être trouve son fondement et sa justification suffisante dans l'expérience de l'être fini. Mais d'où vient que, malgré les notions les plus défectueuses sur la nature de Dieu et de l'âme, les grandes lois morales s'imposent à toute conscience avec cette clarté et revêtent du premier coup ce caractère *absolument obligatoire*, sinon de ce que, chez tous les hommes, il existe une connaissance profonde de l'âme et de Dieu, précédant toute étude, toute pensée discursive et ne pouvant avoir sa source que dans la saisie intellectuelle confuse et immédiate, décrite dans le Commentaire des *Sentences*?

droit, nous semble-t-il, avoir prise sur notre esprit, comme nous voyons qu'elles ont eu prise sur celui de saint BONAVENTURE.

Texte de saint Bonaventure. — Répondant à la question : « La conscience (morale) est-elle un habitus inné ou acquis ? », saint Bonaventure remarque d'abord que, considérée comme *lumière* de notre vie morale, la conscience est innée, mais que, pour autant qu'elle comporte des connaissances déterminées, il faut la dire acquise. Puis il ajoute : « Si cependant il y a des *objets* de connaissance qui nous sont présents *par leur essence même* et non par une espèce, il faut dire que, par rapport à eux, la conscience est innée. Ainsi en est-il pour ces dictamens qui sont : *Il faut aimer Dieu, il faut craindre Dieu.* Dieu, en effet, ne nous est pas connu par une image tirée des sens : sa notion, comme le dit saint Augustin, nous est donnée par la nature même. Pour ce qui est de l'*amour* et de la *crainte*, nous ne les connaissons pas par des espèces provenant du dehors, mais nous les atteignons immédiatement, car ils sont en notre âme par leur essence même. D'où suit que, à cette question : toute notre connaissance vient-elle des sens? il faut répondre négativement. En effet, il est nécessaire d'affirmer que notre âme connaît Dieu, et elle-même et ce qui est en elle, sans le secours des sens extérieurs. Si Aristote dit quelquefois que rien n'est en notre intelligence qui ne provienne des sens, et que toute notre connaissance tire son origine des sens, il faut entendre ces paroles uniquement des objets qui sont en notre âme par leur représentation abstraite. Ceux-ci sont dits avec raison inscrits dans notre âme. Il faut donc noter avec grand soin ce que dit Aristote, à savoir que ces paroles : « rien n'est inscrit dans l'âme », ne signifient pas qu'il n'y a en elle aucune connaissance, mais seulement qu'il n'y a en elle aucune représentation abstraite (1) ».

(1) « His visis plana est responsio ad quaestionem propositam et etiam ad obiecta. Concedo enim quod conscientia dicit habitum quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum, et sic currunt rationes ad primam partem induc-

Une saisie immédiate de Dieu inférieure à la vision béatifique est possible. — Il serait difficile d'éluder complètement la force de l'argument d'autorité qui résulte des textes de saint Thomas et de saint Bonaventure. Mais comme le dosage exact de cet argument d'autorité demanderait de longues et patientes recherches, nous ne voulons trouver dans ces textes que l'expression heureuse des raisons qui établissent la possibilité de l'intuition confuse de Dieu. En somme, ces raisons se réduisent à celle-là même que nous pressentions au début de ce travail : Dieu, qui est en lui-même souverainement intelligible, étant intimement uni à notre intelligence, comme cause première et exemplaire actif de tout son être et de toute son opération, doit provoquer en elle une certaine connaissance immédiate ; à moins que cette connaissance ne rencontre des obstacles, soit de la part de Dieu, soit de la part de notre esprit.

Il s'agit, ne l'oublions pas, d'une intuition confuse et

tae. Concedo nihilominus quod conscientia dicit quodammodo habitum acquisitum, videlicet rationem specierum ipsorum cognoscibilium, sicut ostendunt tres primae rationes ad secundam partem inductae. Concedo etiam quod dicit habitum quodammodo acquisitum respectu specialium operabilium, sicut tres aliae rationes ostendunt. Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscuntur *per sui essentiam, non per speciem*, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo Dei notitia naturaliter est nobis inserta, sicut dicit Augustinus. Quid autem sit amor et timor non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam : huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. Ex his patet responsio ad illam quaestionem qua quaeritur utrum omnis cognitio sit a sensu. Et dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum habet a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima *per similitudinem abstractam* ; et illa dicuntur esse in anima ad modum scipturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta, et hoc est quod dicit Augutinus in libro De Civitate Dei : Inseruit nobis Deus nobile iudicatorium ubi quid sit lucis, quid tenebrarum cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa » (*In II Sent.*, d. 39. q. 2).

non de l'intuition claire et distincte, qui d'ailleurs s'imposerait par sa clarté même et rendrait évidemment inutile toute discussion sur sa possibilité.

Mais précisément parce qu'elle est confuse ou même quasi-obscure, cette intuition n'est-elle pas rendue impossible par la simplicité parfaite et l'absolue intelligibilité de Dieu ? D'un être parfaitement simple ne doit-on pas nécessairement percevoir tout ou rien et d'un être qui est la lumière même quelque chose peut-il être perçu confusément ou obscurément ? En d'autres termes, la nature même de Dieu n'exclut-elle pas la possibilité de toute intuition inférieure à la vision béatifique et, dès lors, ne s'élève-t-il pas de la part de l'esprit créé, une impossibilité corrélative, provenant de son insuffisance radicale à percevoir naturellement Dieu?

Répondre à cette double objection, ce sera du même coup confirmer solidement la possibilité de la saisie immédiate de Dieu.

D'abord, est-il vrai que d'un être simple, on perçoit nécessairement tout ou rien ?

Si Dieu était simple par indigence, à la manière d'un point mathématique, cet argument vaudrait sans doute, mais appliqué à une simplicité infiniment riche comme est celle de Dieu, il perd sa force. A l'âme humaine, même la plus parfaite, qui le perçoit par la vision béatifique, Dieu ne découvre pas tout ce que son essence infiniment simple possède en fait de virtualités et de perfections éminentes.

Quicunque igitur aliquid intuetur, dit saint Thomas, consequens est ut illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut illud unum in quo continentur... sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit... Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit (1).

Lorsque l'objet de l'intuition est l'Etre infini, la transcendance de cet objet déborde toute connaissance créée.

(1) *De Ver.*, q. 20, art. 4 c.

fût-ce celle de l'Homme-Dieu, de telle sorte qu'une infinité d'aspects réels de cet Etre infiniment simple échappent nécessairement à l'esprit fini qui le contemple.

On voit quel *a fortiori* nous permet de conclure que, s'il en est déjà ainsi pour l'intuition claire et distincte, il en est bien plus sûrement de même pour la saisie confuse ou obscure dont il est question ici.

La simplicité de Dieu ne s'oppose donc pas à ce que nous ayons de Lui une intuition confuse ou obscure. Mais l'être qui est la lumière infinie et qui est intimement présent à notre esprit, peut-il être saisi immédiatement d'une manière obscure? — Sans doute, puisqu'il s'agit ici d'intuition, il ne peut être question d'interposer entre l'intelligence humaine et Dieu, un intermédiaire objectif. Cependant, l'on conçoit fort bien que cette lumière infinie et immédiatement présente à notre intelligence puisse trouver, dans la nature bornée de notre esprit et dans ses conditions matérielles d'existence, des voiles d'une transparence fort défectueuse. Sans rendre la connaissance proprement *médiate*, ces voiles peuvent la rendre confuse, au point même, comme nous l'avons noté plus haut, de ne plus nous permettre, dans le plan de la seule intuition, le *discernement* de l'objet, ce qui est le propre de la connaissance dite *obscure*. Du reste, les raisons contre la possibilité de la perception confuse de Dieu, tendraient tout aussi bien à démontrer que la vision béatifique ne peut être qu'absolument parfaite, et donc strictement égale, en tous les esprits qui en jouissent. Que si la vision béatifique elle-même peut admettre des degrés de perfection, sans doute innombrables, à cause de la réceptivité très inégale des sujets, à combien plus forte raison la saisie immédiate de Dieu ne sera-t-elle pas obscurcie dans l'âme humaine soumise aux conditions matérielles de la vie présente?

Si l'on objecte que l'âme enfermée dans le corps ne peut rien connaître qui n'ait été d'abord une donnée sensible et que par suite, toute intuition intellectuelle lui est interdite, nous n'aurons nulle peine à répondre avec saint Thomas et saint Bonaventure que, bien qu'elle ne soit pas un pur esprit, et qu'à ce titre elle soit dite *raisonnable*, elle est cependant un esprit et, comme telle, elle possède l'*intelligence*, c'est à

dire la faculté de *voir* en eux-mêmes les objets *intelligibles* mis à sa portée, parmi lesquels, nous l'avons vu, se trouvent au premier rang elle-même et Dieu. Sans doute, son degré infime de spiritualité lui interdit, dans l'ordre naturel, l'intuition claire et distincte non seulement de Dieu, mais d'elle-même; l'intuition confuse ne lui reste pas moins accessible pourvu qu'elle soit possible; or, nous venons de montrer que rien ne s'oppose à sa possibilité.

Résumé et mise au point de la doctrine. — Les raisons que nous avons apportées nous permettent de conclure que Dieu, par le seul fait de sa présence intime à l'âme, comme Créateur, peut être immédiatement appréhendé par l'intelligence humaine, au moyen d'un simple regard de l'esprit, sans formation d'espèce. Ce mode de connaissance est naturel à l'homme par rapport aux objets qui sont présents à son âme par leur essence même, à savoir l'âme elle-même, avec ses puissances et ses actes, et Dieu. Par cette voie, l'esprit humain ne connaît pas distinctement la nature de son âme, ni la nature de Dieu ; il atteint ces objets directement et en eux-mêmes, mais confusément. Un texte de saint Thomas ajoutait même que cette saisie directe et immédiate de Dieu par l'intelligence humaine n'est pas un acte transitoire, mais une appréhension continuelle et qu'en cela l'âme humaine se présente comme une image très parfaite de la sainte Trinité ; car de même que, dans la sainte Trinité, la procession des Personnes a lieu par un acte éternel de connaissance et d'amour, l'âme a, elle aussi, ses puissances de connaître et d'aimer *toujours en acte* par rapport à ces deux objets principaux : elle-même et Dieu.

Voilà un ensemble de propositions qui, prises dans leur sens fort, sont propres à nous étonner. Est-ce vraiment notre esprit à nous qui a continuellement l'intuition confuse de Dieu? Il faut à cette doctrine une mise au point.

Ces objets présents à notre esprit par leur essence même, à savoir notre âme et Dieu, peuvent être appréhendés immédiatement par trois sortes de connaissances :

Par intuition *distincte*, d'abord, ce qui, relativement à Dieu, est le fait de la seule vision béatifique, et par rapport

à notre âme, dans les conditions de la vie présente, est un mode de connaître miraculeux.

Puis, par intuition *confuse* à deux degrés, c'est-à-dire par une appréhension *claire-confuse*, qui nous révèle sûrement et explicitement l'existence de l'objet sans nous faire connaître sa nature ; ou par une appréhension *confuse* beaucoup plus proche de la connaissance obscure, laquelle nous met en relation immédiate avec l'objet, mais sans que nous ayons conscience de saisir telle chose et non telle autre, comme lorsque dans l'obscurité nous touchons un objet que nous ne parvenons pas à identifier.

Selon la doctrine exposée plus haut, alors que nous pouvons avoir naturellement de notre âme tantôt l'appréhension claire-confuse, tantôt l'appréhension plus obscure, nous n'avons de Dieu présent à notre être, qu'une appréhension confuse, *quasi-obscure*, laquelle peut fort bien rester inconsciente ou subconsciente.

Reprenons cela en détail :

Continuellement, que nous agissions ou non, nous avons de nous-mêmes une conscience sourde, ou si l'on veut, continuellement, — sauf peut-être le cas du sommeil profond et sans aucun rêve, — nous sommes toujours assez en acte pour n'être pas totalement inconscients de notre existence. Cette connaissance de nous-mêmes est concrète et immédiate, c'est donc matériellement et identiquement (*materialiter et identice*) la conscience de notre âme. Cette conscience continuelle, provoquée par la simple présence de notre âme à elle-même est évidemment une perception extrêmement confuse, voisine de la subconscience (1).

Au-dessus de cette perception rudimentaire, encore tout enveloppée d'inconscience, se place la connaissance immédiate *secundum an est*, par laquelle nous percevons *clairement* notre existence sans notion distincte de notre nature. C'est là comme une inférence immédiate de l'acte à l'agent, de l'impression ressentie à l'être qui ressent ; ou mieux,

(1) Il s'agit là d'une simple connaissance en acte, sans doute, mais toute proche du simple *habitus*, et se tenant, pour ainsi dire, aux confins de la conscience et de l'inconscience : « ... *intuitum qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum* », disait saint Thomas.

c'est l'agent et l'être saisis à même *dans* l'acte comme dans un *medium in quo*.

Pour le premier mode de perception, très confuse et quasi obscure, la simple présence de l'objet et l'éveil actuel de l'intelligence suffisent; pour le second, la simple présence est requise, mais elle ne suffit pas ; il faut, pour s'appréhender de cette manière, que l'âme produise quelque acte psychologique dans lequel elle pourra se saisir.

La saisie immédiate de Dieu est une intuition confuse du premier degré. — Il est aisé de comprendre que l'appréhension naturelle immédiate de Dieu doit nécessairement se tenir dans les limites du premier mode. Dieu, en effet, est intelligible et présent à notre âme, mais ce qui permet à notre âme de passer le *seuil* de la conscience claire, à savoir la production d'un acte vital, ne peut plus avoir lieu dans ce cas. Aussi cette connaissance profonde, qui est bien de l'ordre de l'intuition, ne s'impose-t-elle pas d'elle-même et à elle seule ; elle reste vague et passe inaperçue, tant que ses effets ne viennent pas la révéler en la précisant. Constatant, par exemple, les aspirations vraiment infinies de la volonté et de l'intelligence humaine, l'aptitude de l'âme à l'éducation religieuse, le caractère religieux que prend naturellement, dans la syndérèse, l'obligation morale, nous sommes amenés à comprendre que notre connaissance de Dieu ne nous vient pas tout entière du raisonnement et de la tradition, mais que raisonnement et tradition trouvent une complicité au fond de notre âme dans une sympathie profonde qui a elle-même pour cause le contact intime et pénétrant de notre esprit et de son Créateur (1).

(1) A propos du don de Sagesse, saint Thomas parle de cette connaissance par sympathie et affinité (*connaturalitas*) : « Sapientia importat quamdam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis, alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum ; sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis » (IIa IIae, q. 45, art. 2). Ces objets qui, par leur simple présence dans l'âme, agissent immédiatement sur

Etant une connaissance immédiate de l'objet présent, ce contact de Dieu au fond de notre être réalise la définition de l'intuition. Mais, d'après les principes que nous avons rappelés et que l'expérience confirme, Dieu ne peut pas, comme notre âme, nous devenir clairement perceptible *secundum an est*, dans un acte vital dont nous aurions *conscience*. Il reste donc à l'intime de nous-mêmes, non pas totalement inaperçu, mais dans une obscurité qui ne nous permet pas de l'identifier par la seule voie de l'intuition.

Importance de cette saisie obscure : connaissance par sympathie, puissance obédientielle aux grâces mystiques. — On sent toute l'importance de cette saisie obscure de Dieu par notre esprit. C'est une connaissance infime dans son ordre, mais cet ordre est, en lui-même, supérieur à celui dans lequel la connaissance humaine atteint sa perfection. Dans celui-ci, qui est l'ordre abstrait, nous élaborons des notions de plus en plus distinctes, riches et ordonnées, mais nous n'avons pas le contact du réel : c'est le plan de la *raison*; dans celui-là, par lequel la nature humaine continue la nature angélique, la matière qui nous constitue essentiellement nous interdit la vision claire et distincte, mais nous sommes en contact intellectuel immédiat avec la réalité : c'est proprement le plan de l'*intelligence*. Dans l'ordre de la psychologie purement naturelle ou aidée seulement de la grâce commune, c'est ce contact profond qui donne à nos spéculations théologiques et à nos méditations la saveur du réel, c'est lui qui fonde la sympathie de notre nature avec le monde divin. Peut-il faire plus ? S'épanouit-il quelquefois, sans sortir de l'ordre naturel ou de l'ordre ascétique, en sentiment véritablement objectif de la présence divine ? Est-ce en lui qu'il faut chercher la racine naturelle qui constitue la *puissance obédientielle* aux grâces mystiques et leur point d'inser-

l'intelligence, ne poussent pas cette dernière à des adhésions aveugles ; d'autre part, elles n'engendrent pas en nous la certitude par le moyen du raisonnement discursif ; il ne reste qu'une voie pour expliquer ce passage de la présence de l'objet à sa connaissance : l'appréhension immédiate confuse de l'objet même.

tion dans la nature? Nous réservons ces questions pour le moment.

L'Ontologisme : objection et réponse. — Avant de clore cette première partie, il est à propos de répondre à une objection :

Prétendre que nous avons naturellement une saisie immédiate de Dieu, au titre de sa présence ontologique à notre âme, n'est-ce point renouveler l'erreur ontologiste ?

Remarquons d'abord que, si le seul fait d'affirmer que Dieu est d'une certaine manière immédiatement atteint parce qu'il est en nous *per essentiam*, constituait le délit d'ontologisme, il serait peut-être malaisé d'en décharger complètement saint Thomas et saint Bonaventure.

Quant à la doctrine qui vient d'être exposée, il n'est pas difficile de montrer qu'elle n'a rien de commun avec l'ontologisme. Que disent, en effet, les ontologistes? Ils s'en expliquent eux-mêmes avec toute la clarté désirable.

L'ontologisme, écrit Fabre, est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes ou des modifications de notre âme ; qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels, absolus ; qu'elles se concentrent dans l'être simplement dit et que cet Etre infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues. Les ontologistes disent donc que ces vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle, d'où ils concluent qu'elles ne subsistent qu'unies à la substance divine, et que ce ne peut être, par conséquent, que dans cette substance que nous les voyons (1).

Cette déclaration, comme celles du professeur Ubaghs et de M. Branchereau (2), ainsi que les propositions condamnées en 1861 et en 1887 par le Saint-Office, peuvent se ramener aux deux thèses suivantes :

1° L'idée de l'être simplement dit (*ens simpliciter*) est

(1) Fabre, *Défense de l'ontologisme*, 1852, p. 1.

(2) Voir Kleutgen, *Ontologisme jugé par le Saint-Siège*, trad. fr. Paris, Gaume, 1867 ; et Rothenflue, *Institutiones philosophicae*, Friburgi Helvetiorum, 1843 T. II, *Psychologia*, nos 156, 157 et 165.

Dieu même, l'être infini, que nous percevons immédiatement et qui, affectée de négations et de limitations, nous sert à concevoir les êtres finis.

2° Cet être infini immédiatement perçu est identiquement la lumière intellectuelle par laquelle, et dans laquelle, notre esprit connaît toutes choses.

En deux mots, ce qui caractérise tout ontologisme, même le plus modéré, c'est la théorie de l'*ens simpliciter* et de la *vision en Dieu*.

L'on voit sans peine ce qui, dans cette théorie, appelait les condamnations dont elle a été frappée :

a) La thèse de l'*ens simpliciter*, par l'univocité de l'*ens*, que tiennent communément les ontologistes, ou de l'*esse*, comme le prétendait en particulier Rosmini, implique logiquement, qu'on le veuille ou non, le panthéisme. En effet, si tout le contenu *positif* de notre idée d'être correspond objectivement à l'*ens simpliciter*, infini, et si l'*esse*, bien que reçu et extrinsèquement limité par des essences, purs principes de négation, signifie une perfection qui d'elle-même, *ratione sui*, est une et infinie, il s'ensuit que tous les êtres, de par la réalité positive qui les constitue intrinsèquement, contiennent un élément qui, de droit, est formellement identique à l'être divin, et que, par conséquent, au titre même de leur réalité, ils se confondent avec Dieu (1).

b) La thèse de la *vision en Dieu*, corrélative de la vision en toutes choses de l'être de Dieu, n'est pas moins pernicieuse. Par la fonction qu'ils lui font remplir dans notre connaissance et qui est la participation des idées mêmes de Dieu (2), les ontologistes avouent implicitement que leur idée de l'être est bien une intuition de Dieu comme être infini, souverainement parfait, exemplaire de toute vérité. C'est donc bien une connaissance du même ordre que la vision béatifique.

(1) Cf. Lahr, *Cours de Philosophie*, 23e édition, t. II, p. 360.

(2) « J'ai donc l'usage des idées mêmes de Dieu, et je dois admettre par conséquent, que tous les hommes sont raisonnables immédiatement de la raison de Dieu. Donc la sagesse et la raison objective nous est commune avec Dieu même, avec cette différence qu'elle s'identifie avec Dieu, et qu'elle est seulement présente à nos intelligences » (Fabre, *Défense*, p. 4).

La théorie exposée dans cet article prend le contrepied de ces deux thèses ontologistes. De l'*ens simpliciter*, tout d'abord, car elle tient pour acquis que les notions d'*ens* et d'*esse* trouvent leur origine dans la perception de l'être fini, que ces notions sont analogues et attendent pour s'appliquer à Dieu, que l'existence de Dieu et la valeur du concept qui l'exprime, aient été établies avec certitude par les preuves classiques dont le type est l'argument *a contingentia mundi*. Elle ne rejette pas moins la *vision en Dieu* : en effet, c'est toujours notre esprit fini et imparfait qui, à l'aide de ses seules idées et de ses seuls actes finis et imparfaits, et nullement par les idées divines, atteint toutes les vérités dont il prend connaissance. Et l'on peut dire que son imperfection humaine n'éclate nulle part autant que dans cette saisie extrêmement confuse dont il est question ici, laquelle ne ressemble en rien à l'intuition de l'*ens simpliciter* ; car, tandis que les ontologistes prétendent concevoir toutes les réalités des êtres finis en fonction de cet *ens simpliciter* qui serait Dieu même immédiatement perçu, cette saisie confuse qui résulte du contact profond de notre âme avec son Créateur présent en elle par essence ne remplit à aucun degré cette fonction de lumière et d'objet universels que prête l'ontologisme à l'intuition tout autre dont il se réclame. Pour autant, en effet, qu'on la considère comme émergeant de l'inconscience, cette appréhension obscure n'a même pas la vertu de nous faire discerner son objet. Si elle peut être racine profonde d'instincts et pierre d'attente pour des apports de grâce, elle n'est, par elle-même, aucunement révélatrice de la nature de Dieu et elle ne répand aucune lumière sur notre connaissance de l'être.

On insiste : « Sans doute, ce toucher profond n'est pas l'intuition révélatrice de toutes les richesses de l'être, que prétendent éprouver les ontologistes, mais enfin c'est tout de même une connaissance immédiate et en cela du moins votre théorie ressemble à l'ontologisme ».

A quoi nous répondrons que la saisie profonde et confuse dont nous parlons n'a, comme nous l'avons montré, aucun des caractères et ne conduit à aucune des conséquences qui ont motivé la condamnation de l'ontologisme.

Qu'elle ait, à titre de prise immédiate, une certaine ressemblance avec l'ontologisme, cela ne fait pas, de soi, une objection sérieuse. D'autres doctrines reçues dans l'Eglise ne sont pas non plus sans ressemblances avec des erreurs condamnées. N'est-il pas vrai, par exemple, que, dans la question difficile des rapports de la science et de l'action divines avec la liberté humaine, l'explication moliniste ressemble au semi-pélagianisme et que celle de Bañez et de ses disciples se rapproche du fatalisme et du jansénisme? En conclurons-nous que ces deux théories doivent quelque jour être condamnées?

Il n'est guère de doctrine tant soit peu délicate qui n'avoisine quelque subtile erreur; de ce seul voisinage on ne peut tirer aucune objection valable (1).

Conclusion de la première partie. — Tout ce qui vient d'être dit tend à établir que la notion d'intuition ne doit pas être restreinte à l'ordre de la connaissance claire et distincte, mais qu'il y a, au-dessous de la connaissance claire et distincte, jusqu'au degré de la connaissance obscure, aux confins de la subconscience, un champ immense où se rencontrent, non seulement des conceptions discursives, mais des saisies immédiates d'objets concrets et présents, perceptions dont on ne peut dire, ni qu'elles atteignent l'objet *comme il est*, ni qu'elles l'atteignent *comme il n'est pas*, car ce sont là des attributs de la connaissance distincte (2), mais qui atteignent, sans

(1) Mgr Gasser, rapporteur de la députation de la Foi, au concile du Vatican, fit ajourner, comme exigeant une étude plus approfondie, la condamnation explicite de l'ontologisme, parce que, disait-il, c'est une question « dans laquelle la vérité ne semble séparée de l'erreur que par la largeur d'un cheveu ». Tous les Pères, sauf deux, lui donnèrent raison, craignant d'envelopper dans la formule de condamnation de l'ontologisme, des doctrines orthodoxes qui pourraient avoir avec lui des ressemblances autrement étroites que celles de la théorie proposée ici. Voir J.-M. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 300 et *Collectio Lacensis*, T. VII, col. 153.

(2) L'expression « comme il est » *sicuti est*, a, en théologie, un sens technique qui ne s'applique qu'à la vision béatifique, tout comme l'expression « vision intuitive ». Dans un sens on le comprend, aucune intuition inférieure ne nous fait saisir Dieu *sicuti est* : prétendre que par suite elle doit nous le faire atteindre et passer indûment d'une acception

révéler sa nature, au stade de la perception confuse, sans même le discerner à coup sûr, au stade de la perception obscure, l'objet réel *qui* est là.

De la saisie immédiate confuse ou même obscure de Dieu, que nous venons d'étudier, y a-t-il quelque usage à faire dans la science mystique ? c'est ce que nous rechercherons dans la seconde partie.

Jersey. Gabriel Picard.

III. — GRACES D'ORDRE PROPREMENT MYSTIQUE ET GRACES D'ORDRE ANGÉLIQUE

Angers, le 17 Août 1922.

Mon Révérend Père,

L'article qui vient d'être publié dans votre Revue, article où l'on me reproche de garder en mystique une position intenable, de n'être logique que dans l'erreur, de faire finir la mystique là où elle commence, traite une question tout à fait fondamentale, sur laquelle vous voulez bien — et je vous en remercie — me permettre de donner à mon tour des explications, qui sont vraiment nécessaires.

Le reproche qui vient de m'être fait dans la *Revue ascétique et mystique* (Juillet 1922), m'avait été aussi fait dans la *Revue Apologétique* (15 Juin 1922) (1). Je suis, dit-on, en opposition formelle avec les saints et les docteurs, parce que je distingue l'état proprement mystique de l'état où l'âme agit à la manière des âmes séparées et des anges. Ce dernier état où l'âme reçoit des idées infuses purement spirituelles, telles qu'en avaient les anges pendant leur épreuve et telles qu'en ont les âmes du purgatoire, serait, d'après mes contradicteurs, précisément ce qu'on entend d'ordinaire par l'état mystique. Les oraisons où sont accordées ces connaissances d'ordre angélique seraient celles que Ste Thérèse nomme contemplation, quiétude, goûts divins, union, etc., et ce que S. Jean de la Croix et tant d'autres maîtres nomment la contemplation. Mes deux adversaires sont en cela d'accord ;

à une autre dans l'usage des mêmes mots : Dire que la saisie confuse ou obscure de Dieu ne nous le révèle pas *sicuti est*, c'est dire *uniquement* qu'elle n'est pas la vision béatifique, — déclaration inoffensive qui ne fournit aucun argument contre l'intuition confuse.

(1) T. XXXIV, pp 341, 344, 345, 346, 349.

mais il y a entre les deux une différence, qui me semble énorme : Mgr Farges dit que l'âme mystique reçoit des espèces *impresses*, *medium quo* et nullement des idées intermédiaires, des concepts de mode angélique, *medium in quo*, de sorte que par elles Dieu est immédiatement perçu, tandis que le P. Bainvel rejette nettement la perception immédiate de Dieu et n'admet que des espèces infuses intermédiaires, des concepts, *medium in quo*.

C'est en étudiant Suarez, il y a tout près d'une quarantaine d'années, que je me suis fait une opinion toute différente, opinion que toutes mes études subséquentes et l'expérience acquise dans la direction des âmes n'ont fait que confirmer. Personne ne conteste la très grande autorité de Suarez comme docteur mystique. Un autre écrivain, lui aussi de grande autorité, Bona, déclare Suarez « in utraque theologia (scolastica et mystica) versatissimum (1) ». Il avait, en effet, ce qui fait les grands maîtres : une très grande intelligence, une très grande science et une très grande expérience personnelle des états mystiques, ayant été lui-même favorisé d'extases. C'est bien de l'oraison mystique qu'il traite quand il parle de la contemplation : il allègue sans cesse les grands mystiques, Denys surtout, dont il commente les textes, S. Augustin, S.-Grégoire, S. Bernard, S. Thomas, S. Bonaventure, Richard de S. Victor ; il montre la contemplation conduisant l'âme jusqu'à l'extase, et de l'extase il disserte longuement.

Or ce grand docteur, au chapitre XIV de son traité *De Oratione* (2) déclare formellement que la contemplation ne se fait pas sans le concours du sens interne : « Gratia, dit-il, licet elevet naturam ad operationes supernaturales, tamen secundum legem ordinariam servat modum operandi consentaneum naturae, quoad fieri potest, et ita non elevat intellectum ad operationem supernaturalem, nisi movendo etiam phantasiam ut illi subministret, prout potest. » Et il dit expressément : *Est communis sententia.*

Le B. Albert le Grand, dans son commentaire sur le livre de Denys *De mystica theologia* (cap. 1), avait dit non moins clairement : « In divina contemplatione non fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ab actu secundum intentionem, quia anima non attendit operationem ipsarum, et actio debilitatur. »

Donc, ce fut jusqu'à Suarez l'opinion commune : dans la contemplation mystique, l'âme agit *modo humano* et non pas *modo angelico* (3).

(1) *Via compendii ad Deum*, c. X.

(2) *De Oratione*, l. II.

(3) Je dis mode humain par opposition au mode angélique en ce sens que les idées très élevées sur les grandeurs incompréhensibles de Dieu, dont l'âme jouit dans l'état mystique, exigent toujours l'exercice du sens interne, et ne sont pas, comme pour les anges, des espèces pure-

Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir quelquefois contemplation sans le concours du sens interne, l'âme opérant à la manière des anges et des âmes séparées : « Nihilominus, ajoute Suarez (1), fatentur omnes Theologi non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hâc vita ad hoc genus contemplationis in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione. » Alors, et en cela Suarez est d'accord avec Mgr Farges et avec tout le monde, « ille modus operandi est omnino supra naturam, non solum quoad gradum operationis, sed etiam quoad modum operandi. » Tous doivent admettre ce qui suit : « Observare imprimis oportet hoc genus elevationis et intelligentiae, non solum petendum non esse, nec desiderandum, verum neque ullo modo procurandum aut intendendum per propria opera, quia esset genus quoddam vanitatis et superbiae et de se valde expositum illusionibus et deceptionibus. Deinde arbitror hoc genus gratiae rarissime concedi, nisi ob singulare aliquod privilegium aut magnam utilitatem publicam, quia Deus suavi modo disponit omnia *et non facit haec miracula sine magna causa.* » Mais il faut accepter aussi la conclusion que tire Suarez : « Quapropter non est quod hoc genus contemplationis numeretur inter modos orandi mentaliter, qui usu venire solent et ad praxim vel profectum nostrum venire possunt. »

Sans être favorisé de ce mode angélique, sans sortir des conditions de la vie humaine, une âme, — je continue de donner la doctrine de Suarez, doctrine qu'il appuie sur S. Thomas et qu'il déclare confirmée par une expérience fréquente, — une âme peut, supposée la grâce de la contemplation parfaite, que Suarez (*ibid.* X, 9) attribue aux dons, recevoir des grâces d'un amour si puissant qu'il l'arrache à ses opérations inférieures et produise l'extase (chap. XV, n. 5). C'est qu'en effet, comme le note ailleurs Suarez (De gratia, l. II, c. XXX, n. 4), ces dons du Saint-Esprit sont regardés par les Pères comme les grâces les plus surnaturelles : « Aperte numerant (Patres) haec dona inter gratias maxime supernaturales et a Spiritu Sancto specialiter infusas. » Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'ils produisent des effets si merveilleux de lumière et d'amour. Qui donc oserait soutenir que les dons du Saint Esprit ne peuvent conduire les âmes jusqu'à l'héroïsme, jusqu'à l'union transformante ? Qui oserait nier que, dès qu'ils deviennent les principes ordinaires des actes de la vie, ils établissent l'âme dans un état supérieur et qui mérite une dénomination nouvelle ? Ajoutons que par les dons du Saint-Esprit s'expli-

ment intellectuelles ; mais en ce sens que ces lumières au lieu d'être acquises par le raisonnement sont le fruit de l'action directe de l'Esprit-Saint, elles sont, comme dit S. Thomas, au-dessus du mode humain : *supra humanum modum.*

(1) *De Oratione*, c. XIV, n. 4.

quent parfaitement les épreuves, nuit des sens, nuit de l'esprit, purification d'amour, qui, certainement, n'appartiennent pas à l'état ascétique, et que ne peuvent aucunement expliquer ceux qui mettent l'élément essentiel de l'état mystique dans le sentiment de la présence de Dieu, de quelque façon qu'ils l'expliquent.

Telle fut donc jusqu'à Suarez la *doctrine commune*. J'ai beaucoup étudié les auteurs mystiques ; je n'en connais aucun qui, avant Suarez, ait confondu ces deux états si différents : état mystique, où les dons du Saint-Esprit, sans faire sortir l'âme humaine de sa condition normale, produisent des fruits admirables ; et état angélique où l'âme sort de sa condition humaine pour opérer à la manière des âmes séparées et des anges.

Après Suarez la doctrine a-t-elle changé ? Ste Thérèse, qui vivait à la même époque, a t-elle introduit une doctrine contraire, qui aurait remplacé la doctrine des siècles précédents ? (1). Certainement non : l'enseignement de Ste Thérèse concorde parfaitement avec celui de Suarez et des grands maîtres antérieurs ; et les meilleurs, parmi ceux qui ont suivi Ste Thérèse et se sont inspirés de sa doctrine, ont eu de l'état mystique la même idée. Cette grande *Doctora*, comme l'appellent les Espagnols, ne nomme pas les dons du Saint Esprit, mais elle en montre bien l'exercice quand elle décrit les oraisons mystiques. Elle insiste toujours sur ce point, qu'elle donne comme point distinctif de la contemplation : l'âme n'acquiert pas lumières et amour en raisonnant, ce n'est pas son travail qui les lui procure, c'est Dieu seul qui l'éclaire et qui l'embrase ; les raisonnements ne font rien, « c'est Dieu qui fait tout » ; mais il le fait dans les oraisons mystiques, quiétude, union, extase, sans arracher l'âme à sa condition naturelle d'âme humaine, sans la faire passer à l'état des âmes séparées. Quand Dieu élève l'âme à la manière d'agir des esprits, Ste Thérèse ne manque pas de le faire remarquer.

Elle avait l'expérience de ces deux états, elle qui, lorsqu'elle avait la vue intellectuelle de N. S., continuait de faire oraison et de sentir son amour s'exercer et grandir pendant son sommeil (Vie, XXIX). Aussi a-t-elle très bien parlé des visions intellectuelles, et de celles par lesquelles « il est donné de comprendre comment Jésus est Dieu (2) », et de celle de la Ste Trinité, qui se fait « *por cierta manera de representacion de la verdad* (3) » par une certaine manière de représentation de la vérité et de celle par laquelle se montrait à elle l'humanité de N.-S. Or,

(1) Le P. Bainvel veut « se réclamer surtout de la grande mystique espagnole ». Ceux qui pensent comme lui forment, dit-il, l'école thérésienne.

(2) *Vie*, c. XX.

(3) *Relacion* XVI.

toutes les fois qu'elle parle de ces faveurs de mode angélique, elle proteste avec force qu'elles sont du tout au tout différentes des grâces mystiques. « Ce n'est pas, dit-elle (1), comme une présence de Dieu qui se fait souvent sentir, spécialement à ceux qui ont l'oraison d'union et de quiétude. Dès que nous voulons commencer à prier, nous trouvons à qui parler, il nous semble qu'on nous écoute par les effets et sentiments spirituels que nous éprouvons et qui sont une grande foi et un grand amour, de fermes résolutions et de la tendresse. C'est là une grande grâce que Dieu fait, et ceux qui la reçoivent la doivent fort estimer ; c'est une oraison très élevée, mais ce n'est pas une vision, puisque l'on comprend que Dieu est là par les effets qu'il produit dans l'âme : c'est de cette manière que sa majesté veut se faire sentir ». Telles sont les grâces d'ordre mystique. Au contraire, quand l'âme perçoit N.-S. à la manière des anges, elle le « perçoit par une connaissance plus claire que le soleil ». Dans le premier mode d'oraison (oraison mystique de quiétude ou d'union), ce sont les influences de la Divinité qui se manifestent ; ici — dans le second état qui est l'état angélique — on voit de plus que la très sainte Humanité nous accompagne (Obras, éd. de Tolède, t. I, p. 209). Ste Thérèse n'est pas moins claire ni moins affirmative dans la distinction qu'elle fait de ces deux genres de faveur et dans les deux relations au P. Rodrigue Alvarez, qui sont de 1576 (Obras, t. II, p. 28, 37, 38), et dans son dernier ouvrage qui est de 1577 (VIe Demeure, ch. X, Obras, t. IV, p. 169, 170).

De plus, si l'on affirme que pour Ste Thérèse ces deux états n'en font qu'un, que ces oraisons mystiques dont elle parle sont constituées par des connaissances de mode purement intellectuel, à la manière des anges, on lui prête des affirmations des plus étranges et vraiment inacceptables : quelques textes vont le prouver.

Ste Thérèse sans cesse exhorte ses Filles à désirer ces oraisons mystyques, et toujours elle leur promet que, si elles sont fidèles, Dieu les leur accordera. Elle en atteste (2) la promesse faite par N.-S. et rapportée par S. Jean : « Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum (Jean, VII, 37-38) ». Je trouve, pour ma part, cette exégèse excellente, parce que je sais que la sainte a toujours vu dans les grâces contemplatives ces lumières et cet amour infus, fruits des dons du Saint-Esprit, qui établissent l'âme dans la foi parfaite et dans la parfaite charité. Mais si l'on s'imagine que Ste Thérèse voyait dans les grâces contemplatives les faveurs de l'état angélique, on lui fait dire que par ces paroles, N.-S. a promis d'élever les âmes fidèles à cet état angélique et ainsi

(1) *Vie*, c. XXVII.
(2) *Chemin de la perfection*, c. XIX.

on lui prête une opinion qui vraiment n'est pas digne de cette grande sainte.

Relisons les paroles de Ste Thérèse avec l'interprétation qu'exigerait cette théorie : « Considérez, mes Filles, que N.-S. nous convie tous (à monter au rang des anges !) Il est la vérité même, nous ne saurions douter de la vérité de ses paroles. Si ce banquet n'était pas général, il ne nous y appellerait pas tous, et quand même il nous y appellerait, Il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous, vous ne perdrez rien à me servir : quant à cette eau céleste, j'en donnerai à boire à ceux qu'il me plaira. Mais comme il ne met cette restriction ni dans son appel, ni dans sa promesse, je tiens pour certain que tous ceux qui ne s'arrêteront pas en route boiront enfin de cette eau vive » (ils pourront recevoir les jouissances que peuvent goûter les purs esprits ! !) (Obras, t. III, p. 94). Et plus loin : « Le Divin Maître n'a pas dit aux uns d'aller par un chemin et aux autres d'aller par un autre Dans l'excès de sa miséricorde, il n'a voulu empêcher personne d'aller boire à cette fontaine de vie » (p. 95) où l'âme se désaltère à la manière des anges, comme le faisaient dans les limbes les justes de l'ancienne Loi ! ! « Veux-je dire par là que vous ne devez pas faire en sorte de goûter toutes ces faveurs ? A Dieu ne plaise... Soyez sûres que si nous faisons ce qui dépend de nous, si nous nous disposons à la contemplation (donc à l'état angélique), avec la perfection que j'ai dite, ou bien Dieu nous la donnera, — et je suis persuadée qu'il n'y manquera pas si nous avons un vrai détachement et une vraie humilité — ou il mettra en réserve ces doux plaisirs pour nous les donner au ciel » (Ibid. p. 81-82). Plus loin encore, après avoir expliqué le *Pater* : « Vous le voyez, cette prière enserre en elle tout le chemin spirituel, depuis le début jusqu'à ce point où l'âme se plonge en Dieu, qui lui donne à boire abondamment à cette fontaine d'eau vive, laquelle, comme je vous l'ai dit, se trouve au terme de la route » (p. 205). Ainsi le terme de la vie spirituelle, ce serait, déjà ici-bas, la condition des anges et des âmes séparées ! !

Et ce terme la Sainte veut à tout prix qu'on l'obtienne : « Il faut marcher toujours dans la voie de l'oraison, avec une inébranlable résolution de plutôt mourir que de renoncer à atteindre le terme » (Ibid. p. 96). Quelles doivent être les dispositions de ceux qui commencent leur voyage (dans le chemin de l'oraison) avec un sincère désir de ne s'arrêter que lorsqu'ils auront atteint le terme, c'est-à-dire qu'ils se seront abreuvés à la source des eaux vives ? D'abord, et par-dessus tout, qu'ils aient une *détermination déterminée* de ne pas s'arrêter avant d'avoir atteint le but, que vienne ce qui viendra, qu'arrive ce qui arrivera, que se trame ce qui se tramera, que murmure qui voudra murmurer ». (Ibid., ch. XXI, p. 99).

Au chapitre XXIII, elle redit encore la même chose : Si vous avez

le ferme dessein de persévérer à tout prix dans le chemin de l'oraison, « ne craignez pas, mes Filles, que N.S. vous laisse mourir de soif (en vous refusant l'eau de la fontaine qui rejaillit jusque dans la vie éternelle); au contraire, il vous invite à venir vous y désaltérer. Je vous ai déjà parlé de cette tendre invitation du Sauveur, mais je ne saurais trop vous la rappeler » (p. 111). Et au chapitre XXV : « N.-S ne vous refusera pas cette oraison surnaturelle, si au lieu de vous arrêter en chemin, vous redoublez d'efforts jusqu'à ce que vous ayez atteint le but » (p. 118).

Expliquant au P. Rodrigue Alvarez ce qu'elle entend par grâces surnaturelles, et tous conviennent que ce sont les grâces mystiques qu'elle appelle de ce nom, elle dit : « J'appelle surnaturel ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. Tout ce que nous pouvons faire est de nous y disposer ; et il faut faire grand cas de cette disposition » (Obras, t. II, p. 31). Elle indique souvent, en effet, comment on doit s'y disposer : d'abord en pratiquant bien le recueillement : Ceux qui savent « s'enfermer dans ce petit ciel de l'âme où habite Celui qui a créé le ciel et la terre, qui s'accoutumeront à ne rien regarder au dehors... ne tarderont pas à s'abreuver à la fontaine... Au premier abord cela donne du travail... mais si l'on agit ainsi pendant un certain nombre de jours, se faisant violence, on voit clairement le profit qu'on en retire. . Le Seigneur, en effet, veut que par là l'âme mérite que sa volonté domine sur ses sens... et quand la volonté persévère à rappeler ses sens, à la fin le Seigneur veut bien qu'ils s'apaisent entièrement dans la contemplation parfaite » (Obras, t. III, p. 130 132). « Celui qui deviendra véritablement humble et détaché, — je dis véritablement, parce qu'il ne faut pas n'être ainsi que dans l'imagination, qui souvent nous trompe, il faut que le détachement soit complet, — le Seigneur ne laissera pas, j'en suis persuadé, de lui faire cette grâce (des goûts divins) et beaucoup d'autres grâces qui surpassent ses désirs » (IV Dem. ch. XI, sub fine).

La sainte voyait une telle liaison entre le vrai détachement, l'amour parfait et les grâces mystiques que, parlant d'une personne fort avancée en vertu, elle dit : « Certes, il paraissait bien à ses œuvres qu'elle recevait ces faveurs (la contemplation et l'union mystique), car elle vivait fort saintement (Chemin de la perfection, Obras, t. III, ch. XXX, p. 142). Et plus loin, s'adressant à ceux qui, n'étant pas favorisés de grâces mystiques, préféraient ne pas en entendre parler, elle dit avec une fine malice : « Vous qui êtes les ennemis des contemplatifs, ne pensez pas pouvoir éviter de le devenir, si vous récitez bien vos prières vocales et si vous gardez votre conscience bien pure » (Obras, t. III, p. 311).

Ailleurs, voulant donner les marques auxquelles on reconnaîtra

que les grâces reçues dans l'oraison sont bien les grâces mystiques et que c'est bien le Seigneur qui agit, elle en appelle aux vertus que l'âme ne pratiquait pas autrefois et qui lui sont devenues faciles (Vie, ch. XIV). « C'est aux effets et aux œuvres produites, dit-elle encore dans un autre ouvrage, que l'on reconnaît les véritables grâces d'oraison (IV Dem., ch. VI) ». « Il n'y a pas de meilleure marque — que le don total de soi-même — pour reconnaître si notre oraison va jusqu'à l'union » (V. Dem., ch, I).

Ainsi donc, d'après Ste Thérèse, d'une part le détachement, la véritable humilité, la générosité dans le service de Dieu obtiennent toujours à l'âme qui les pratique les oraisons mystiques ; d'autre part, quand une âme reçoit dans l'oraison des grâces mystiques, on reconnaîtra si ce sont des grâces véritables principalement en constatant que cette âme est bien avancée dans la pratique de ces vertus fondamentales, que les grâces mystiques ne manquent jamais de développer grandement. Il y a donc pour Ste Thérèse un lien très étroit entre ces deux choses : grâces mystiques et perfection.

Vous avez bien voulu dire, Mon Révérend Père, en rendant compte de mes ouvrages dans cette Revue (avril 1922, p. 209) que si, comme moi, l'on entend par état mystique celui où l'âme, au lieu d'obtenir lumières et amour par ses raisonnements et ses efforts, reçoit directement, passivement de Dieu des lumières et un amour supérieur, tels qu'en effet on les constate toujours chez les âmes très fidèles, on devra admettre mes autres conclusions. Cette appréciation m'a causé un très vif plaisir. Je n'aurais cependant pas dit, comme vous, que tout le monde admet ces grâces infuses de lumières et d'amour, mais seulement que personne n'en conteste l'existence, car nombreux sont ceux qui n'en parlent pas, j'entends chez les modernes, qui voient tout autre chose dans les états mystiques : ils expliquent bien comme nous les grâces d'ordre ascétique, grâces qui procèdent par raisonnement et par efforts, mais quand ils traitent de la mystique, ils en font une chose si extraordinaire qu'ils ne veulent pas l'expliquer par ces grâces de lumière et d'amour dues aux dons du Saint-Esprit et ils passent ces sortes de grâces sous silence.

Or, si Ste Thérèse a cru comme nous, que c'étaient là les grâces mystiques produisant la contemplation, la quiétude, l'union, etc., tout ce qu'elle dit est très juste et personne ne pourra le contester. Si elle regarde les grâces mystiques comme des grâces qui tirent l'âme de sa condition humaine et la font opérer à la manière des anges, personne ne voudra accepter ce que nous avons vu qu'elle en dit, et l'on devra penser qu'elle s'est très grandement trompée.

S. Jean de la Croix distingue tout aussi nettement que Suarez et que Ste Thérèse les deux états : il dit (Montée, l. II, c. 9, éd. crit., I, p. 136), qu'il y a, d'une part, la connaissance obscure et générale, c'est

la contemplation qui se donne dans la foi et, d'autre part, des connaissances distinctes et particulières. De celles-ci il en est qui sont « purement spirituelles... qui sont communiquées à l'âme sans l'intermédiaire ni des sens extérieurs ni *du sens interne*, s'offrant à l'entendement clairement et distinctement par voie surnaturelle et passivement (Montée, l. II, c. XXI, *ibid.*, p. 222). »

Il est impossible de désigner plus clairement les connaissances de mode angélique. Or, le saint déclare qu'il va commencer à en parler seulement à partir de ce chapitre XXI ; et son grand souci est de dire que l'âme ne doit ni les désirer, ni les demander, et quand elle les reçoit, ne pas s'y attacher. C'est, dit-il, par une de ces connaissances purement spirituelles que S. Jean vit la céleste Jérusalem (Apoc. XX), que S. Benoît eut un jour la vision du monde entier ; ces visions se font par une lumière surnaturelle qui vient de Dieu. Quant à la vision de l'Etre divin, S. Jean de la Croix déclare qu'elle ne peut être obtenue que par une autre lumière, plus élevée encore, qui est la lumière de gloire : « con otra lumbre mas alta, que se llama lumbre de gloria (Obras, éd. crit., t. I, p. 226). »

Tout autre est, d'après le grand docteur, la connaissance générale et indistincte, si précieuse et si désirable, qui vient à l'âme par la foi, connaissance dont il a parlé constamment dans les chapitres précédents, et qui produit la contemplation. « Quand l'âme, dit-il, est bien purifiée et vidée de toutes les formes et représentations imaginatives, elle entre et demeure dans cette pure et simple lumière (qui lui donne, dans la foi, une très haute idée, mais une idée générale des perfections de Dieu). L'âme par cette connaissance se transforme en état de perfection. Cette lumière ne manque jamais dans l'âme, mais les représentations et les voiles dont l'âme est enveloppée et embarrassée s'opposent à sa divine effusion. Si elle fait disparaître les obstacles, si elle enlève les voiles, s'établissant dans le pur dénuement et la pauvreté de l'esprit, aussitôt, devenue simple et pure, elle se transformera dans la simple et pure Sagesse de Dieu, qui est le Fils de Dieu. En effet, quand l'âme éprise de l'amour divin se dépouille du naturel, aussitôt l'élément divin se répand en elle naturellement (normalement) et surnaturellement, afin qu'il n'y ait pas de vide dans la nature » (Montée, II, c. 13, Obras, t. I, p. 165.)

C'est cette lumière de foi, si différente des lumières de mode angélique, et aussi l'amour infus qui l'accompagne, que S. Jean de la Croix affirme sans cesse être les éléments fonciers de l'état mystique, de la théologie mystique, selon son expression. Voilà ce que Dieu donne, Dieu qui est, dit le saint, le principal agent (1). (Vive flamme, III,

(1) Mais Saint Jean de la Croix ne dit pas du tout que l'âme n'agit pas ; il la montre toujours opérante et méritante.

6 ; Obras, t. II, p. 446), voilà ce que l'âme reçoit : « la contemplacion pura consiste en recibir » (Ibid., p. 448) ; non pas une connaissance distincte et de mode angélique, mais une connaissance générale et indistincte, qui est bien celle que les autres Docteurs attribuent aux dons du Saint-Esprit. On comprend que les habitus étant là, qui disposent l'âme à recevoir les motions divines, dès que les obstacles sont écartés, l'Esprit-Saint agit et les grâces mystiques affluent.

Le P. Lallemant connaissait Ste Thérèse et aimait à la suivre. L'a-t-il comprise comme ceux qui nous combattent? A-t-il cru que l'élément foncier de l'état mystique est l'élévation de l'âme à l'état angélique? Certainement non, et il fait la distinction aussi clairement que Suarez, Ste Thérèse, S. Jean de la Croix. Traitant des degrés de la contemplation, il montre (VII pr., ch. IV, a. 8) le premier degré apportant à l'âme un certain recueillement, sans grandes connaissances mais avec une douce paix... puis un secret sentiment de l'approche de Dieu... enfin une présence de Dieu plus formelle... Au second degré, il place l'état de la divine obscurité, qui est la nuit de l'esprit. « Quand Dieu, dit-il, met une âme dans cet état de ténèbres mystiques... il lui dilate l'entendement et la volonté, les rendant capables de faire des actes d'éminente perfection ». « Le troisième degré est quand Dieu élève l'âme à une manière d'agir extraordinaire à l'égard des objets surnaturels, lui communiquant par la voie de l'imagination des lumières et des connaissances qui... l'emportent hors d'elle-même. C'est ainsi que se font les ravissements et les extases ».

Voilà, certes, bien des états mystiques ; or, dans aucun, d'après le P. Lallemant, l'âme n'agit à la manière des purs esprits. C'est seulement dans le quatrième degré « que Dieu l'éclaire admirablement par des espèces ou par des lumières intellectuelles, indépendantes de l'imagination et des fantômes ».

On sait comment ce grand mystique explique pourquoi les dons du Saint-Esprit ont si peu d'effet dans les âmes ; c'est parce que les péchés véniels commis par les âmes imparfaites empêchent chez elles l'exercice des dons. Que l'âme s'étudie à la pureté du cœur et les dons du Saint-Esprit éclateront dans toute sa conduite. Elle deviendra donc contemplative (IV pr., ch. III, a. 3) car le P. Lallemant explique (VII pr., c. IV, a. 5) que les dons produisent la contemplation. Notons que le saint auteur carme, Jean de Jésus-Marie († 1615), dont le corps s'est miraculeusement conservé jusqu'à nos jours, donne la même raison de la rareté de la contemplation mystique. Le P. Lallemant était logique quand il écrivait encore ces célèbres paroles, si conformes à ce qu'enseigne, comme nous l'avons vu, Ste Thérèse : « Sans la contemplation, jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu et l'on ne sera jamais bien propre à y faire avancer les autres, etc. » (VII pr., ch. IV, a. 4, § 2).

Tous ces enseignements du P. Lallemant, et de tant d'autres que je ne puis citer ici, s'expliquent parfaitement si l'on admet que la contemplation est le fruit des dons du Saint-Esprit ; ils sont absolument à rejeter et à condamner si l'on admet que la contemplation tire l'âme de son état normal et humain pour la faire agir *angelico modo*.

J'ai plus d'une fois demandé à ceux qui me combattaient, moi et les très nombreux auteurs qui, de nos jours, parlent comme moi, de nous montrer en quoi les descriptions et notions que nous donnons de l'état mystique — très distinct, selon nous, de l'état angélique — différaient des descriptions et notions données par Suarez, Lallemant, Rigoleuc, Du Pont, Le Gaudier, Caussade, Grou. On ne m'a jamais encore indiqué de différence.

Que le lecteur veuille bien encore prendre le *Traité de l'amour de Dieu*, de S. François de Sales, lequel pense bien donner la même doctrine que Ste Thérèse, qu'il relise les admirables livres VI et VII, et il sera convaincu que ce grand docteur, qui, certes, entend bien parler des oraisons mystiques, en donne des descriptions qui supposent accordées à l'âme ces grâces de lumière et d'amour infus, que nous disons être les éléments de l'état mystique, mais nullement les faveurs de l'état angélique.

On pourrait raisonner comme nous l'avons fait aussi bien et des grands Docteurs qui ont précédé Ste Thérèse et des grands mystiques venus après elle, et tirer les mêmes conclusions (1).

Mais, dit-on, Benoît XIV est d'un autre avis. Je ne crois pas du tout que ce savant auteur enseigne que toute oraison mystique soit d'ordre angélique : on ne l'enseignait pas à cette époque. Il serait trop long d'examiner et de discuter ce point et je le crois superflu, car l'eût-il cru, que cela ne devrait pas nous ébranler (2).

En effet, Benoît XIV, comme on sait, suivait Brancati, dont il fait un éloge, à mon avis, tout à fait excessif. Brancati a avoué lui-même (opusc. VII) qu'il n'avait personnellement aucune expérience des états mystiques. Or, Ste Thérèse dit dans sa Vie (ch. X). « Malgré tout mon désir de m'exprimer clairement sur ces matières d'oraison, elles resteront bien obscures pour ceux qui n'en ont pas l'expérience ». Et plus loin (ch. XII), elle dit : « Quiconque aura un peu d'expérience me comprendra ». Il est donc très raisonnable de préférer à la doctrine de

(1) J'aurais pu aussi prendre les diverses descriptions des oraisons mystiques faites par sainte Thérèse et par les autres maîtres et montrer que tout s'explique par des grâces infuses de lumières et d'amour et non par des grâces d'ordre angélique, mais c'est tout un livre qu'il aurait fallu faire.

(2) Le P. Garrigou m'a fait remarquer que telle n'est pas l'opinion de Benoît XIV ; il expliquera ceci dans la *Vie spirituelle*, et donnera encore d'autres preuves de la doctrine que je soutiens dans cette lettre.

Brancati de Laurea (1), celle de S. François de Sales, du P. Lallemant et de tant d'autres qui avaient, non pas seulement un peu, mais beaucoup d'expérience de ces états, et qui ont compris la doctrine de Ste Thérèse tout autrement que Brancati.

Me permettra-t-on dans cette discussion de m'appuyer aussi sur ce que j'ai constaté dans ma longue carrière de directeur? J'ai connu dans ma vie des personnes favorisées de grâces d'ordre angélique, personnes de très grande vertu, dont le sommeil n'interrompait pas l'oraison, mais j'en ai connu très peu, pas plus de deux, tandis que j'ai trouvé en très grand nombre des âmes recevant, dans une mesure plus ou moins grande, les grâces mystiques décrites par les Saints. Aussi, je crois très juste la remarque faite par Suarez sur l'extrême rareté de l'état angélique, et très juste aussi l'assertion de Ste Thérèse parlant de l'état mystique : Il y a beaucoup, beaucoup d'âmes qui parviennent à cet état « Hay muchas, muchas almas que llegan a este estado » (Vie, XV, Obras, t. I, p. 108), et elle dit encore en terminant la quatrième demeure, qui est celle où l'âme reçoit les goûts divins : « C'est en cette demeure qu'entrent le plus grand nombre d'âmes » (Obras, t. IV, p. 62).

Si je crois devoir rejeter cette théorie qui confond l'état mystique avec l'état angélique ; à plus forte raison ne puis-je admettre celle qui affirme que la caractéristique de l'état mystique c'est la perception immédiate de Dieu. Vous avez écrit, mon Révérend Père, que Mgr Farges avait établi solidement contre moi, la possibilité d'une connaissance immédiate de Dieu, distincte de la vision intuitive. J'ignore lequel de ses arguments vous a paru probant, je ne veux point revenir sur cette discussion, mais je tiens à dire que j'ai été fort heureux de voir le R. P. Bainvel, dans la *Revue Apologétique* (2), rejeter cette perception immédiate de Dieu, semblable à celle d'un ange percevant un autre ange (3). Avec S. Jean de la Croix, que je citais plus haut, je crois toujours que, pour voir Dieu, le *lumen gloriae* est absolument nécessaire, même à ceux auxquels le Seigneur ferait ici-bas cette faveur, parce que c'est à cause de la nature infinie de Dieu que les théologiens exigent ce *lumen gloriae*. En disant le contraire, je croirais aller contre le Concile de Vienne, qui a condamné ceux qui disent :

(1) Brancati admet l'existence d'une contemplation acquise distincte de la contemplation infuse, mais il est très embarrassé et il se contredit dans l'explication qu'il donne de la première, ce qui rend très peu claire la notion qu'il a de la seconde.

(2) Numéro du 15 juin 1922, t. XXXIV, p. 343.

(3) Je suis heureux aussi de ce que le R. P. Bainvel me donne raison en ce que je regarde l'amour mystique comme un élément essentiel, et non pas seulement un caractère secondaire de l'état mystique.

quod anima non indiget lumine gloriae ad videndum Deum eoque beate fruendum.

Me permettrez-vous d'ajouter que Ste Thérèse et S. Jean de la Croix ont exposé, avec la plus grande clarté possible en ces matières, les plus hautes grâces accordées par Dieu à ses amis et décrit les plus hauts sommets de la vie mystique ? Or, l'un et l'autre admettent bien des vues intellectuelles et des sentiments d'ordre angélique extrêmement élevés mais ils n'admettent en aucune façon la perception directe de Dieu. « Il faut noter, dit S. Jean de la Croix, que quelque grandes que soient les communications et présences, quelque hautes et sublimes que soient les connaissances qu'une âme peut avoir de Dieu en cette vie, *ce n'est point essentiellement Dieu et cela n'a rien à voir avec lui*, parce que même dans ce cas, il reste caché à l'âme... Si l'âme sent une grande communication ou sentiment ou connaissance spéciale de Dieu, elle ne doit pas pour cela se persuader que ce qu'elle sent c'est posséder ou voir Dieu clairement et dans son essence » (Obras. t, II, p. 172-173). Les connaissances, les sentiments que reçoivent ceux qui sont dans l'état angélique sont si élevés, si merveilleux, si supérieurs à ce qu'ils éprouvaient jadis, que les termes leur manquent pour les faire comprendre, et ceux qu'emploient certains mystiques peuvent prêter à une interprétation inexacte, contre laquelle on ne saurait trop se mettre en garde.

Vous trouverez peut-être encore cette fois, mon Révérend Père, que ces pages que je vous envoie, donnent trop l'impression d'un plaidoyer. Mais quelque jugement que vous en portiez, je ne vous en serai pas moins très reconnaissant de vouloir bien les publier, me permettant ainsi d'expliquer à vos lecteurs pourquoi j'aime mieux encourir des reproches comme ceux qui m'ont été faits, que de renoncer à une doctrine que je regarde comme étant incontestablement celle des maîtres et la seule doctrine vraiment traditionnelle.

J'espère qu'après m'avoir lu, beaucoup de vos lecteurs voudront aller aux sources, lire les grands docteurs mystiques ; alors il leur sera facile de se faire une conviction.

Daignez agréer, etc. Auguste SAUDREAU, *prêtre*.

Le R. P. BAINVEL a bien voulu indiquer en quelques mots, pour les lecteurs de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, sa pensée actuelle sur deux points touchés sur la lettre ci-dessus :

1. Je ne tiens pas les espèces infuses, analogues à celles des anges, comme constitutives de l'état mystique, et je n'assimile pas l'état mystique à l'état angélique. Je tiens que l'état mystique est constitué par la conscience du surnaturel en nous. Peut-on avoir cette conscience du surnaturel sans espèces infuses, et notamment sans espèces infuses d'ordre angélique ? C'est une autre question. Il me paraît que

cette conscience du surnaturel en nous, c'est-à-dire de la présence divine, de l'action divine, de notre vie en Dieu et de la vie divine en nous, n'exige pas autre chose qu'un éveil spécial de nos facultés sous la touche divine, ou, si l'on veut, qu'un influx spécial de lumière divine ou d'amour divin dans nos facultés de connaître et d'aimer. Les sens surnaturels dont nous parlent les mystiques ne semblent pas exiger davantage. Mais notons bien que cette conscience du surnaturel n'est pas seulement un sentiment subjectif, elle implique une réalité objective, elle est une vraie connaissance. Or connaître, c'est connaître quelque chose.

2. Bien que les espèces infuses, analogues à celles des anges, ou le mode angélique de connaître ne soit pas constitutif de l'état mystique, je le regarde cependant comme appartenant à l'état mystique, et je crois, avec le P. Arintero, que c'est aller contre la tradition que de le mettre dans un ordre à part, distinct de l'état mystique On peut dire que c'est une question de mots. C'est vrai, en partie ; mais, en adoptant cette terminologie nouvelle, on s'expose à diminuer l'état mystique et à en donner une idée peu exacte. J.-V. B.

M. le chanoine Saudreau ayant exprimé le désir de venir exposer à son tour, aux lecteurs de la *R. A. M.*, ses idées sur la nature de la contemplation, nous publions bien volontiers sa communication, comme nous l'avons fait en juillet pour celle de Mgr Farges. Pas plus pour la seconde que pour la première de ces communications, nous n'entreprendrons ici un examen des positions prises et des arguments apportés. Les deux savants théologiens, comme tous ceux qui ont écrit récemment sur cette matière, sont d'accord pour en appeler par-dessus tout au jugement de la tradition. Or nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons déjà dit si souvent, trop souvent au gré de certains, c'est que l'enseignement de cette tradition ne nous parait pas pouvoir être étudié par voie d'enquête globale, y consacrât-on des volumes comme ceux du P. Poulain, du P. Arintero, de M. Saudreau ou du P. Seisdedos. A procéder ainsi on risque d'avoir sans cesse à recommencer la discussion sans qu'une solution parvienne à s'imposer. Seules des séries d'études particulières et techniques, sur la terminologie comme sur les idées, permettront d'arriver à des conclusions fermes et définitives sur ce qu'est réellement et sans équivoque l'enseignement de cette tradition. Il serait évidemment plus commode de posséder une solution immédiate et définitive, mais ceux-là seuls pourront s'étonner de notre réserve qui ne se sont jamais donné la peine de vérifier ce que, en dépit du talent et de la bonne volonté de leurs auteurs, les argumentations d'ensemble comportent nécessairement d'autorités interprétées par à peu près, d'enquêtes incomplètes ou unilatérales, d'équivoques verbales. Comment s'étonner dès lors qu'on arrive par cette voie à des résultats si divergents ?

La Rédaction.

COMPTES RENDUS

Dom C. Marmion, O. S. B., abbé de Maredsous. — *Le Christ idéal du moine. Conférences spirituelles sur la vie monastique et religeuse.* Maredsous et Paris, Desclée, 1922, 8°, XII-622 p., 9 fr.

Adolphus a Denderwindeke, O. M. C. — *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam, tironum Franciscalium usui.* Hong-Kong et Herenthals (Belgique), Couvent des Capucins, 1921, 2 vol., 8°, XVI-950 et X-878 p., 20 fr.

C'est à dessein que je réunis dans un même compte rendu ces deux ouvrages, fort différents assurément de forme et d'allure, mais ayant ce trait commun de nous présenter l'un et l'autre un exposé d'ensemble des principes et de la pratique de la perfection chrétienne, non pas en général et dans l'abstrait, mais telle qu'elle se réalise au concret dans la vie bénédictine et dans la vie franciscaine.

Il est fort difficile (est-ce même complètement possible?) d'écrire un traité de la perfection, un peu précis et pratique, en faisant abstraction des formes si diverses que prend cette perfection dans la vie de l'Eglise. Non pas assurément qu'il n'y ait bien des traits communs à toute forme vraiment catholique de la vie spirituelle : mais cette vie spirituelle, même (on pourrait dire surtout) lorsqu'elle est profonde, pénètre tellement toutes les circonstances générales de notre vie (vie laïque, sacerdotale, religieuse, vie active ou vie contemplative...), et, d'un autre côté, le meilleur de ce que nous en pouvons dire dépend tellement de nos expériences personnelles, dans tel état de vie particulier, que rester dans le général et l'universel n'est guère possible en pareille matière. Aussi, mis à part les ouvrages qui présentent seulement les grandes vérités dominant la vie chrétienne, comme l'a si bien fait D. Marmion lui-même dans *Le Christ vie de l'âme*, ou ceux qui se contentent de discussions techniques sur des points déterminés de théologie ascétique, il faut bien avouer que les livres qui se présentent à nous comme des traités pratiques de vie spirituelle également adaptés à toutes les âmes, ou bien restent dans une série de clichés spirituels, amorphes et sans vie, ou bien donnent plus ou

moins consciemment comme bonne pour toutes les âmes une spiritualité pratique qui est en réalité celle d'une catégorie seulement. Et voilà pourquoi les *classiques* de la spiritualité sont en réalité des livres adressés à des catégories d'âmes très déterminées et se présentant comme tels : qu'on relise les *Conférences* de Cassien, les *Sermons* de S. Bernard à ses moines, les traités de S. Bonaventure, l'*Introduction à la vie dévote*, les *Exercices* de S. Ignace ou même l'*Imitation de J.-C.* : les auteurs se sont toujours adressés à des âmes dans un état de vie ou dans une situation bien déterminés. Et c'est précisément ce qui leur a permis de donner à leurs conseils cette plénitude, cette précision, cette force qui en font la valeur intrinsèque et qui les rendent en réalité bienfaisants pour toutes les âmes, dès qu'on tient compte de ces circonstances particulières.

Voilà pourquoi aussi les conférences de Dom Marmion, bénédictines jusqu'aux moelles, tout imprégnées de l'esprit de la *Règle* monacale par excellence et des traditions familiales de l'ordre, feront tant de bien, non seulement aux frères des heureux moines de Maredsous qui les ont entendues, mais encore aux âmes les plus diverses, à celles même qui sont jetées par la volonté de Dieu dans les formes de vie les plus différentes de la « paix bénédictine ». A lire ces pages au cours d'une existence toute mangée par les dures nécessités de la vie active, on éprouvera quelque chose du soulagement que les enfants des villes trouvent dans leurs colonies de vacances en haute montagne. A chacun de nous la Providence marque sa place et fixe la voie où il doit se sanctifier : mais à toutes les âmes il est bon de faire sentir de temps en temps ce qu'ont de magnifiquement beau les formes de vie spirituelle catholique différentes de la leur ; et ce réconfortant parfum de la vie contemplative bénédictine le livre de Dom Marmion le leur fera respirer à pleine poitrine. J'ajouterai aussi que certains chapitres surtout, ceux par exemple sur la componction, sur l'obéissance, méritent en outre la considération attentive des gens d'étude pour la plénitude de doctrine qu'ils renferment.

Avec les deux volumes que le P. Adolphe offre à ses jeunes frères, fils comme lui de S. François, c'est une tradition spirituelle nettement différente, mais non moins belle dont nous pouvons goûter la valeur. Il cite très souvent David d'Augsbourg et c'est, me semble-t-il, à ce vieux maître des novices du treizième siècle qu'on pense en le lisant : même manière directe, cordiale, de présenter la doctrine ; même sens pratique et même souci de faire réaliser ce que signifient dans le détail de la vie les grands principes de la perfection ; même désir d'obtenir l'exécution de guider l'âme dans sa marche pas à pas, d'aider toutes les âmes de bonne volonté, non pas seulement quelques aigles, mais toute la masse des âmes appelées et aimées de J.-C., avec leurs faiblesses, leurs lacunes, pour les remplir toutes de l'amour du Maître

et de la joie dans la pauvreté souffrante, cet opulent patrimoine de la famille franciscaine.

L'exposé du P. A. est clair, précis, très bien adapté aux lecteurs qu'il a en vue et pour qui seront fort utiles les notions théologiques qu'il rappelle brièvement et solidement. Je crois que l'on regrettera quelques manques d'ordre dans la distribution des matières : plusieurs pages au début du IIe volume sur la perfection et ses degrés, sur les tentations, sur l'humilité, seraient mieux placées ailleurs, dans le premier volume (1). Pour la très riche bibliographie surtout, la disposition adoptée facilite peu l'usage de l'excellent instrument de travail qui nous est offert là concernant l'étude méthodique de la spiritualité franciscaine (2). N'eut-il pas mieux valu donner d'abord une liste alphabétique des ouvrages cités avec toutes les indications désirables et y faire ensuite les renvois en abrégé pour chaque chapitre : cela eût permis de ne pas tout réserver pour la fin du second volume.

Le P. A. m'excusera de répéter ici (tant d'autres commettent la même erreur) que ce qu'il présente, I, p. 304, n. 159, comme *la méthode de S. Ignace*, savoir la méditation selon l'exercice des trois puissances, telle qu'elle a été développée dans l'opuscule du P. Roothan, *de ratione meditandi*, n'est en réalité qu'*une* des méthodes proposées par S. Ignace pour l'oraison discursive et que ce n'est même pas celle qu'il nous présente comme devant être dans le cours de la vie notre méthode habituelle d'oraison. A la place qu'il lui fait dans les Exercices, on voit nettement que, pour lui, la méthode courante est celle qu'il appelle méthode de *contemplation* (avec l'*application des sens* aussi) et qu'il explique au début de la 2e semaine : méthode plus souple, plus douce, plus facile à adapter aux différences de tempérament des âmes, méthode en somme qui est celle-là même que proposent les *Méditations de la Vie du Christ*, écrites par le franciscain Jean de Caulibus et attribuées à S. Bonaventure. J'ajouterai même que c'est là un des points où l'influence franciscaine sur la spiritualité de S. Ignace paraît le plus manifeste. Mais ceci n'est qu'un point de détail, sans importance dans l'ensemble du livre du P. A. dont les maîtresses pages me semblent être celles où il développe si bien les traits essentiels de l'esprit et de la vie franciscaine. Là encore toutes les âmes, quelle que soit leur vocation, croîtront dans l'intelligence de la vraie vie que nous enseigne Jésus-Christ, au contact de cet esprit que le P. Adolphe nous communique dans toute sa force et sa plénitude.

Rome Joseph de Guibert S. J.

(1) Un excellent index alphabétique obvie en grande partie à cet inconvénient

(2) Je regrette cependant que le P. A n'ait pas fait plus de place à certains témoins de la tradition franciscaine comme Harphius qu'on s'étonne de ne pas voir cité (n. 188 à propos des oraisons jaculatoires

Thomae Hemerken a Kempis canonici regularis ordinis S. Augustini. *Opera omnia* voluminibus septem edidit additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit Michael Iosephus Pohl. Volumen *VII* tractatuum historicorum partem alteram complectens... in-12, VI-621 p. (6 reproductions photographiques), Friburgi Brisigavorum, Herder, 1922.

C'est avec reconnaissance que l'on voit s'achever la première édition scientifique (Schulze dit avec raison « la seule édition à utiliser aujourd'hui » Herzog-Hauck Realencyc.[3], t. 19, p. 720) des œuvres complètes de Thomas a Kempis. Nul n'aura autant fait pour la gloire du chanoine de l'Agnetenberg que M. Pohl, qui, malgré ses 87 ans passés, donne aux jeunes un bel exemple de travail et de science en menant à bonne fin sa rude tâche.

M. P. a rappelé lui-même (t. 2, p. 484-485) comment sa nomination (1888) à la direction du *Gymnasium Thomaeum* de Kempen, la ville natale de Thomas, l'avait amené à s'occuper de l'auteur de l'Imitation qu'une mère très pieuse lui avait appris à aimer. La pensée d'une édition ne vint que plus tard (préface du t. 2, p. vii). Une dissertation publiée en 1894 dans le programme du Gymnase de Kempen : *Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher de Imitatione Christi*, fit sensation et plaça d'emblée son auteur parmi les meilleurs Kempistes de l'époque. Un nouveau travail, inséré dans le programme de l'année suivante (1895) : *Uber ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen* restitue à Thomas les *Orationes et Meditationes de Vita Christi*, qu'avaient ignoré des spécialistes comme Hirsche et Mooren, et prépare déjà l'édition.

L'entreprise était une belle audace : M. P. avait plus de 60 ans. C'est par les *Orationes et Meditationes* que commença la publication (1902). Il y réfutait victorieusement les quelques contradicteurs qui persistaient à refuser à Thomas la paternité de l'ouvrage. Ce volume (c'est le tome 5e) montra tout ce qu'on pouvait attendre du nouvel éditeur et quelles difficultés il était capable de surmonter.

Le succès était désormais assuré. Il est facile de s'imaginer le temps et les peines que le travail a coûtés lorsqu'on sait le nombre de manuscrits qu'il a fallu examiner ou collationner. Sans doute le principe de l'édition, pour une bonne partie de l'œuvre, a été de s'attacher aux leçons mêmes des autographes de Thomas a Kempis. Ainsi le tome 2e (1904), qui renferme l'Imitation et neuf autres petits traités, n'est guère qu'une reproduction du célèbre manuscrit de 1441 (Bruxellensis 5855-5861) : le tome 3e (1904) suit pour une part l'autographe de 1456 (Bruxellensis 4585-4587) et le tome 6e (1905), presque uniquement le

manuscrit de 1450 de la bibliothèque de l'Université de Louvain (aujourd'hui brûlé). C'est la raison pour laquelle ces trois volumes se succédèrent à si bref intervalle.

Il fallut plus de temps pour les autres œuvres. Le tome 1er parut en 1910 et le tome 4e en 1918 : le retard de ce 4e volume était dû surtout à la difficulté d'établir le texte des *Cantica*, ou plutôt de déterminer ceux qui sont sûrement de Thomas. Tandis que le reste de l'édition peut être regardé comme définitif, les Cantica fourniront encore du travail aux hymnographes. Les principes adoptés par M. P. pour discerner les cantiques appartenant à Thomas a Kempis supposent une part de conjecture qu'il a reconnue lui-même (tome 4e, p. 579). Mais si tous les cantiques qu'il publie ne sont pas de Thomas, il a eu du moins le mérite de doubler le nombre des cantiques authentiqués (on en connaissait 39 avant lui) et on ne saurait lui reprocher de n'avoir point dit le dernier mot sur une littérature aussi mouvante (Cf. Cl. Blume *Thomas von Kempen als Dichter*, dans les *Stimmen der Zeit*, 1920, t. 98, p. 403 sv.).

Puisque voici le septième volume, il ne reste plus à M. P. qu'à publier *une introduction générale* sur la vie et les écrits de Thomas a Kempis. Il a depuis longtemps annoncé (t. 2, p. 466) que la question de l'auteur de l'Imitation y serait traitée. On sait déjà en quel sens, car il a, à de multiples reprises, affirmé sa pensée : dans le programme de 1894 mentionné plus haut, dans son édition de l'Imitation (tome 2e) dans l'article *Thomas von Kempen* du *Kirchenlexicon* (1899) et dans plusieurs articles parmi lesquels il faut mentionner : *Die Handschriften und die Autorschaft der Imitatio Christi* (dans la Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, 1902, t. XXI, p. 316-336), *Die Glaubwürdigkeit des Johannes Busch in der Imitatio* (*Frage* Hist. Jahrbuch, 1906, t. XXVII, p. 322-333) et aussi *Thomas von Kempen ist der Verfasser der Nachfolge Christi* (dans la Festschrift en l'honneur du baron de Hertling, 1913). Dans les *epilegomena* du tome 1er (p. 377-379), il a signalé que le copiste du manuscrit 835 de Cambrai, attribue, par deux fois, l'Imitation à Thomas a Kempis, 3 ans avant 1441.

La disposition est la même dans tous les volumes : un texte sans note (je n'en ai vu qu'une seule dans le 7e volume, p. 395, pour ajouter en 2 lignes à la chronique du Mont-Ste-Agnès une précision que fournit Jean Busch). Un apparat critique très abondant (descriptions de manuscrits et d'éditions — variantes — conjectures — discussions) est rejeté à la fin, pour ne pas distraire le lecteur qui ne cherche que l'édification.

Il n'y a pas à s'étendre beaucoup sur le mérite incontestable de cette édition. C'est un modèle d'exactitude et de travail patient. Et l'on souhaite à toutes les grandes œuvres de la spiritualité chrétienne

de trouver des éditeurs comparables à M. Pohl. Elle ne renferme comme inédit qu'un certain nombre de cantiques. Mais quelques œuvres étaient rares comme les *Orationes et Meditationes* et aussi le petit traité *Van goeden woerden to horen ende die to spreken*, le seul en langue vulgaire qui nous ait été conservé et qui n'a été publié qu'au XIXe siècle par Mgr Malou, Vregt et Hirsche. Puis toutes les éditions antérieures, même la meilleure, celle du P. Henri de Sommal S. I. (Sommalius), avaient le défaut de vouloir restaurer le latin de Thomas a Kempis d'après l'orthodoxie grammaticale de leur temps. Il faut savoir gré à M. P. de nous avoir rendu, autant qu'il est possible, le texte même et la langue du bon chanoine. J'aurais désiré qu'il eût aussi gardé l'orthographe de Thomas a Kempis, même avec ses quelques inconséquences qui n'auraient pas beaucoup gêné la masse des lecteurs et dont la notation aurait rendu service à plusieurs. L'orthographe scientifique d'aujourd'hui garde quelque arbitraire et n'est qu'un rajeunissement ou un archaïsme factice. Pourquoi donner au latin de Thomas, qui est une langue vivante, de saveur bien personnelle, le vêtement hiératique d'une langue morte ? Mais je ne veux pas attacher trop d'importance à une remarque sur laquelle on peut différer d'avis. Au reste les indications abondantes données dans l'apparat critique, les précieuses photographies de manuscrits et d'autographes qui se trouvent à la fin de chaque volume permettent de se rendre facilement et suffisamment compte des principales caractéristiques de l'orthographe originale.

Les traités se suivent à peu près dans l'ordre des catalogues anciens (tome 2e, p. X), qui ne doit pas différer beaucoup de l'ordre chronologique ; les œuvres ascétiques occupent les cinq premiers volumes et la moitié du sixième. M. P. a placé dans le 6e volume la *Vita Lidewigis virginis* qui n'est pas antérieure à 1448 (tome 6e, p. 453), sans doute pour réserver au présent volume tout ce qui concerne Windesheim et la Vie commune. Ce 7e volume est purement historique et renferme deux ouvrages : le *Dialogus noviciorum* qui n'a pas dû être composé avant 1440 et la *Chronica montis Sanctae Agnetis* restée sur le métier jusqu'à la mort de Thomas et qui renferme même quelques pages de son continuateur (1). Contre Mgr Puyol, M. P. prouve sans difficulté (p. 543) que les vies de Gérard Groote, de Florent Radewijns et de leurs disciples faisaient partie du *Dialogus noviciorum*.

(1) Faut-il signaler ici de très peu nombreuses fautes d'impression : *as haec* pour *ad haec*, p. 300, l. 28 ; *Ummen* pour *Vmmen*, p. 358, l. 2. ; *Pric* pour *Dric*, p. 389, l. 28. — M. P. qui, pour la *Chronica montis S. Agnetis*, a dû se baser sur l'édition de Rosweyde (en l'absence d'un manuscrit complet), a gardé aux noms propres leur orthographe inconstante : à quelques pages de distance le même mot est orthographié de façon différente.

Les deux œuvres sont précieuses pour l'histoire des Frères de la vie commune et des chanoines windesémiens, surtout le *Dialogue* qui vient sur le même rang que le *Chronicon* de Jean Busch et les écrits de Rodolphe Dier de Muden. Les trois auteurs se complètent l'un par l'autre. Aussi je m'étonne un peu que M. P., qui cite très souvent Busch ne se soit pas au moins une fois référé à Dier de Muden [édité dans les *Analecta* de Gérard Dumbar, Daventriae 1719, tome 1er] pour le texte de la lettre de Lubbert à Florent. Il semble bien que, d'après Dier de Muden (p. 43), il faille restituer (Pohl. p. 248 l. 2) le mot *iacebam* pour achever une phrase restée incomplète. La lettre a une douzaine de lignes en plus chez Dier de Muden, et cette variante importante méritait d'être signalée. Busch est le seul à nous donner une vue d'ensemble sur le développement de Windesheim, mais pour l'histoire des vingt premières années des Frères, il le cède aux deux autres. Si Dier de Muden a plus de relief, s'il est plus précis et plus ferme, s'il marque mieux, par exemple, la difficulté qu'a eue Gérard Groote d'abandonner ses livres de magie et de se convertir, Thomas a Kempis, qui cherche moins à raconter qu'à édifier, conserve sa valeur de témoin. Il ne dit pas tout, mais on peut du moins se fier à ce qu'il rapporte. Son but n'a point été de faire une histoire, mais seulement une galerie de portraits, de rassembler une gerbe de souvenirs sur les premiers qui ont fait fleurir la dévotion moderne.

Thomas n'a point connu personnellement Gérard Groote (p. 32), mais il a interrogé ses disciples et surtout Amilius de Buren (p. 384) et il veut faire œuvre véridique. Il est entré beaucoup plus profondément dans l'âme de Florent (p. 117) et il a marqué de ce trait charmant le respect qu'inspirait à sa turbulence d'écolier la présence du maître : « Quotiens ergo dominum meum Florentium in choro stantem vidi, licet ipse non circumspiceret : praesentiam tamen eius ob reverentiam status sui metuens, cavebam aliquid fabulari » (p. 142). Mais il reste encore un peu gêné par le cadre artificiel dans lequel il se renferme. Les meilleures de ces pages sont celles où le narrateur ne laisse parler que ses souvenirs. Pour peindre comme il l'a fait Gérard de Zutphen ou le cuisinier Jean Kessel, il fallait que l'auteur aimât d'amitié ses modèles.

Le *Dialogus* est d'un grand intérêt pour l'histoire de la spiritualité. Outre que Thomas a Kempis s'y montre lui-même au naturel, il nous donne sur le mouvement de la « devotio moderna » des détails qui ne se retrouvent pas ailleurs. Les notes rassemblées après quelques unes des biographies : *Conclusa* et *proposita* de Gérard Groote, *notabilia verba* de Florent Radewijns, *collecta quaedam ex devotis exercitiis* de Lubbert ten Busche, *devotum exercitium* de Jean Kessel sont des documents intéressants de vie spirituelle. Mgr Malou, le P. Becker, Vregt et d'autres ont montré qu'il fallait ranger ces petits écrits, sou-

vent reproduits et développés dans les *rapiaria* des frères, parmi les sources de l'Imitation. La doctrine du petit livre est, en effet, une doctrine de famille et pour les traits essentiels, ne diffère pas de celle admise par tous les auteurs de la dévotion moderne. Pour donner un exemple, la liberté de l'esprit ne tient peut-être une si grande place dans l'Imitation comme dans le *Soliloquium* de Gerlach que parce qu'elle était regardée par Gérard Groote comme le bien le plus important de la vie spirituelle : « Principale bonum in vita spirituali » (p. 88).

Souhaitons, qu'en nous donnant bientôt ses conclusions sur l'œuvre de Thomas a Kempis, M. P. y ajoute les tables alphabétiques des noms propres et de matières, nécessaires pour utiliser pleinement les renseignements qu'il a si laborieusement et si judicieusement rassemblés dans ces sept volumes.

Enghien (Belgique). Marcel Viller S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint Siège

Le Souverain Pontife Pie XI vient d'adresser une Lettre apostolique au T. R. P. Ledóchowski, général de la Compagnie de Jésus, à l'occasion du troisième centenaire de la canonisation de S. Ignace et de S. François Xavier. Nous en détachons les passages qui concernent la valeur de la méthode et de l'œuvre d'Ignace et des *Exercices Spirituels*. Pie XI y affirme à nouveau sa prédilection pour ce merveilleux instrument de sanctification et précise les fruits qu'il en attend pour ramener au service de Dieu, comme au seizième siècle, les chrétiens défaillants.

« ... Il nous a paru bon, cher fils, non-seulement pour le bien de votre Société mais pour le bien commun, de vous envoyer cette lettre d'éloges sur votre fondateur et le plus grand de ses fils ; il est de très grande importance que par les institutions de l'un le nom chrétien devienne de plus en plus florissant et que sous les auspices de l'autre reprenne toute sa vigueur sa propagation. C'est le trait commun de tous ceux auxquels l'Eglise reconnaît le mérite de la sainteté d'exceller en tous genres de vertus, mais comme l'*étoile diffère de l'étoile en éclat* (1 Cor. 15[4]), les saints, grâce à leur prééminence en quelque vertu particulière, se distinguent entre eux par une admirable diversité. A contempler la vie d'Ignace, on est d'abord saisi d'admiration pour sa magnanimité à poursuivre très avidement la plus grande gloire de Dieu. Ne se contentant point d'exercer lui-même les différentes fonctions du saint ministère et d'embrasser toutes les occupations de la bienfaisance chrétienne, en vue du salut des âmes, il s'associa des compagnons décidés et actifs, troupe très préparée pour étendre le règne de Dieu chez les chrétiens et les barbares. Mais si l'on examine les choses plus à fond, l'on découvrira facilement qu'il y eut chez Ignace un insigne esprit d'obéissance : ce fut comme la tâche propre à lui assignée par Dieu d'amener les hommes à professer avec plus d'ardeur cette vertu.

On connaît l'époque où vécut Ignace et tout autant les maux dont pendant cette période l'Eglise fut affligée... Aussi était-ce le cri de

tous les gens de bien et leur supplication au divin fondateur de l'Eglise qu'il se souvînt de ses promesses et, en des circonstances si pressantes, vînt au secours de son Epouse.

« Il vint, en effet, à son aide quand il jugea l'heure propice, d'une façon tout-à-fait merveilleuse par la célébration du Concile de Trente. En outre, pour la consolation de l'Eglise, il suscita ces magnifiques modèles de toutes les vertus, un Charles Borromée, un Gaétan de Thiène, un Antoine Zaccaria, un Philippe Néri, une Thérèse et d'autres qui devaient par leur propre vie, attester la pérennité de la sainteté dans l'Eglise catholique et réprimer par leurs paroles, leurs écrits et leurs exemples, l'impiété et la corruption des mœurs si répandues. Leur œuvre à tous fut considérable et très utile, mais il fallait aller jusqu'à l'origine cachée de ces maux et l'enrayer dans ses profondes racines : ce fut la tâche à laquelle avant tout, la divine Providence semble avoir destiné Ignace.

« Son tempérament semblait admirablement fait aussi bien pour le commandement que pour l'obéissance. Dès l'enfance, il le fortifia par la discipline militaire. Avec cette trempe d'âme, fruit de la nature et de l'éducation, dès qu'éclairé par la lumière d'en-haut, il comprit qu'il était appelé à promouvoir la gloire de Dieu par le salut des âmes, merveilleux fut l'impétueux élan avec lequel il gagna le camp du Roi des cieux. Voulant préluder, selon l'usage, à l'entrée dans cette nouvelle milice, il veilla toute la nuit sous les armes, devant l'autel de la Vierge. Peu après, dans la retraite de Manrèse, il apprit de la Mère de Dieu elle même, comment il devait combattre les combats du Seigneur. Ce fut comme de ses mains qu'il reçut ce code si parfait — c'est le nom qu'en toute vérité nous pouvons lui donner — dont tout bon soldat de Jésus-Christ doit se servir. Nous voulons parler des *Exercices spirituels* qui, selon la tradition, furent donnés du ciel à Ignace. Non qu'il ne faille estimer les autres exercices de ce genre, en usage ailleurs, mais en ceux qui sont organisés selon la méthode ignatienne tout est disposé avec tant de sagesse, tout est en si étroite coordination que, si l'on n'oppose point de résistance à la grâce divine, ils renouvellent l'homme jusque dans son fond et le rendent pleinement soumis à la divine autorité. S'étant ainsi préparé lui-même à l'action, Ignace de la même manière prit soin de former ses compagnons, désireux que, par leur obéissance à Dieu et au Vicaire de Dieu, le Souverain Pontife, ils servissent d'exemple et fissent resplendir cette vertu comme la note caractéristique de leur société. Il décida que les siens prendraient l'habitude d'user surtout de ces Exercices pour alimenter la ferveur de l'esprit et les munit pour tous les temps de cet instrument qui leur servirait à ramener à l'Eglise les volontés hostiles des hommes et à les replacer complètement sous le pouvoir du Christ.

« L'histoire l'atteste, en effet, et les ennemis de l'Eglise eux-mêmes

en tombent d'accord, l'univers catholique, défendu fort opportunément par le secours d'Ignace, se reprit vite à respirer. Il n'est point aisé de rappeler les nombreuses et grandes œuvres de toute sorte que la Compagnie de Jésus, sous l'inspiration et la direction de S. Ignace, accomplit pour la gloire de Dieu. On voit ces infatigables compagnons, rabattre victorieusement la résistance des hérétiques, travailler partout à la correction des mœurs corrompues, conduire un nombre considérable d'âmes jusqu'au sommet de la perfection chrétienne. Ils s'appliquent nombreux à former la jeunesse à la piété, à lui donner l'instruction, avec l'espoir de préparer des générations vraiment chrétiennes. En même temps la conversion des infidèles est l'objet de leurs travaux insignes, par qui le règne de Jésus-Christ gagne de nouveaux accroissements. »

Le Souverain Pontife montre le mal accru depuis le seizième siècle et produisant encore les plus funestes effets et la necessité plus pressante que jamais de ramener les hommes à leur devoir de sujétion à l'égard de Dieu :

« A ce retour des hommes vers l'obéissance, les Exercices spirituels aident merveilleusement car, surtout s'ils sont faits selon la méthode ignatienne, ils invitent d'une façon très assurée à la parfaite soumission à la loi divine, appuyée sur les éternels principes de la nature et de la foi. C'est pourquoi souhaitant que leur usage s'étende plus largement tous les jours, nous-même, suivant l'exemple d'un grand nombre de nos prédécesseurs, non-seulement par notre Constitution apostolique *Summorum Pontificum*, nous les avons de nouveau recommandés aux fidèles, mais encore nous avons déclaré S. Ignace de Loyola, patron céleste de tous les Exercices spirituels. Bien qu'en effet, nous l'avons déjà dit, il ne manque pas d'autres méthodes de faire les Exercices, il est certain cependant que celle d'Ignace y excelle et que, surtout à cause de l'espoir plus assuré qu'elle donne d'avantages solides et durables, elle est l'objet d'une plus large approbation du Siège apostolique. Cet instrument de sainteté, si la plupart des fidèles l'emploient avec diligence, nous donne la confiance que bientôt, la passion d'une liberté intempérante refrénée et la notion comme l'accomplissement du devoir rétablis, la société humaine pourra enfin jouir du bienfait de la paix. »

Passant à l'œuvre de S. François-Xavier, Pie XI montre comment ce grand missionnaire fut lui-même un fruit des Exercices :

« ... Ces brèves indications sur François Xavier, ont avec la méthode ignatienne que nous venons de louer, le rapport le plus étroit. Xavier était tout adonné aux vanités de la gloire humaine quand Ignace le rencontra. Par sa discipline il le transforma au point d'en faire très vite pour l'Extrême Orient un vaillant héraut de l'Evan-

gile et par suite un apôtre. Cette merveilleuse transformation doit très justement être attribuée à la vertu des Exercices. Si plus d'une fois il a parcouru d'immenses étendues sur terre et sur mer, si le premier il a porté le nom du Christ au Japon, qu'on appellerait avec raison l'île des martyrs, s'il a affronté de grands périls et accompli d'incroyables travaux, s'il a plongé dans l'eau sacrée du baptême des multitudes innombrables, si en outre il a accompli des prodiges infinis en tout genre, c'est au père de son âme, comme il l'appelait, à Ignace, qu'après Dieu François, dans ses lettres, s'en reconnaissait redevable, Ignace qui, dans la retraite spirituelle des Exercices, l'avait imbu à fond de la connaissance et de l'amour du Christ. Il nous faut exalter ici la bonté et la sagesse de la divine Providence. Au moment où l'Eglise était violemment angoissée à l'intérieur et à l'extérieur et subissait d'énormes pertes parmi les peuples, elle lui a donné par le seul moyen des Exercices, un double soutien de très grande opportunité : celui qui restaurerait la discipline domestique et celui qui amenant à la foi du Christ les nations étrangères, réparerait les pertes même de l'Eglise.

« ... En conséquence, cher fils, qui appartenez à la Compagnie de Jésus, nous vous exhortons tous, en rappelant le souvenir solennel de votre Fondateur et de votre frère aîné, à continuer, par de nouveaux services rendus à l'Eglise, de développer sans cesse, à leur exemple, votre Institut, à plusieurs reprises excellemment loué par le Saint-Siège. Nous désirons que vous retiriez surtout un double fruit de cette solennité. D'abord de vous efforcer de tirer profit chaque jour davantage des *Exercices spirituels* pour votre utilité propre et celle d'autrui. Nous savons que sur ce sujet, vous avez commencé très heureusement, au profit des ouvriers, à travailler avec une application particulière. Il est souhaitable que vous travailliez avec le même succès pour les autres classes de la société. L'autre point concerne la diffusion des missions catholiques... »

Statistiques sacerdotales.

« On raille parfois la statistique; on a grand tort, car, par elle et par elle seule, nous arrivons à connaître non parfaitement, mais du moins à serrer de près certaines réalités ». Cette réflexion commence la très intéressante *Etude statistique sur le clergé paroissial français* publiée par les Dossiers de l'Action Populaire (10 mai-25 juin 1922). Elle ne sera pas hors de propos ici, car si les réalités profondes de la vie spirituelle échappent à toute statistique, il est possible en revanche de « serrer de plus près » par ce moyen la valeur actuelle dans l'Eglise de certains facteurs importants du développement de cette vie, — la *densité* par exemple du sacerdoce dans la masse catholique ; — non que cette densité soit tout, ni même qu'elle égale en importance

la *qualité* de l'élément sacerdotal ; — mais elle reste une donnée dont l'abaissement considérable ne peut qu'entraîner de très graves conséquences pour la vie spirituelle des âmes, en particulier de celles qui tendent à une certaine perfection.

L'étude de l'*Action populaire*, établie pour l'année 1920, d'après les données fort sûres des *Ordo* diocésains, porte exclusivement sur le clergé consacré au ministère paroissial. Il y avait en 1920 en France pour 39.209.766 habitants (recensement de 1921), 36.258 paroisses desservies par 36.952 prêtres (30.211 curés et 6.741 vicaires), soit un prêtre de paroisse pour 1061 habitants, toute distinction de religion mise à part. En 1903 il y avait 33.222 curés et 10.745 vicaires, soit 43.967 prêtres de paroisse pour une population d'environ 40.776.000 habitants (recensement de 1901 pour la France et de 1905 pour l'Alsace-Lorraine comprise dans ces chiffres), soit un prêtre de paroisse pour 927 habitants.

— Une statistique générale un peu analogue est donnée pour les Etats-Unis par M. G. Barnard dans l'Ecclesiastical Review de janvier 1922 (*Is a shortage of Clergy imminent?*, t. 66, p. 12-24) : mais d'une part elle porte sur l'ensemble du clergé séculier et régulier, sans distinction d'emploi paroissial ou autre ; d'autre part, elle est établie par rapport aux chiffres de la population *catholique*. Elle donne en 1921 pour 17.885.646 catholiques, 15.814 séculiers et 5.829 réguliers, soit un total de 21.643 prêtres, un pour 826 catholiques. En 1908 la proportion était de 1/886 et elle est allée depuis en s'améliorant régulièrement ; en 1913 elle était de 1/844 et pour cette même année le rapport entre la population *nominalement* catholique et l'*ensemble* du clergé séculier et régulier devait être en France voisin de 1/650.

— Il serait intéressant de situer ces chiffres dans une vue générale portant sur toute l'Eglise catholique. Mais, chose curieuse et regrettable à constater, il n'existe, que je sache, aucun recensement d'ensemble du sacerdoce catholique, on ne peut donc essayer que des chiffres très approchés : le clergé régulier est, dans certains pays, très difficile à évaluer, et les religieux chargés de paroisses figurant ordinairement sur les listes des clergés diocésains, on ne peut procéder par voie de simple addition. La statistique générale la plus complète, à ma connaissance, en même temps que la plus sérieuse, paraît être celle donnée dans l'*Atlas hierarchicus* du P. Streit, S.V.D. (Paderborn, 1913). Les données sont donc relativement anciennes et ont été sensiblement modifiées, surtout dans les pays dont le clergé et son recrutement ont été éprouvés par la guerre. La France y figure pour 56.500 prêtres séculiers, sans distinction d'emploi : je pense que d'après les chiffres donnés par l'*Action populaire*, le nombre correspondant pour 1920 ne devait sûrement pas atteindre 50.000 (1).

(1) Ce qui donnerait environ 1/800 à 850 et en ajoutant les prêtres

On peut néanmoins tirer des données du P. Streit quelques constatations d'ensemble qui ont gardé une exactitude au moins approchée et permettent d'orienter un peu les idées. Laissant de côté les pays de mission pour lesquels on vient de publier des statistiques fort complètes dont nous parlerons tout à l'heure — et les églises Orientales unies pour lesquelles les données sont insuffisantes, on peut s'arrêter aux diocèses catholiques latins des pays à civilisation chrétienne [Europe, Amérique, Australie et quelques diocèses d'Afrique comme ceux d'Algérie...] qui ont pour leur clergé un recrutement analogue.

L'ensemble de ces pays figure dans les statistiques du P. Streit pour environ 276 millions de catholiques confiés aux soins d'un clergé comprenant en gros 252.000 prêtres séculiers et de 40 à 50.000 prêtres religieux, soit à peu près 300.000 et un prêtre, sans distinction de catégorie ou d'emploi, pour 950 habitants catholiques, au moins nominalement.

Si des chiffres généraux nous passons aux divers pays, nous constatons qu'ils se classent en trois groupes, toujours d'après les données de 1913, et pour ce qui est du rapport entre le nombre total des prêtres de toute catégorie et celui des fidèles ou présumés tels. Sur ce dernier point il faut toujours se rappeler la différence entre les pays de religion mélangée et ceux dans lesquels l'ensemble de la population est censé catholique ; dans ces derniers (France, Italie, Espagne, Amérique latine), le chiffre officiel des catholiques comprend en réalité un nombre variable, mais toujours assez considérable d'indifférents étrangers à toute pratique et même à toute croyance catholique. Sous bénéfice de ces remarques on peut distinguer :

1) Les pays où le rapport entre prêtres et fidèles est, pour cette année 1913, nettement supérieur à la moyenne générale. C'est d'abord l'ensemble de l'Europe avec 1/750 environ, et d'une façon plus précise : Italie, Espagne, Suisse, Angleterre et Ecosse, Hollande, avec une proportion voisine de 1/500, puis France, Canada, Belgique, Etats-Unis, Irlande, Australie, toutes régions au-dessus de 1/900.

2) Les pays qui restent voisins de la moyenne : Allemagne, Portugal, Autriche-Hongrie (Hongrie seule 1/1300 seulement).

3) Enfin les pays de grande disette sacerdotale constitués par l'*Amérique latine* (Mexique, Amérique centrale et Amérique du sud), pour l'ensemble de laquelle la proportion s'abaisse à 1/4.400 (15.500 prêtres pour 69 millions de catholiques au moins nominaux); l'extrême degré de la misère semble atteint par le Brésil avec 1/6.200 et l'Amérique centrale avec 1/8.400. Dans ce troisième groupe les statistiques de 1913 plaçaient aussi les catholiques de Russie avec 1/2.500

réguliers, une proportion encore sensiblement supérieure à celle donnée par M. B pour les Etats-Unis.

environ ; mais la reconstitution de la Pologne, la rentrée de beaucoup de prêtres réguliers, donnent actuellement pour l'ensemble de ce dernier pays un chiffre très supérieur.

— En face de ces chiffres, il est tristement intéressant de mettre ceux que l'Eglise peut actuellement consacrer aux œuvres de conquête, ce qu'on pourrait appeler ses *effectifs d'assaut* en face de la masse païenne et musulmane qui, en Asie et Afrique, constitue un groupe compact que les statistiques s'accordent à estimer voisin d'un milliard d'âmes.

La chose est facile grâce à l'excellent *Handbuch der Katholischen Missionen* du P. B. Arens (Freiburg B., 1920), donnant des statistiques très claires pour 1918 et à la toute récente publication faite par les soins et avec les documents de la S. C. de la Propagande, *Missiones catholicae, cura S. C. de Propaganda Fide descriptae anno 1922* (Firenze, Barbera, 1922, 8° XLVI-544 p., 10 lire). Le P. Arens (1) donne en 1918 pour les missions auprès des groupes païens disséminés en dehors de la masse Africano-Asiatique 1862 prêtres et 1.594 652 catholiques (soit 1/856) en face d'effectifs païens fort difficiles à évaluer en raison de leur dispersion. Pour la grande masse d'environ un milliard qui occupe l'est et le sud de l'ancien continent, il donne le total de 8.161.846 catholiques et 1.082.581 catéchumènes environ, confiés à 9.234 prêtres européens et indigènes, soit une proportion de 1/1000 seulement, c'est-à-dire notablement *moins* de ce qu'est en Europe la proportion moyenne des prêtres avec la population catholique ou censée telle. Et alors, si on se rappelle la dispersion beaucoup plus grande des familles catholiques dans les pays de mission, si l'on ajoute que dans ces pays le nombre de ceux qui sont catholiques uniquement par leur baptême et sans aucune pratique personnelle, est très petit, on devra conclure qu'en réalité, les effectifs de conquête, disponibles pour le travail de pénétration dans la masse païenne, se trouvent réduits à peu près à rien (2).

(1) J'additionne les chiffres donnés par le P. Arens dans ses excellents tableaux récapitulatifs. Ils manquent dans les *Missiones Catholicae* : celles ci ont en revanche l'avantage de donner directement, d'après les documents fonrnis par les Missions elles-mêmes une foule de détails qui en font une mine de renseignements de premier ordre. Dans l'ensemble on note en 1921 un progrès général du nombre des chrétiens et de celui des prêtres : la proportion n'est pas sensiblement changée Je laisse de côté les Philippines où 7 millions de catholiques n'ont que 1281 prêtres, situation assez semblable à celle de l'Amérique latine.

(2) Ajoutons que du même fait résultent de graves difficultés qui entravent en pays de mission le développement des formes ordinaires de la vie parfaite dans telle mission on a dû récemment renvoyer *sine die*

Des efforts et des sacrifices considérables sont faits de tous côtés pour intensifier le développement du clergé indigène; dans la mission du Maduré, un district de 60.000 catholiques vient d'être détaché, qui est exclusivement confié à ce clergé et qui constitue la première étape vers la création d'un diocèse indigène. Mais sous peine de risquer les pires aventures, comme celles qui, au neuvième siècle, marquèrent l'avènement définitif et général du clergé indigène, remplaçant le vieux clergé romain dans les nations barbares, francs, lombards, germains, etc., sous peine de risquer la vitalité ou même l'existence des chrétientés si péniblement constituées, il faut se résigner à une création lente du clergé indigène dans les missions (1).

Il reste donc que, pour longtemps encore, c'est aux vieilles nations catholiques qu'incombera la responsabilité ou au moins la direction de cette œuvre de conquête, que les développements, non-seulement matériels et intellectuels, mais même proprement spirituels, des grands peuples d'Asie, mettent au premier rang des préoccupations actuelles de l'Eglise. Etant donné qu'une civilisation s'assimile plus vite qu'elle ne se crée, au moins dans ses éléments plus extérieurs, il faut prévoir le moment relativement prochain, où cette masse énorme rejoindra pratiquement nos nations chrétiennes et viendra influer sur les grands courants de la vie spirituelle dans le monde. Avec quels éléments ? dans quel sens ? Comment se balancera entre elle et nous le jeu des actions et des réactions ? L'efflorescence des sectes gnostiques au deuxième siècle, le développement près de nous des sectes théosophiques, suffisent déjà à nous donner l'idée de graves dangers possibles de ce côté, même sur le terrain de la vie spirituelle au sens propre du mot.

Sans doute, de par son caractère surnaturel, de par les promesses divines sur lesquelles s'appuie l'Eglise dans le sein de laquelle elle se développe, notre vie intérieure possède des éléments de force, de résistance et d'expansion sans commune mesure avec ces facteurs purement humains. Mais, précisément en raison du lien qui, par la volonté de Dieu, unit normalement la plupart de ces forces surnaturelles avec l'action du sacerdoce catholique, il s'en suit que cette question des missions, du clergé des missions, et d'une façon générale du recrutement et de la répartition du sacerdoce catholique, doit occuper

la fondation d'un Carmel qui eut été un foyer de vie contemplative, pour lequel on aurait trouvé des vocations indigènes très bonnes, mais auquel le Vicaire apostolique a dû se déclarer impuissant à assurer les services d'aumônerie les plus essentiels.

(1) Voir dans le *Messager du Cœur de Jésus* de décembre 1922 (p. 641-651) une bonne vue d'ensemble du P. A. Brou sur la question du clergé indigène et son état actuel.

une place de premier plan dans toute vie intérieure qui ne veut pas s'isoler, mais rester intimement liée à la vie même de l'Eglise, corps mystique du Christ.

Peut-être ces quelques statistiques et ces quelques réflexions aideront-elles le lecteur à mieux *réaliser* ce que doit être cette place.

J. de G.

Textes.

Les *Apophtegmata Patrum* forment une des sources les plus importantes de l'ascétisme ancien. Aussi sont-ils représentés par de nombreux manuscrits grecs, latins, syriaques, arméniens. Ces sentences sont distribuées tantôt d'après l'ordre alphabétique des Pères auxquels elles sont attribuées (ainsi le texte grec édité par Cotelier. Migne P. G. 65), tantôt selon les matières (ainsi l'édition latine donnée par Rosweyde, livres V et VI de ses *Vitæ Patrum*, Migne, P. L. 73), mais en conservant ou non l'ordre alphabétique des auteurs à l'intérieur de chaque chapitre. Deux études récentes ont apporté plus de lumière sur la question assez embrouillée de leur composition. L'une a paru dans le *Festgabe* dédié à M. Harnack pour le soixante-dixième anniversaire de sa naissance (Tubingue 1921). Elle est due à M. Bousset, décédé pendant l'impression : *La tradition textuelle des Apophtegmata Patrum* (p. 102-116). Le savant allemand y condense les résultats de recherches patientes et approfondies sur les divers recueils grecs, latins, syriaques, arméniens et tâche d'établir leurs rapports mutuels ainsi que la nature de la source primitive à laquelle ils se rattachent. Celle-ci remonte à la seconde partie du cinquième siècle et avait pour but primitivement de recueillir l'héritage spirituel des anachorètes de Scété. Elle s'est enrichie ultérieurement d'apports étrangers qu'il est assez facile de distinguer. En terminant, M. Bousset indique sommairement les travaux critiques nécessaires à exécuter, si l'on veut résoudre définitivement la question. La seconde étude a été publiée récemment par dom Wilmart : *Le recueil latin des apophtegmes* (dans la *Revue Bénédictine*, 1er juillet 1922, XXXIV, p. 185-198). Après avoir reconstitué l'état primitif de la version latine, publiée par Rosweyde, il édite (196-198) une série de 36 sentences qui fermait le recueil et que l'on avait négligé de publier. Elles forment un groupe à part aussi bien par leur mode d'introduction (*inquisitus senex, ait senex*) que par leur forme plus brève et plus dense que celle des autres apophtegmes.

Dans le même numéro de la *Revue Bénédictine*, dom Wilmart publie trois *Lettres de l'époque carolingienne* (p. 234-242) qui ont rapport à la littérature ascétique. La première adressée à un abbé Alagus est la préface-dédicace d'un recueil systématique de morale, composé surtout d'extraits du Pastoral de S. Grégoire et des *Sentences*

d'Isidore. Le nom de l'auteur a été gratté et le recueil lui-même est amputé des trois premiers chapitres (Reims, n. 443, Bibl. municipale). La seconde (p. 237-238) est la préface du deuxième livre du *De varietate librorum*, publié sous le nom d'Haymon d'Halberstadt (Migne. PL, 118) qui est, d'après dom Wilmart, d'un Emmo ou d'un Hemmo inconnu. Son correspondant est Guillaume de Gellone (804-812). L'édition princeps, de 1531, reproduite par Migne, avait omis cette préface, absente de certains manuscrits. Plus longue et plus intéressante est la troisième pièce (p. 240-242), règlement de vie, écrit pour une « reine régnante », sur sa demande, par un moine. Dom Wilmart pense qu'il est très vraisemblable d'y voir une œuvre de Rhaban Maur adressée à Judith, seconde femme de Louis le Débonnaire (Chartres, 124, fonds Notre-Dame). La partie conservée traite surtout des prières quotidiennes et de la tenue à l'église.

F. C.

Mystique.

— Nous signalions ici, il y a quelques mois (III, p. 214), la 2e édition parue en 1918 de l'*Einführung in die Christliche Mystik* de Monseigneur Zahn : la 1re édition était de 1908. Aujourd'hui, au bout de quatre ans seulement, c'est une nouvelle édition qui paraît avec un tirage triplé (3e-5e éditions, Paderborn, Schöningh, 1922, 8°, XII-664 p.), le fait est caractéristique de l'intérêt porté aux études de mystique. Les compléments et remaniements apportés à cette nouvelle édition par l'infatigable auteur sont beaucoup plus considérables que ne le laisserait soupçonner le simple accroissement de 22 pages de texte. Les additions les plus importantes ont été faites au § 23 (p. 239-258) à propos du don de contemplation et de l'existence d'une contemplation acquise. Bien que, dans cet exposé, la marche des idées soit parfois un peu confuse, l'essentiel, je crois, en revient à ceci : § 22 sont décrites les oraisons affectives et de simplicité, présentées comme passage de l'oraison discursive à la contemplation et comme oraisons *acquises* (avec le secours de la grâce et des dons, bien entendu) ; puis est établi que l'on ne peut refuser à ces formes d'oraison, au moins à la dernière, le nom de contemplation. Ici, toutefois Mgr Z. semble moins net que dans l'édition précédente pour affirmer la nécessité de distinguer entre contemplation acquise et contemplation infuse. Il emploie lui-même cette distinction, montre qu'elle est plus traditionnelle que ne le disent M. Saudreau et le P. Lamballe, mais il semble hésiter. Après avoir critiqué la manière dont Scaramelli explique cette distinction, il ne donne pas lui-même une explication bien précise ; pour lui, me semble-t-il, il n'y a pas, entre les deux, différence d'espèce, mais seulement de degré ; la contemplation infuse (p. 244), est simplement infuse *per accidens* (non *per se*), en ce sens que Dieu par une grâce

plus abondante fait brûler les étapes à l'âme, et non parce que Dieu ferait à l'âme un don d'espèce différente. Mgr Z. affirme avec force la *continuité* de la vie spirituelle et insiste à la fois et sur l'existence de multiples degrés dans la prière contemplative, et sur l'impossibilité, le danger même qu'il y a à vouloir trop les distinguer et les préciser, surtout dans les cas concrets (p. 284, excellente page). Même entre contemplation acquise et infuse, il se refuse à établir une frontière nettement tranchée (p. 256).

Il admet (p. 249) tout à fait que *dans certains cas* la contemplation est élevée au-dessus des conditions présentes de notre activité psychologique, à un mode de connaître *angélique*; mais comme M. Saudreau, il distingue ces faits de ce qui est l'essentiel de la contemplation et les classe parmi les faits extraordinaires qui *peuvent* accompagner celle ci. Entre autres arguments contre l'existence d'une différence *spécifique* entre contemplation infuse et contemplation acquise, il développe celui-ci : Les dons du Saint-Esprit sur lesquels s'appuie la contemplation ont leur rôle dans tout l'ensemble de la vie chrétienne, de la vie parfaite surtout; comment donc peut-on affirmer que leur activité (mit ihren Wirken) élève d'une façon générale l'âme au mode d'agir des anges ou des âmes séparées? L'objection est courante et souvent répétée ; mais n'oublie-t-elle pas que, d'après S. Thomas, suivi en principe par l'ensemble des théologiens actuels, le rôle des dons n'est pas un rôle de principe *actif* comme celui des vertus, mais un rôle de principe *passif* (1) : rendre l'âme apte à recevoir plus *docilement* les motions divines. Cela étant, rien n'empêche qu'ils interviennent pour disposer l'âme à recevoir des motions divines *d'espèce différente*, destinées à faire produire à l'âme des actes eux-mêmes d'espèce différente.

On voit qu'en somme, avec des différences de vocabulaire et une manière autre d'aborder la question, la position de Mgr Zahn se rapproche, beaucoup plus qu'il ne paraîtrait au premier abord, de celle de M. Saudreau ; mais tandis que celui-ci insiste sur le caractère passif de la contemplation, et le fait commencer si tôt qu'il ne reste plus place, avant la contemplation infuse, pour une contemplation acquise; celui-là met en relief les préparations de l'âme, le passage par degrés du discours à la contemplation et le caractère acquis de celle-ci, au moins dans ses premiers degrés, si bien que les plus hauts degrés eux-

(1) Voir, par exemple, Billot, *de Virtutibus*, th. 7, n. 2 (ed 2, 1905, p. 182 : Les vertus rendent l'âme « connaturale principium actuum salutarium » et les dons « connaturale receptivum divinorum instinctuum ». Cf. la thèse suivante n. 2 (p. 188-190) où il explique comment les mêmes dons ont une double manière d'exercer leur rôle — et cela non-seulement dans la vie contemplative, mais aussi dans la vie active.

mêmes ne sont, dans leurs actes essentiels, infus que *par accident* (1).

On pourra assurément discuter certaines de ces positions ; on regrettera que les circonstances aient empêché Mgr Z. de tenir compte des publications récentes faites hors d'Allemagne (en particulier d'utiliser les récentes éditions de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse). Son gros volume n'en reste pas moins un des tout meilleurs et des plus au courant parmi les traités de théologie mystique et un très précieux instrument de travail.

— Mgr A. Farges vient de publier un travail (*Autour de notre livre « Les phénomènes mystiques » ; réponses aux controverses de la Presse*, Paris, chez l'auteur, 43, rue Madame, 1922, 8°. 106 p., 3 fr.), qui par son ampleur et les questions qu'il aborde dépasse de beaucoup l'importance d'une simple brochure de polémique. Reprenant les points principaux sur lesquels ont été formulées des objections ou des critiques, il précise et renforce ses positions. Il le fait surtout (c. 5-12, p. 31-71) au sujet de la connaissance dans la contemplation infuse. On sait que pour lui cette connaissance diffère non-seulement en degré, mais même en nature, de celle de la contemplation acquise, et est constituée par une perception immédiate de Dieu, intermédiaire entre la simple foi et la vision béatifique. On retrouvera dans cet exposé les mêmes qualités d'ordre, de précision, de vigueur, que nous avons signalées dans le volume qu'elle complète. Pourquoi faut-il ajouter qu'on y trouvera encore, dans la manière de citer les textes, nombre de ces négligences que nous avions dû signaler aussi dans le volume ? On m'excusera d'en relever une qui me concerne : Mgr F. écrit p. 12 : « Comme l'a très bien dit — et très courageusement — le P. de Guibert, *Ste Thérèse reste au centre du débat et le domine*, et ce n'est pas par hasard que les controverses, sous leur forme actuelle, ont commencé précisément à l'époque où ses écrits furent connus [en France] par les théologiens. [On est, sans se l'avouer, peut-être, *pour elle* ou *contre elle*] ». Renvoi à la *R. A. M.*, avril 1921 (p. 178 et s.). Ceux de nos lecteurs qui voudront bien se reporter à l'endroit indiqué constateront, qu'en effet, le début de la citation se trouve en termes à peu près équivalents, p. 185, sous forme de deux membres de phrases séparés par dix lignes, mais que les mots placés par moi entre crochets sont une glose qui ne répond à rien dans l'article cité. Je reconnais qu'il faudrait du « courage » pour écrire cette phrase à propos du livre du P. Arintero dont il s'agissait là : mais ce « courage » je ne l'ai pas eu et je ne l'ai pas davantage aujourd'hui.

Qu'on vérifie de même les diverses citations de S. Thomas, de

(1) Serait encore à signaler parmi les additions un bref, mais très bon exposé sur le *désir* de la contemplation infuse (p. 289).

la p. 49 ; ou bien p. 38, le texte cité de la 2ª 2ᵃᵉ, qui est le texte d'un *Videtur quod*, donc une objection que se fait S. Thomas ; de même p. 61 en note (la référence exacte est *in III*, D. 13, explicatio textus), le texte cité est une objection que S. Thomas réfute, précisément en invoquant ce sens métaphorique que Mgr F. veut écarter et en expliquant ainsi le sens légitime de l'expression de P. Lombard, bien loin de protester contre elle.

De même, à propos de la rareté de la contemplation, il cite S. Liguori d'après S. Thérèse ; le texte allégué n'est pas dans la *Praxis*, mais dans l'*Homo apostolicus* (append. I, n. 16) et contient une erreur certaine que Mgr F. n'aurait pas dû reproduire. On peut discuter la question de savoir *si* ou *en quel sens* sainte Thérèse est pour l'appel de toutes les âmes à la contemplation infuse : mais pour ce qui est de la fréquence de ce don, au moins dans ses monastères du Carmel réformé, sa pensée ne prête à aucun doute ; nous avons déjà rappelé ici (II, p. 108) le texte célèbre des *Fondations*, c. 4, tel qu'il a été restitué par le P. Silverio d'après l'autographe de la Sainte (*Obras*, t. 5, p. 34, cf. t. 4, page XXVI, note) et où elle affirme que, dans chacune de ces maisons, si Dieu en conduit une ou deux par la voie de la méditation, les autres (*todas las demas*) sont arrivées à la « contemplation parfaite » et quelques-unes aux ravissements.

Il y a dans la brochure de Mgr Farges, avec des thèses qu'on peut discuter, mais dont il faut tenir compte, des remarques fort justes et fort opportunes : on n'en regrettera que davantage des déficits qui diminuent la valeur de son travail, et sur lesquels il est d'autant plus difficile de fermer les yeux que soit Mgr F., soit les auteurs dont il combat les doctrines sont d'accord pour demander au témoignage de la tradition de venir trancher leur différend. J. de G.

— La grande union universitaire des catholiques allemands, *Verband der Vereine Kathol. Akademiker zur Pflege der Kath. Weltanschauung*, a commencé sous le titre Der Katholische Gedanke (Munich, Theatiner Verlag, 8°) la publication d'une collection de petits volumes relatifs à la vie spirituelle. Le premier est du Prof. A. Rademacher (*Die Gottsehnsucht der Seele*) et le troisième est une traduction du livre de Dom G. Morin sur l'*Idéal monastique*. Le second, qui nous retiendra davantage, est consacré par le Prof. M. Grabmann, de Munich, à la mystique : *Wesen und Grundlagen der Katholischen Mystik* (1922, 8°, 66 p.). La compétence et les remarquables travaux de l'auteur sur la scolastique et sur les mystiques du moyen âge donnent à ces quelques pages la plus haute valeur. Après avoir souligné le grand intérêt porté actuellement aux questions de mystique, l'auteur signale l'inconvénient grave d'une étude comparative trop superficielle des diverses religions, savoir une définition générale de la mystique trop vague et

souvent panthéiste : seule une étude minutieuse, exacte, méthodique, des faits et des documents dans ce vaste champ de travail permettra d'éviter ce danger. Passant à la mystique catholique et aux définitions diverses qui en sont données et qu'il discute, M. G. fait un exposé des principes généraux de cette mystique en suivant surtout Philippe de la Sainte Trinité. On remarquera ce qu'il dit de la contemplation acquise et infuse, dont il maintient la distinction. « La contemplation mystique au sens propre et strict du mot, ajoute-t-il p. 31, est la *contemplatio extraordinaria, infusa, passiva*. Cette contemplation infuse et passive extraordinaire est rendue possible par une action du Saint-Esprit sur les facultés de l'âme qui est en dehors des limites de la vie habituelle de la grâce et des vertus et que, pour cela, Ste Thérèse qualifie de surnaturelle en un sens tout à fait spécifique. Cette contemplation s'accomplit d'une manière qui répond plus à la nature purement spirituelle de l'ange qu'à celle de l'homme corps et esprit. Son principe est un influx extraordinaire du Saint-Esprit, ce qui explique son caractère passif ». Au point de vue psychologique la mystique est « la prise de conscience de Dieu agissant au plus intime de l'âme, attirant à lui toute sa vie, l'éclairant et l'enflammant de ses dons surnaturels ». (p. 45-46). Le dernier chapitre s'attache à mettre en relief les fondements dogmatiques et les traits spécifiques de la mystique catholique : celle-ci n'est pas un vague sentiment religieux, mais elle s'appuie sur le caractère objectif de notre foi, dont les éléments surnaturels, Dieu manifestant sa vie intime, passent au premier rang et laissent peu à peu dans l'ombre les présupposés naturels et rationnels de cette foi. C'est le plein développement de la grâce, de la participation à la vie de la T. S. Trinité, de N.-S. et de l'Eglise son corps mystique. E. R. de F.

— Parmi les publications par lesquelles les jésuites célébrèrent en 1640 le premier centenaire de la fondation de leur ordre, figure un *Iubilum S. I. saeculare ob theologiam mysticam in eadem excultam et illustratam*, imprimé à Cologne par le P. Maximilien Sandaeus (van des Sandt, d'Amsterdam) bien connu comme polémiste et théologien ; il avait publié en 1627 à Mayence, une *Theologia mystica* et composa en 1640 une *Clavis seu elucidarium onomasticon*, vocabulaire expliquant les termes et les expressions obscures des auteurs mystiques et qu'on peut rapprocher de l'*Elucidatio theologica* analogue, publiée par le P. Nicolas de Jésus Marie en 1631 à Madrid, pour défendre la doctrine de S. Jean de la Croix. A l'occasion du centenaire des *Exercices spirituels* le P. H. Watrigant a réimprimé, dans le fascicule 77-78 de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, le *Iubilum* de Sandaeus, en le complétant par des emprunts au travail du P. Seisdedos sur les traditions de la Compagnie de Jésus relatives à la contemplation (*Principios fundamentales de la Mistica*, t. V, Barcelone, 1917, p. 69-195) et

par des notes personnelles. Celles-ci lui ont permis de dresser deux séries d'auteurs à ajouter aux listes précédentes. La première est relative aux aspirations ou affections d'ordre unitif, auxquelles les mystiques ont attaché tant d'importance comme préparation aux grâces de la contemplation infuse ; la seconde aux écrits relatifs à la contemplation elle-même. On eût souhaité qu'un état de santé meilleur eût permis au P. W. de coordonner ces éléments en un exposé plus suivi : mais tel quel ce fascicule sera très utile à ceux qui voudront se rendre compte de l'attitude des premiers jésuites vis-à-vis de la théologie mystique. Très justement le savant éditeur souligne comment, chez ces auteurs, s'unit à la prudente discrétion que leur dictait leur pratique des âmes, un sentiment très vif, puisé dans leur expérience personnelle, des secours que la vie apostolique trouve dans la contemplation qui, sans être un moyen absolument nécessaire à la perfection, est cependant « le couronnement ordinaire de la vie spirituelle parfaite » (p. 71). J. de G.

— L'ouvrage du Dr Willy Müller-Reif, *Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit, mit besonder Berücksichtigung Gertruds der Grossen um Helfta.* (Berlin, Dummler, 1921, 58 p.), représente un effort intéressant et bien conduit pour éclairer sur un cas particulier et au moyen des ressources de la psychologie la plus moderne la nature et la présence des phénomènes qui accompagnent ordinairement la vie mystique. Les analyses de l'auteur, — qui n'est pas croyant, — sont à rapprocher, pour le genre, de celles du baron F. von Hügel dans son ouvrage sur sainte Catherine de Gênes, *The mystical element of Religion.* On reviendra peut-être sur ce travail, pour ce qu'il incite le lecteur catholique à se faire une théorie expresse des rapports concrets de la nature et de la grâce dans une vie, de leurs conspirations ou interférences. Auguste Valensin.

— S. Angèle de Foligno est connue en France, surtout dans la brillante traduction donnée par Hello en 1868 : mais quel est le degré de fidélité de cette traduction ? On est inquiet en méditant la théorie de l'*exactitude selon l'esprit* formulée dans la préface. Le P. Doncœur précise et confirme ces inquiétudes en donnant dans la Revue apologétique (1er août, t. 34, p. 546-552 : *Ste Angèle de Foligno et la traduction de ses œuvres par Hello*), le résultat d'une « collation faite ligne à ligne » : travail sur un mauvais texte, « excessif dans l'expression des sentiments... déficient dans celle des idées et des faits précis », avec omission de lignes ou de paragraphes jugés inutiles. Le verdict est sévère — mais, hélas ! les exemples donnés prouvent qu'il est juste. La conclusion qui s'impose est la nécessité d'une traduction nouvelle de cet incomparable livre : espérons que le P. Doncœur ne nous la fera pas trop attendre. J. de G.

Spiritualité de S. Ignace.

Nous avons déjà signalé plusieurs ouvrages publiés à l'occasion du centenaire de S. Ignace. Un excellent choix de Lettres accompagné de quelques fragments du Journal spirituel et précédé d'extraits des *Exercices* a été donné au public allemand par le P. O. Karrer, S. J. (*Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen*, Fribourg, Herder, 1922. in-12, VIII-298 pages). Outre une courte esquisse de la vie du Saint, de brèves introductions et, là où c'est nécessaire, quelques notes accompagnent chacun de ces documents, distribués dans l'ordre chronologique et mettent le lecteur à même d'en faire la lecture avec profit. Une table méthodique indique les divers passages se rapportant à un même sujet (personnalité d'Ignace, gouvernement de la Compagnie, enseignements sur la sanctification personnelle et l'apostolat).

C'est une heureuse pensée qu'à eue le P. Feder de vulgariser et de rendre accessible le Journal spirituel de S. Ignace, dont la seule édition complète se trouve perdue dans l'in-folio consacré par le P. de la Torre à l'édition critique des Constitutions de la Compagnie de Jésus. (*Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl Ignatius von Loyola*, Ratisbonne, Kösel et Pustet, 1922, in-12, VIII-127 pages). L'introduction est consacrée à un bref rappel des principaux événements de la vie d'Ignace puis à l'origine et aux caractéristiques de son Journal spirituel. Le P. Feder démontre qu'il se rapporte non aux années 1547-1550, comme on le dit communément, mais à l'année 1544, de février à mai. Ce sont les notes où le saint Fondateur, occupé à composer les Constitutions, consignait, au jour le jour, les lumières que Dieu lui communiquait, notamment au cours de fréquentes visions de la Trinité et de la sainte humanité du Christ. Elles forment un complément précieux aux autres écrits du Saint et révèlent la richesse mystique de sa vie spirituelle. Fidèle à sa méthode ordinaire, le P. Feder a renvoyé à la fin du volume les éclaircissements et références se rapportant soit au journal lui-même, soit à l'introduction. Une table analytique clôt le volume.

Sur les *Exercices*, on lira avec intérêt le récent volume du P. Al. Brou (*Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola, histoire et psychologie*, Paris, Téqui, 1922, in-12, XII-131, 4 fr.). A l'aide des Exercices eux-mêmes, des *Mémoires* de S. Ignace ou des témoignages contemporains, le P. Brou, dans la première partie, montre comment le Saint vécut son œuvre, avant de l'écrire, décrit les premières applications qu'il en fit en Espagne, à Paris, en Italie, les attaques et les approbations dont le livre fut l'objet. Il recueille ensuite nombre de détails intéressants sur la manière dont les *Exercices* furent pratiqués du seizième siècle à nos jours. Un chapitre curieux rappelle à quelles légendes souvent grotesques, chez les protestants allemands en parti-

culier, le petit livre et la pratique des retraites fermées donnèrent naissance. La seconde partie *La psychologie des Exercices* rappelle d'abord, par des citations topiques, combien, de nos jours surtout, les psychologues se sont occupés de ce livre, sans toujours le bien comprendre et en exagérant certains aspects de la méthode. Le P. Brou attire une fois de plus l'attention sur ses avantages pour la formation de la volonté et décrit les diverses phases de cette pédagogie. Cette esquisse gagnerait à être poussée plus à fond, de manière à mettre en relief un certain nombre d'autres traits de la méthode ignatienne sur lesquels j'ai récemment attiré l'attention de nos lecteurs.

Sur ce même sujet on trouvera des indications utiles dans le premier des mémoires que le P. Zimmermann a recueillis au tome VI des *Gesammelte Kleinere Schriften* du P. M. Meschler, S. J. (*Aszese und Mystik*, Fribourg, Herder, 1922, in-12, XI-183 p.), et qui a pour objet l'*Ascèse de S. Ignace*, étudiée surtout à propos des *Exercices Spirituels*. Les autres mémoires comprennent une étude sur la manière d'écrire la vie des Saints. L'auteur de la vie de S. Louis de Gonzag ne était bien qualifié pour rappeler la nécessité de situer le personnage dans son milieu naturel et d'éviter certaines exagérations qui tendraient à faire des Saints des êtres de raison plutôt que des hommes ayant eu à vaincre les mêmes difficultés que nous, tout en nous dominant par la hauteur de leur vertu et la générosité de leurs sacrifices. Beaucoup plus considérable est la dissertation sur les visions et les prophéties, publiée en 1878 et qui certes ne manque pas d'actualité, bien que, comme le remarque l'éditeur, les travaux plus récents comme ceux de Poulain et de Zahn, présentent en cette matière une mise au point plus complète. Le P. Meschler y examine successivement la nature et la signification de ces phénomènes extraordinaires puis précise à quels signes on peut distinguer les vraies révélations. Un dernier travail rejoint le premier et expose quelle a été historiquement et quelle est en principe la position de la Compagnie de Jésus et de ses saints ou de ses écrivains à l'égard de la mystique. C'est, on le voit, le sujet traité récemment d'un point de vue un peu différent par le P. Watrigant, dans sa réédition de la brochure du P. Sandaeus dont il est parlé plus haut (p. 98-99). F. C.

Imperfections.

— Dans les fascicules 53-55 du Dictionnaire de Théologie (Paris, Letouzey, 1922) à la direction duquel M. E. Amann a remplacé le regretté M. Mangenot, nous avons seulement à signaler ici les articles *Impéccabilité* et *Impénitence* de M. P. Richard et surtout l'article *Imperfection* du P. E. Hugueny O. P. (c. 1286-1298) qui reprend et complète le travail publié par le même auteur dans la *Revue du clergé français* en 1908 (t. 53, p. 641-661). On sait la thèse défendue par le

P. H. et qu'il résume ainsi : « L'imperfection n'est qu'une fiction sans objectivité » (c 1288). Si on veut entendre par *imperfection positive* l'acte délibéré par lequel je choisis de deux actes à faire celui qui est le moins bon, omettant celui que je vois être *hic et nunc* meilleur pour moi : non-seulement cet acte sera souvent péché véniel en raison du *motif* de mon choix (vanité, gourmandise...), mais un tel choix constitue *en lui-même* un *péché véniel d'omission*. En effet, par hypothèse, je n'ai pas un motif raisonnable pour aller me promener au lieu de visiter le S. Sacrement comme la grâce m'inspire de le faire en ce moment (car *dans ce cas, pour moi*, la promenade serait meilleure) : dès lors mon choix, mon refus est *irreferibilis ad finem charitatis*, donc *praeter legem* et véniellement coupable.

— Cette même question est abordée, brièvement, mais avec grande précision par le P. A. Vermeersch S. I., dans le tome I récemment paru de sa *Theologia Moralis* (Rome, Univers. Grégorienne, 1922, 8°, XVI, 456 p.) : il se défend de trancher la controverse entre la thèse défendue par le P. Hugueny et l'opinion opposée, qui se refuse à reconnaître aucune obligation, même *sub levi*, de choisir entre deux biens le meilleur. Très sagement il proteste contre les exagérations des théologiens qui, tout en affirmant qu'il n'y a aucune obligation de suivre un simple conseil, en matière de vocation par exemple, supposent, pour un refus opposé à la grâce en pareil cas, de telles conséquences en fait de suppressions de grâces particulières, qu'un péché même mortel paraîtrait moins redoutable dans ses suites. « Comment pourrait-on sans péché même grave exposer son salut à un tel péril, j'avoue ne pas le voir », conclut-il fort justement (n. 425, p. 381).

J. de G.

Cours.

Le cours de théologie ascétique et mystique que professe à l'Université Grégorienne le R. P. J. de Guibert a pour objet cette année (1922-1923) : le jeudi à 10 h., pour les étudiants de l'Université, *l'état et la voie des âmes parfaites* ; le mardi soir, après l'*Ave Maria*, pour le clergé romain, *la Direction spirituelle*.

— La chaire de mystique au Séminaire d'Oviedo a été confiée aux Révérends Pères Carmes déchaussés. Son titulaire actuel est le P. Eugène de Saint-Joseph.

Revues.

Le numéro de novembre 1922 de la *Vie Spirituelle* est accompagné du *Supplément*, annoncé dans le numéro de septembre et qui doit paraître tous les deux mois. Dans ce supplément de 48 pages « seront traitées les question d'érudition relatives à l'ascétique et à la mystique : questions d'authencité, études des sources des grandes œuvres de spiritualité, renseignements bibliographiques, discussions d'ordre

technique. » Le premier fascicule contient une étude du R. P. Garrigou-Lagrange : *La Contemplation mystique requiert-elle des idées infuses ?*, la première partie d'une dissertation où Dom J. Huyben O. S. B., examine quel est l'auteur du *De adhaerendo Deo*, faussement attribué à Albert-le-Grand, des extraits relatifs à notre connaissance de Dieu, empruntés par le R. P. G. Théry, O. P., à la *Summa de Bono*, encore inédite, œuvre du dominicain Ulrich de Strasbourg, élève d'Albert-le-Grand et condisciple de S. Thomas. Enfin une communication de Mgr Farges, à titre de réponse, contient la table détaillée de sa brochure signalée plus haut.

Nécrologie.

Le 3 septembre 1922, s'est endormi pieusement dans le Seigneur M. le chanoine Hector Hoornaert, curé du Béguinage et secrétaire-adjoint de l'Evêché de Bruges. Toute sa vie fut une ascension vers Celui auquel il aspirait avec tant d'ardeur à ses derniers moments. Car son existence laborieuse, riche en productions littéraires, prose et poésie, n'eut qu'un but : mener les âmes à la suprême Beauté.

Sa traduction des œuvres de S. Jean de la Croix fut le digne couronnement de sa vie ici-bas. Dès 1915 paraissait, à la Société Saint-Augustin, *La Montée du Carmel* ; en 1916, *La Nuit obscure et la Vive Flamme d'amour* ; en 1918, *Le cantique spirituel*, suivi des *Sentences et avis spirituels*. Cette édition en trois volumes, faite sur l'édition critique de Tolède, et publiée en pleine occupation ennemie, s'épuisa rapidement. La mort surprit le chanoine Hoornaert au moment où il signait les derniers bons à tirer d'une édition nouvelle en quatre volumes. Les deux premiers volumes ont paru : *La Montée du Carmel*, 1re partie (Livres I et II) ; 2e partie (Livre III) et *Sentences et Avis, Opuscules divers*. Société Saint-Augustin, 1922. Cette édition nouvelle n'a été entreprise qu'après une révision minutieuse sur le texte espagnol, l'auteur a ajouté certains *opuscules* authentiques du saint, ainsi qu'une étude sur la vie du réformateur (2e vol., I-LII).

Les deux volumes *Nuit obscure*, *Vive Flamme d'amour*, et le *Cantique spirituel* paraîtront incessament. C'est le neveu du chanoine Hoornaert, M. l'abbé Rodolphe Hoornaert, sous-secrétaire à l'Evêché de Bruges, qui se charge de surveiller la publication des deux derniers volumes.

Nous tenons à signaler dès maintenant à l'attention des lettrés et aussi des fervents de la mystique espagnole, le livre important que l'abbé Hoornaert vient de publier pour l'obtention du grade de Docteur ès-lettres romanes à l'Université Catholique de Louvain : *Sainte Térèse écrivain*. Son Milieu, ses Facultés, son Œuvre. Desclée, De Brouwer et Cie, 1922. In-8, XIX-652 pp. J. Mahieu.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1922).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Schwaub E. — The present status of the Psychology of Religion. — *Journ. of Relig.*, juillet, 362-379.

Wobbermin G. — Das Wesen der Religion, II. Leipzig, Hinrichs, 8°, p. 317-498.

Scholz H. — Religionsphilosophie. Berlin, Reuther, 1921.

Naval F. CMF. — Curso de Teologia Ascética y Mística. 3ª edición corregida y aumentada. Madrid, edit. Corazón de Maria.

Gillot H. — Chronique d'histoire religieuse: Le mouvement spirituel au grand siècle. — *Rev. Sc. Relig.* Strasbourg, 2, 487-494.

Haas H. — Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus u. Christentum. Leipzig, Hinrichs, II-47 p.

Noble HJ. OP. — Bulletin de Théologie mystique. — *Rev. de Sc. Phil. et Théol.*, 11, 711-716.

Voir aussi : p. 94-96, Zahn.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Arintero JG. OP. — La deificación y el orden sobrenatural : I, la Vida nueva. — *Vida sobrenat.*, 4, 73-84.

Raitz von Frentz E. S. J. — Unser Heiligkeitsstreben im Sonnenglanz des Glaubens. — *Stimmen d. Z.*; 103, 401-410.

Gonzalez y Gonzalez E. — La perfección cristiana según el espíritu de S. Francisco de Sales. Madrid, Tip. Salesiana, 8°, 447 p.

Geillé F. — Aux cœurs purs qui voient Dieu : Catéchèse mystique. Le Mystère de la Ste Trinité. Paris, Beauchesne, 8°, 80 p., 2 fr. 50.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Doncœur P. — Le Christ dans la Vie intime du Catholique. Dijon, Secrétariat des Œuvres, 8°, 20 p.

Hallfell M. — Die geistige Kindheit im Leben des Christen. — *Divus Thomas*, juillet, 110-130.

Deyrieux L. — Le bonheur selon l'Evangile. — Paris, Bonne Presse, 32°, 200 p., 1 fr.

Gounin P. — La communion des saints. — Paris, Bloud, 12°, 210 p., 5 fr.

Moisson M. — L'Immolation chrétienne, étude d'ascétisme. — Paris, Librairie des Saint-Pères, 12°, 196 p., 3 fr.

Sempé L. SJ. — La vie spirituelle, sa nature, ses degrés, ses trois voies. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 12°, 32 p.

Vilarino R. — Les lumières de la vie, traduit de l'espagnol par le R. P. Cerceau. — Paris, Lethielleux, 32°, XI-254 p., 2 fr.

Voir aussi : p. 77-79, Marmion, P. Adolphe.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DEFAUTS.

Noble HD. OP. — Le péché de fragilité. — *Vie spirit.*, 7, 186-295.

« A considérer la cause psychologique initiale de nos défaillances morales, nous pouvons distinguer trois sortes de péchés : le péché d'ignorance, le péché de malice et le péché de passion. » Etudie ce dernier.

Sempé L. SJ. — La tempérance spirituelle : l'humilité. — *Mess. du Cœur de Jésus*, 97, 678-682.

Peiliaube E. — Dispersion de la vie intérieure et médication psychologique : II, La Thérapeutique du Dr. Freud. — *R. de Philos.*, juillet, 337-360.

Müncker Th. — Der psychische Zwang und seine Beziehung zur Moral und Pastoral. — Düsseldorff, Schwann, 8°, 344 p.

Bergmann W. — Selbstbefreiung aus nervösen Leiden, 2-3 Aufl. Freiburg Br. Herder, 8°, XVI-254 p.

Lindworsky J. SJ. — Willenschule. Paderborn, Schöningh, 8°, 226 p.

Hornaert G. SJ. — Le combat de la pureté. A ceux qui ont vingt ans, préface par le R. P. Vermeersch. Bruxelles, Action catholique, 12°, 368 p., 6 fr.

Pottier J. SJ. — Pour rester chaste. Toulouse, Apostolat de la Prière, 12°, 32 p., 0 fr. 85.

Goy Dr. P. — De la pureté rationnelle, essai d'étude sur la question sexuelle, au point de vue psychologique, hygiénique et moral, avec préface du Dr. Dubois de Berne, nouv. éd. Paris, Maloine, 8°, 64 p., 2 fr.

Coué Em. — La maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente. Paris, Oliven, 2 fr.

Voir aussi : p. 101-102, Hugueny, Vermeersch.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Cerebotani. Wissenschaft und Mystik. Freiburg-Br., Herder, 8°, X-116 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La contemplation mystique requiert-elle des idées infuses? — *Vie spirit.*, 7 [1-21].

Discute la note de Mgr Farges. RAM 3, 273-282; en particulier les arguments tirés de S. Thomas, Ste Thérèse et S. Jean de la Croix.

Noble HD OP. — La contemplation surnaturelle. — Vers la connaissance mystique de Dieu. — *R. des Jeunes*, 33, 640-651; 34, 377-387.

« Cette passivité à recevoir de Dieu, au cours de notre attention sur lui, des lumières suppléantes et qui correspondent au vif désir de notre charité de le mieux connaître, constitue la contemplation surnaturelle ou connaissance mystique... (La) contemplation « acquise » est le fruit de notre activité intellectuelle. Elle se doit d'ailleurs tout entière à notre charité qui y trouve la satisfaction normale et coutumière de sa curiosité de Dieu. Cependant elle demeure le cadre dans lequel vient s'insérer, à titre de complément, la contemplation « infuse » et surnaturelle. »

Andrioli AM. — Quaestio ascetica. — *Bollettino del Clero Romano*, 1922, 151-154; 173-175.

Sur le passage de la méditation à la contemplation.

Osende V. OP. — El tesoro escondido : como el amor es sabiduria ; purificación por el sufrimiento. — *Vida sobrenat.* 4, 145-152 ; 298-306.

Gemelli A. OFM. — La presenza di Dio. Osservazioni psicologiche.— *Riv. del Clero Italiano*, novembre, 479-490.

La possibilité de l'exercice habituel de la présence de Dieu ne s'explique pas par les oscillations de l'attention, comme le veut le P. A. Mager OSB. (voir RAM. 2, 419), mais par le fait que, dans notre conscience, en dehors de l'objet central, il y en d'autres dont nous avons seulement « un sapere potenziale », c'est-à-dire une connaissance que nous ne pouvons pas formuler sans y diriger une attention spéciale. De cette sorte la pensée de Dieu peut être toujours en nous et même exercer une continuelle influence sur nos actions.

Arend L. — Le Christ de Limpias. — Bruxelles, 34, rue de Stassart, 8°, 44 p., 20 phot., hors texte, 2 fr.

Voir aussi : p. 96-99, Farges, Grabmann, Sandaeus, Müller-Reif.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Hugon E. OP. — Les Sacrements dans la vie spirituelle : III. Comment les sacrements transforment l'âme par l'impression du caractère. — *Vie spirit.*, 7, 173-185.

Goma I. — La Eucaristia y la vida cristiana. Estudio de teologia y psicologia. Barcelona, Libreria Católica, 8°, X-519 p.

Minkenberg. — Eucharistie und Seelsorge. Aachen, Xaveriusverlag, 8°, 56 p.

Wetter G. — Altchristliche Liturgien : Das christliche Mysterium. Göttingen, Vandenhoek, 1921, 8°, VIII-196 p.

Bartmann B. — Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit. Paderborn, Bonifatiusdruck, 8°, 404 p.

Watterot I. OMI. — Das Leben Jesu. Betrachtungen. III. Lehre und Wunder des Gottmenschen. Paderborn, Schöningh, 8°, XVI-320 p.

Charles P. — La prière de toutes les heures. 1re série de 33 méditations. — Bruges, Beyaert, 12°, XII-170 p.

Forme le premier volume de la section ascétique et mystique du Museum Lessianum publié par les professeurs du scolasticat S. J. de Louvain.

Baeteman J. — En retraite. — Evreux, Imprimerie de l'Eure, 3 fr. 75.

Schryvers J. — Le divin Ami, pensées de retraite. Bruxelles, Dewit, 8°, 5 fr. 50.

La Victoire de l'âme — I. La vraie sagesse. II. La vraie vie ; l'appel à la vie ; la lutte pour la vie. — Paris, Action populaire, 3 fasc., 32°.

Deberdt R. — Vingt méditations pour aider à l'exercice du chemin de la croix. — Reims, Hirt, 18°, 170 p., 2 fr. 50.

Mémoires et rapports du Congrès marial (section d'expression française) tenu à Bruxelles (8-11 sept. 1921). Bruxelles, Action catholique, 2 vol. de 350 p., 20 fr.

Cordonnier Ch. — La Très Sainte Vierge, son temps, sa vie, ses vertus. Etude historique. — Paris, Haton, 12°, 5 fr.

Nazario Pérez SJ — La vie mariale, traduite de la 2e éd. espagnole, par F. H. de Saint-Gabriel. — Barcelone, Editorial Litúrgica española, 8°, 2 fr.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Rodrigo JP. — Dirección de los llamados al sacerdocio o a la religión. — *Revist. Ecclesiastica* (Valladolid), 26-2, 161-165.

Reilly Th. OP. — The spiritual life of Ecclesiastics. — *Ecclesiastical Rev.*, sept. ; 221-228.

Mercier (Card. D.) — Priesterwürde und Priesteramt. Uebers. A. Sleumer. Limburg, Steffen, 8°, VIII-202 p.

Mercier (Card. D.) — Stille Stunde des Priesters. Uebers. A. Sleumer. Limburg, Steffen, 8°, 150 p.

Pour le recrutement du clergé. — Extraits des œuvres de **G. Goyau**, recueillis par la Direction du *Recrutement sacerdotal*. — Paris, de Gigord, 12°, XVIII-85 p., 2 fr.

Plus R. — Prêtre ou religieux? Une question mal posée. *Etudes*, 5 oct., t. 178, 59-69.

Scholl K. — Jungfräulichkeit, ein Lebensideal. Freiburg-Br., Herder, 8°, VIII-237 p.

Chapon Mgr. — Conférences spirituelles aux religieuses de la Visitation d'Orléans. — Paris, Téqui, 16°, VIII-424 p.

Rolland Ch. — *Le vestibule du Paradis*. Langres, Ami du Clergé, 16°, XIV-426 p., 4 fr.

Voir aussi : p. 88-93. Statistiques sacerdotales.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Landersdorfer S. OSB. — Die Psalmen, lat. u. deutsch. Regensburg, Kösel-Pustet, 8°, 416 p.

Soppa W. — Die *Diversa Capita* unter den Schriften des **Hl Maximus Confessor** in deutscher Bearbeitung u. quellenkrit. Beleuchtung. Dresden, Saxonia, 132 p.

Gertrud Hlge, — Gesandter der göttl. Liebe. Nach d. Ausg. d. Bened. von Solesmes übers. von **J. Weisskrodt**. Freiburg-Br., Herder (*Asz. Biblioth.*), 8°, XX-624 p.

Humbertus de Romanis (Bld) — The religious Vows and Virtues. Ed by **J. Harrisson** OP., with preface by V. Mc Nabb OP. London, Burns.

Ruysbroek (J. van). — Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen übers. v. **P. W. Verkade** OSB. Mainz, Mathias, Grünewald-Verl.

Caterina da Siena (S.) — Lettere, con note del **P. L. Ferretti** OP., vol. II, Siena, Tip. S. Caterina, 8°, 442 p.

Caterina da Bologna (S.) — Le armi spirituali, con Introduz. di **G. Batelli**. Firenze, Giannini (*Fiori di lett. ascet. mist., n. 15*), 16°, 31 p.

Mc Cann J. OSB. — The Confessions of Venerable Father **Augustine Baker** OSB. : extracted from a mss. preserved in the library of the Ampleforth Abbey. London, Burns, O. W., 8°, 150 p.

Feder A. SJ. — **Ignatius von Loyola**, Geistliche Uebungen. Nach dem span. Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen. 2e éd. revue et augmentée. Regensburg, Manz, 16°, XII-192 p.

Feder A. SJ. — Aus dem Geistlichen. Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem span. Urtext übertragen, eing. und mit Anmerk. versehen. Regensburg, Kösel-Pustet, 16°, 128 p.

Hoornaert H. — Œuvres de S. Jean de la Croix. 2e éd. revue. Tournai, Desclée, t. 1 et 2.

Piny A. OP. — I tre diversi modi per rendersi interiormente Dio presente e per caminare sempre alla presenza di Dio. Trad. **G. Nivoli.** Torino, Marietti, 32°, XXIV-160 p.

Maas B., recoll. — Mystieke Theologie of verborgen godgeleerdheid, naar den 11en dr. (1691) bewerkt door Kan. **J. Mahieu.** Gent, Vlamshe boekenhalle, 1921, 12°, 158 p.

Contient les trois œuvres du pieux et savant récollet : *De mystieke theologie*, *De seraphijnsche praktijke*, *Korte uitlegging der oprechte devotie en brand der liefde*.

S. Vincent de Paul — Correspondance, t. VI, juillet 1656-novembre 1657. Paris, Gabalda, 8°, 652 p.

Guasconi (Anna Caterina). — Florilegio degli scritti di Suor A.C.G., religiosa Agostiniana in Firenze (1647-1693). Firenze, Mealli e Stianti, 1921, 16°, 67 p.

Baij (Maria-Cecilia). — Vita del glorioso Patriarca S. Giuseppe, manifestata da Gesù Cristo alla serva di Dio M. C. B., publicata dal Sac. P. **Bergamaschi.** Viterbo, Agnesotti, 1921, 8°, VIII 606 p., 15 l.

Solovev Vl. — I fondamenti spirituali della vita. Trad. con introduz da Aur. Palmieri. Bologna, Zanicchelli, 16°, XXVI-204 p.

Premier volume d'une collection de *Maestri di vita spirituale*.

Voir aussi : p. 80-84, **Thomas a Kempis** ; p. 93, **Apophtegmata**.

II. — Documents et Travaux.

Hauck F. — Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld. Gütenloh, Bertelsmann, 1921, 8°, 168 p.

Hébrard Dom. — Saint Benoît, essai psychologique d'après la Règle bénédictine et les Dialogues de S. Grégoire. Paris, Téqui, 12°, 307 p., 6 fr.

Kinkel W. — Das Ringen um Gott im Mittelalter. Osterwieck, Zickfeldt 1921.

Richstaetter C. SJ. — Le Sacré Cœur au M. A. en Allemagne. — *Regnabit*, 3, 33-43 ; 399-409.

Hodgson GE. — English Mystics. London, Mowbray, 8°, 387 p.

Fliche A. — Ulrich d'Imola, étude sur l'hérésie nicolaïte au milieu du XIe siècle. — *Rev. Scienc. Religieuses*, 2, 127-139.

A propos de la lettre sur la chasteté sacerdotale adressée par U. d'I. à Nicolas II, vers 1060.

Maire E. — S. **Norbert.** — Paris. Gabalda (*Les Saints*), 16°, 264 p.

Schuck J. — Das religiöse Erlebnis bei hl. **Bernhard von Clairvaux.** (*Abhdlgen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsgb. von* G. Wunderle, Heft 1) Würzburg, Becker, 8°, 111 p.

Oscar de Pamel OMC. — La psychologie de **S. François d'Assise** ; Conversion et vocation. — *Etudes francisc.*, 34, 327-345.

Hilarin de Lucerne OMC. — S. **François** et le Christ. — *Etudes francisc.*, 34, 346-366.

« La note particulière des rapports entre l'homme-Dieu et S. François consiste en ce que celui-ci a été un chevalier du Christ et qu'il s'est consacré avec des pensées et des façons vraiment chevaleresques au service, à l'imitation et à l'amour de N.-S. »

Césaire de Tours OMC. — La perfection séraphique d'après saint **François.** — Paris, Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, 8°, VIII-239 p., 7 fr. 50.

Vicente de Peralta OMC. — Misticos franciscanos — *Estudios francisc.* Agosto, 97-119.

Préliminaires sur S. Bernard, la mystique bénédictine, l'introduction en Occident des écrits aréopagitiques par Scot Erigène, puis étude sur S. François et S. Antoine.

Clop E. — Saint **Bonaventure.** Paris, Gabalda (*Les Saints*) 12°, 210 p.

Gougaud L. — Les dernières investigations sur les origines du Rosaire. — *Vie et Arts Liturgiques*, 8, 538-549.

Zeller R. — Le Bx. **Henri Suso** († 1366) Paris, Art. catholique, 16°, 272 p.

Fawtier Rob. — Sainte **Catherine de Sienne**, essai de critique des sources. Sources hagiographiques. Paris, de Boccard, 8°, XV-245 p., 24 fr.

Colunga A. — El misterio de la Cruz u el verdadero Apostolado segun santa **Catalina de Sena.** — *Vida Sobrenat.*, 4, 153-163.

Boumann E A. — **Joh. Ruusbroec** en de duitsche mystiek. — *Tijdsch. Nederl Taal en Letterk.*, 41, 1-23.

Garcia Villada Z. SJ. — Nota sobre el origen y el autor del *Anima Christi.* — *Estudios eccles.*, 1, 376-379.

Grente J. — La bienheureuse **Jeanne de Valois** (Jeanne de France), d'après les procès canoniques. Paris, Téqui, 12°, illustré, 5 fr.

X. — Sainte **Angèle Merici** et l'Ordre des Ursulines. Paris, de Gigord, 2 vol., 8°, 440 et 590 p.

Hoornaert R. — Sainte **Térèse** écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre. Paris, Desclée, 8°, 662 p., 25 fr.

Morice H. — Sainte **Térèse.** L'exploratrice du monde invisible ; la femme d'action, la bienfaitrice de l'humanité. Avignon, Aubanel, 12°, 120 p., 2 fr. 50.

Collège des Carmes de Lille. — Sainte Thérèse: sa vie extérieure. — Ses disciples. — *Vie spirit.*, 7, 5-29 ; 140-165.

Petitot H. OP. — Sainte Thérèse : sa vie intérieure.— *Vie spir.*, 7, 30-73.

C. A. — La doctrine de Ste Thérèse ; les oraisons communes. — *Vie spirit.*, 7, 74-113.

Garrigou-Lagrange R. OP. — La doctrine de Ste Thérèse : caractères essentiels des états mystiques. — *Vie spirit.*, 7, 114-139.

Sainte Térèse, sa vie, son œuvre et sa doctrine. Saint-Maximin. Editions de la *Vie spirituelle* (c'est le n° d'octobre de cette Revue).

Chevallier P. OSB. — Pour le troisième centenaire de Ste Thérèse — *Vie et Arts liturg.*, 8, 498 ss.; 549 ss.

Etudie l'abandon au bon plaisir de Dieu et la patience chez la Sainte.

Arintero JG. P. — Especialidad de la mystica de **Santa Teresa**.— *Vida sobrenat.* 4, 219-232.

Gabriel de Jésus C. D. — La elocuencia a los piés de **S. Teresa**. — Panegíricos ineditos de la santa, recogidos y ordenados. Madrid, Greg. del Amo, 4°, 312 p.

Sempé L. SJ. — **S. François de Sales**, en souvenir du troisième centenaire de sa mort. Toulouse, Apostolat de la Prière, 12°, 130 p., 2 fr. 50.

Chambellan J. — **S. Francesco di Sales** nel terzo centenario della sua morte, *Scuola cattolica* 1er nov. 321-347.

Fouqueray H. SJ. — Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1763). t. III Epoque de progrès (1604-1623). Paris, Bureau des Etudes, 8°, XVI-468 p., 30 fr.

X. — Vida de la B. **Mariana de Jesus**, llamada vulgarmente la Azucena de Quito. Quito, 8°, 329 p.

D'après les documents du procès de béatification.

Bremond H. — Histoire littéraire du Sentiment religieux en France. VI. La conquête mystique : *Marie de l'Incarnation. Turba magna.* Paris, Bloud, 8°, VI-529 p.

Bremond H. — Les mystiques du dix-septième siècle et la dévotion au S. C. — *Regnabit*, 3, 410-412.

Bremond H. — La vie intense du mystique d'après l'expérience et les écrits de Marie de l'Incarnation. — *Nouvelle Journée*, juillet, 50-66.

Bremond H. — La vie mystique de **Desmarets de S.-Sorlin**. — *Revue française*, 1er novembre, 31-50.

Philip (Sr M.) — Life of the Ven. **Claude de la Colombière**. A Jesuit at the english court. London, Burns, O. W., 8°, 264 p.

Guerrini P. — I pelagini di Lombardia. Contributo alla storia del Quietismo. *Scuola cattolica*, octobre-novembre, 267-286 ; 359-381.

Premier article consacré à Giacomo Casolo et à l'Oratoire de Ste Pélagie à Milan ; le second étudie les quiétistes de la Valcamonica.

Buron L. La Ven. **Anne-Madeleine Remuzat** (1696 1730). — *Regnabit*, 3, 423-446.

Bayle C. SJ. — La loca del Sacramento, **Dna Teresa Enriquez**. Madrid, *Razón y Fe*, 4°, 338 p.

Robert P. — Vie du **P. Louis Querbes**, fondateur de l'Institut des Clercs de S. Viateur (1793-1859). Bruxelles, Dewit, 8°, XIV-670 p., 15 fr.

Stuart JE. — Die Ordensgenossenschaft der Frauen vom Hl. Herzen Jesu. Eine Charakterstudie, in deutscher Uebertragung. Freiburg-Br., Herder, 8°, VIII-102 p.

Burnichon J. — La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914). Tome IV. 1860-1880. Paris, Beauchesne, 8°, 706 p., 24 fr.

Buzy B. SCJ. — Vie de sœur **Marie de Jésus Crucifié**, religieuse carmélite converse, morte en odeur de sainteté au Carmel de Bethléem (1846 1878). Bar-le-Duc. Librairie Saint-Paul, 8°, XIV-294 p., 9 gravures hors texte, 6 fr.

Voisine G. — Une figure de spirituel : **Mgr Gay**. — *R. de Philosophie* 291-310 ; 361-382.

Bratet B. IMM. — Le **T. R. P. Lhoumeau**, ancien supérieur de la Compagnie de Marie et des Filles de la Sagesse. Paris, Desclée, 8°, 134 p.

Bouchon L. — Le P. Henry **Auffroy**, de la Compagnie de Jésus, docteur en droit. Préface du cardinal Luçon. Paris, Action populaire, 12°, 248 p., 7 fr. 50.

Bricout J. — L'éducation du clergé français. Paris, Bloud, 16°, 130 p., 4 fr.

Expose les méthodes en usage en France pour la formation des clercs.

X. — La communauté des prêtres séculiers du diocèse d'Aix. — *Document. catholique*, 7 octobre, 539-551.

Horn G. — Vie spirituelle et religieuse en Russie. — *R. Apologét.*, 34, 74, 757.

de Acha JC. — Historia de la decadencia de la Mística. — *Revista Ecclesiastica*, 20-2, 142-146.

Voir aussi : p. 99-101, **Angèle de Foligno, Karrer, Feder, Brou, Meschler.**

Le Gérant : A. SOUCASSE

LA DIRECTION

MOYEN NORMAL DE PROGRÈS SPIRITUEL[1]

Le premier et le principal directeur des âmes, c'est assurément l'Esprit-Saint vivant en nous ; selon la promesse faite par Notre-Seigneur, il nous fait comprendre et goûter les enseignements du Maître : « Ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis (2) ». Cependant, dans les cas ordinaires et d'une façon normale, le Saint-Esprit se sert, pour diriger les âmes, de représentants visibles qui sont généralement ses ministres. Dieu, ayant constitué l'Eglise comme une société hiérarchique, a voulu que les âmes fussent sanctifiées par la soumission au Pape et aux Evêques pour le for externe, aux confesseurs et directeurs pour le for interne. Voilà pourquoi quand Saul se convertit, Jésus, au lieu de lui révéler lui-même ses desseins, l'envoie à Ananie pour apprendre de sa bouche ce qu'il doit faire. C'est sur ce fait que s'appuie Léon XIII pour montrer, contre l'Américanisme, *la nécessité de la direction* : « Praeclarum ejus rei exemplum, ipso Ecclesiae exordio, positum habemus : quamvis enim Saulus... Christi ipsius vocem audivisset ab eoque quaesivisset : *Domine quid me vis facere?* Damascum tamen ad Ananiam missus est : *Ingredere civitatem, et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere* (3). » Et il ajoute : « C'est ce que

(1) Cet article est extrait du *Précis de théologie ascétique*, qui est à l'impression.

(2) *Joan.*, XIV, 26.

(3) Epist. *Testem benevolentiae*, 22 ianuarii 1899. C'est aussi ce qu'a-

l'on a constamment pratiqué dans l'Eglise ; c'est la doctrine qu'ont professée unanimement tous ceux qui, dans le cours des siècles, ont brillé par leur science et leur sainteté. » Ce point étant d'une importance capitale pour la formation des âmes à la vie intérieure, nous voudrions le mettre en lumière en nous appuyant sur *l'autorité* et la *raison*.

I. — Nécessité de la direction prouvée par l'autorité

L'histoire nous montre que la direction spirituelle n'est pas une invention du seizième siècle, qu'elle a été au contraire considérée à toutes les époques comme le moyen *normal*, *moralement nécessaire*, pour avancer dans la perfection. Ne pouvant citer toutes les autorités (ce qui nécessiterait un volume), nous allons du moins passer en revue quelques témoins irréfragables qu'on peut considérer comme les vrais représentants de la théologie ascétique.

Le premier que nous invoquerons est *Cassien* : c'est un témoin de tout premier ordre. Ayant passé de longues années au milieu des moines de Palestine, de Syrie et d'Egypte, et ayant conversé avec eux pour s'enquérir de leur doctrine et de leurs usages, il nous apparaît comme l'écho de ces Pères du désert qui, depuis saint Antoine, avaient fondé et dirigé de véritables écoles de perfection, et ses *Conférences* n'ont cessé d'être consultées par les âmes avides de progrès spirituel.

Or, dans les deux livres qu'il nous a laissés, il insiste beaucoup sur la nécessité de la direction pour progresser dans la pratique des vertus.

La seconde de ses *Conférences*, sur la discrétion, roule presque tout entière sur ce point. L'abbé Moïse, qui, dans son enfance, avait vécu avec saint Antoine dans la Thé-

vait noté Cassien dans ses *Collationes*. Coll. II. c. 15, PL., XLIX, 548 : « Cum posset ei perfectionis viam reserare confestim, dirigere ad Ananiam mavult, et ab eo iubet viam veritatis agnoscere. »

baïde, s'appuyant sur l'autorité de ce père de la vie monastique, montre que, si des solitaires, fameux par leurs jeûnes, leurs veilles et leurs mortifications, sont tombés dans des fautes graves, c'est faute de n'avoir pas consulté les anciens ; ceux-ci leur eussent appris à éviter les excès d'une ferveur présomptueuse ou d'un relâchement dangereux (4). Il confirme cette doctrine par des exemples frappants, dont il avait été lui-même témoin : il cite le cas d'un vieillard qui, après avoir passé cinquante ans dans les pratiques de la plus austère pénitence, se jeta dans un puits sous prétexte d'obéir aux inspirations de la grâce (5), et d'un autre qui, pour imiter Abraham, voulait immoler son fils ; heureusement celui-ci, voyant son père aiguiser son couteau, prit la fuite (6). Il en conclut qu'il faut révéler aux anciens ses plus secrètes pensées, et que le meilleur moyen de triompher des tentations les plus dangereuses c'est précisément de les manifester à un sage conseiller : ce qu'il confirme par l'autorité de l'abbé Sérapion (7).

Cette doctrine avait déjà été exposée par Cassien dans le *Livre des Institutions* : il presse vivement les jeunes cénobites d'ouvrir leur cœur au vieillard chargé de leur conduite, de lui manifester, sans aucune fausse honte, leurs pensées dangereuses et de s'en remettre complètement à sa décision pour le discernement de ce qui est bon et de ce qui est mauvais ; ainsi ils échapperont aux pièges les plus dangereux de l'ennemi (8).

(4) « Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti, nequaquam potuerunt rationem discretionis adipisci, quae praetermittens utramque nimietatem, via regia docet monachum semper incedere, et nec dextera virtutum permittit extolli, nec oblectatum remissione deflectere ad vitia sinistra concedit » (Cassianus, *Coll.* II, cap. 2, PL, XLIX, 526).

(5) *Collat.*, II, 5, PL. XLIX, 529

(6) *Ibid.*, 7, PL, 534.

(7) *Collat*, II, 10-11, PL, XLIX 537-542.

(8) « Ad quod ut facile valeant pervenire (il s'agit du discernement des vraies vertus), consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut

Ce que Cassien enseignait aux moines d'Occident, *saint Jean Climaque* l'inculquait aux moines d'Orient. Lui aussi est un témoin d'une valeur indiscutable : entré à seize ans au couvent du Sinaï, et, après quelques années de formation, ayant vécu pendant quarante ans au pied de la montagne sainte, il devint ensuite abbé du monastère où il avait été formé ; et son livre, *L'Echelle du Paradis,* est demeuré le guide préféré des moines d'Orient.

Or lui aussi recommande l'ouverture de cœur non-seulement aux *débutants*, mais encore à ceux qui veulent *progresser*. Aux premiers il fait remarquer que ceux qui veulent sortir d'Egypte et dompter leurs passions déréglées, ont besoin d'un Moyse qui leur serve de guide ; que ceux qui, comme Lot, veulent échapper à la corruption de Sodome, doivent comme lui être guidés par un ange (9). Aux seconds (10) il déclare que s'ils veulent se dépouiller de tout pour suivre Jésus-Christ et jouir de la sainte liberté des enfants de Dieu, il faut confier avec humilité son salut à la conduite d'un homme qui soit le représentant de ce divin Maître, et choisir ce guide avec beaucoup de soin : car, lorsque nous aurons fait notre choix, il faudra obéir avec simplicité à ce vertueux directeur, malgré les petits défauts que nous pourrions remarquer en lui, et rejeter comme une faute grave la pensée de juger et de condamner ce guide spirituel ; une seule chose est à redouter, c'est de vouloir progresser en suivant son propre jugement, sans se laisser conduire par un autre ; et il ajoute : « Pourvu que nous évitions ce péril, nous arriverons à la fin où nous

exortae fuerint, eas suo patefacere seniori : nec super earum iudicio quid quam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse, vel bonum, quod discusserit ac pronuntiaverit senioris examen. Ita fit ut in nullo circumvenire iuvenem callidus inimicus velut inexpertum ignarumque praevaleat, nec ulla fraude decipere... » (*De Coenob. instit.*, l. IV, c. 9 PL, XLIX, 16).

(9) *Scala Paradisi*, Grad. I, P. G. LXXXVIII, 636.

(10) *Scala Paradisi*, Grad. IV, P. G., l. c., 680-681.

aspirons, en pratiquant les vertus les plus pures, les plus parfaites et les plus agréables aux yeux de Dieu. »

Aussi le patriarche des moines d'Occident, *saint Benoît*, dont la règle a été suivie pendant des siècles dans un si grand nombre de monastères, insiste-t-il avec soin sur ce point fondamental ; le cinquième degré d'humilité consiste à découvrir à l'Abbé du monastère, c'est-à-dire à celui qui en est le père spirituel, non pas seulement ses fautes extérieures, mais encore ses pensées et ses actions les plus secrètes : « Quintus humilitatis gradus est, si *omnes cogitationes malas* cordi suo advenientes, vel mala a se *absconse* commissa, per humilem confessionem Abbati non celaverit suo (11) ».

Quand *saint Bernard* trace aux moines de Clairvaux les règles de la perfection la plus élevée, il n'oublie pas de recommander aux novices l'usage de la direction, sans laquelle ils tomberaient dans de nombreux excès : « Parvulis in Christo paedagogus vobis... necessarius est, qui doceat, deducat, foveat vos (12) ». Et il n'hésite pas à proclamer la nécessité de la direction pour les personnes plus âgées et plus avancées dans la vie spirituelle ; écrivant à Ogier, chanoine régulier du Mont-Saint-Eloi, près d'Arras, il lui dit : « Celui qui se constitue son propre maître, se fait le disciple d'un sot : qui se sibi magistrum constituit, stulto se discipulum facit ». J'ignore ce que les autres pensent d'eux-mêmes à ce sujet ; pour moi je parle d'expérience, et je déclare qu'il m'est plus facile et plus sûr de commander à beaucoup d'autres que de me conduire moi seul. Vous avez donc été d'une prudente humilité et d'une humble prudence, en vous rendant compte de votre insuffisance personnelle dans l'affaire de votre salut, et en vous décidant à vivre sous la direction d'un autre (13). »

(11) *Reg. S. Benedicti*, cap VII.
(12) *Sermo VIII de diversis*, 7.
(13) *Epistola* LXXXVII, 7.

Voilà pourquoi *saint Vincent Ferrier* a pu écrire au quatorzième siècle, dans son petit traité *De vita spirituali* : « C'est la voie qu'ont suivie tous les saints Pères du désert et, en général, tous ceux qui sont arrivés à la perfection, à moins que, par une grâce spéciale, Dieu n'ait instruit certaines âmes qui n'avaient pu trouver de directeur (14). » Et pour montrer la nécessité de la direction, il affirme « que celui qui a un directeur auquel il obéit sans réserves en toutes choses, petites et grandes, parviendra à la perfection bien plus facilement et plus vite qu'il ne pourrait le faire tout seul, même avec une intelligence très vive et des livres savants en matière spirituelle. »

Ce n'était pas seulement dans les communautés, mais aussi dans le monde qu'on sentait le besoin d'un guide spirituel, comme le montre le P. Faber, au chapitre XVIIIe du *Progrès spirituel* (15).

Quand donc saint Ignace de Loyola, saint François de Sales, Bérulle et Olier insistèrent tant sur la nécessité de la direction pour toutes les âmes qui veulent progresser, et en généralisèrent la pratique, ils ne firent qu'appliquer les principes des maîtres de la vie spirituelle et imiter leur exemple. Aussi bien est-il facile de voir que la nature même de la perfection chrétienne requiert un guide spirituel.

II. — Nécessité de la direction prouvée par la nature du progrès spirituel.

Le progrès spirituel est un art difficile, une longue et pénible ascension le long d'un sentier escarpé, bordé de

(14) *De vita spirituali*, trad. du P. Bernadot, IIe partie, ch. I.

(15) Pour ne pas multiplier les citations, nous nous permettons de renvoyer à cet excellent auteur qui est entre toutes les mains. — On pourrait ajouter, avec F. Vincent, *S. François de Sales directeur d'âmes*, 1923, p. 398, que « les lettres de saint Jérôme à sainte Paule, celles de saint Augustin à des femmes du monde, à des veuves, à des vierges, plus tard celles de saint Bernard et de saint Antonin, suffisent à le prouver. » Nous avouons toutefois que la direction des personnes du monde n'était pas aussi fréquente qu'aujourd'hui.

précipices. S'y aventurer sans un guide expérimenté serait une grave imprudence : il est si facile de se faire illusion sur son propre état et sur les moyens qui nous conviennent le mieux dans telle ou telle phase de notre vie surnaturelle ! N'y a-t-il pas des âmes qui confondent les consolations sensibles avec l'appel à la contemplation, une sorte d'apathie et de nonchalance avec les commencements de l'état passif, ou au contraire les épreuves de la nuit obscure avec le désespoir ? Il faut donc un guide sage, expérimenté, dévoué et désintéressé qui sache discerner les divers mouvements de la nature et de la grâce, appliquer les principes généraux de l'ascétique à chaque âme en particulier, selon ses aptitudes et ses attraits, en tenant compte des étapes déjà franchies, du milieu ambiant, des devoirs d'état ; qui puisse la mettre en garde contre la présomption qui naît des consolations sensibles et le découragement que produit naturellement la sécheresse.

Pour le mieux comprendre, il nous suffira d'exposer brièvement les écueils principaux que l'on rencontre dans chacune des trois voies.

1° Les *débutants* ont à craindre les rechutes, et, pour les éviter, doivent faire une longue et laborieuse pénitence proportionnée au nombre et à la gravité de leurs fautes, car comme le fait remarquer avec raison le *P. Faber* (16), la cause la plus commune du manque de progrès, c'est qu'on a cessé trop tôt la pratique de la pénitence. Or il y a là un double excès à éviter : les uns, oubliant le passé, abandonnent vite les exercices de la pénitence et s'imaginent, surtout s'ils éprouvent quelques consolations sensibles, que le moment est venu d'entrer dans la voie d'amour et dans une douce familiarité avec Dieu ; cette présomption est bientôt suivie du retrait des consolations, de découragement et de nouvelles chutes. Il en est d'autres au contraire qui se livrent avec excès à la pratique de la mortifi-

(16) *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, ch. XIX.

cation et surtout des mortifications extérieures ; ils y prennent parfois une vaine complaisance, compromettent leur santé, sont obligés de se modérer, et, en le faisant, s'exposent à tomber dans le relâchement. Il importe donc qu'un directeur expérimenté, tout en les maintenant dans l'esprit et la pratique de la pénitence, calme leur ardeur et ne leur permette que les mortifications qui ne dépassent ni leurs forces physiques ni leurs forces morales, et qui s'harmonisent avec leurs devoirs d'état.

Un autre écueil, c'est la *sécheresse spirituelle* venant succéder aux *consolations sensibles* du début. On s'était imaginé, après une conversion sincère, que ces consolations dureraient toute la vie, que désormais l'ère des tentations était finie et que la vertu serait facile. Or voici que se présentent des sécheresses longues et douloureuses : on craint d'être abandonné de Dieu, on se décourage, on cesse de s'adonner à des exercice de piété qui semblent stériles, et ainsi on tombe dans le relâchement. Qui donc fera éviter cet écueil sinon un sage directeur qui, au moment des consolations, saura prévenir le pénitent qu'elles ne dureront pas toujours, que le vrai motif de servir Dieu n'est pas la joie qu'on y trouve, mais sa sainte volonté toujours bonne et sanctifiante ; et qui, au moment où viendra la sécheresse, le consolera, le rassurera et le fortifiera en lui montrant que cet état d'âme, si pénible qu'il soit, est une marque de la bonté divine pour nous affermir dans la vertu et rendre notre amour plus désintéressé ?

C'est encore lui qui le guidera dans la *mortificalion des passions*. Plusieurs s'imaginent qu'il faut arriver à supprimer complètement les passions et s'étonnent de ne pouvoir, malgré des efforts désespérés, réussir dans cette tâche impossible. D'autres au contraire, voyant leurs passions se réveiller sans cesse, se disent qu'on ne peut y résister, et, de guerre lasse, abandonnent la lutte. Ici encore ne faut-il pas un bon conseiller pour montrer qu'on ne supprime pas les passions, mais que, par une sage tactique,

on les discipline, on les oriente vers le bien, on les modère, on les utilise pour la pratique des plus hautes vertus ?

Il en est de même lorsqu'on veut faire des progrès dans l'oraison. Sans doute il y a, pour aider les âmes en ce saint exercice, des méthodes excellentes ; mais pour en tirer tout le profit désirable ne faut-il pas un guide expérimenté qui sache adapter à chaque âme ce qu'il y a de plus pratique pour elle dans les diverses méthodes, expliquer la part à faire selon les besoins et les attraits, aux considérations, aux affections, aux demandes, aux résolutions, et montrer comment l'oraison du matin doit influencer toute la journée et la rendre plus surnaturelle ?

2° Quand on entre dans la *voie illuminative*, on n'a pas un besoin moins pressant d'un guide spirituel. Sans doute, pour diminuer le nombre des directions, on aura soin de tracer un règlement de vie, avec des principes généraux et des applications de détail qui dispenseront de bien des conversations. Mais, pour tracer ce règlement, ne faut-il pas un sage directeur ? Qu'on se rappelle Jeanne de Chantal et les progrès qu'elle fit aussitôt que l'Evêque de Genève lui eut tracé un règlement conforme à ses devoirs d'état. Serait-elle devenue une sainte sans cette direction si sage et si ferme ?

Une règle de vie doit comprendre les *vertus* à pratiquer. Or, ici encore, ne faut-il pas un guide pour discerner la vertu principale qui convient à telle ou telle personne, les moyens de s'y exercer et particulièrement la méthode à suivre pour s'examiner avec fruit sur ses progrès et ses défaillances ? Et lorsque se manifeste ce sentiment de lassitude qu'on éprouve un jour ou l'autre en découvrant que la voie de la perfection est longue et difficile, qu'on y avance péniblement, que parfois même on semble y reculer, qui empêchera cette impression pénible de dégénérer en tiédeur sinon l'intervention douce et ferme d'un père spirituel qui saura deviner la dificulté, prévenir le découragement, consoler le pénitent, le stimuler à de nouveaux

efforts et faire entrevoir les fruits de cette épreuve vaillamment supportée?

Malgré tous ces efforts, le moment vient où, selon la doctrine de saint Jean de la Croix, on s'aperçoit que les sept péchés capitaux subsistent dans l'âme sous une forme plus raffinée et menacent, en se développant, de mettre en péril la vertu des âmes en progrès. Comment conjurer ce nouveau danger, échapper à la tiédeur et peut-être à des chutes graves, sinon en suivant les conseils d'un directeur averti qui nous aide à combattre les formes les plus subtiles de l'orgueil, de la luxure ou de l'avarice?

Le moment arrive aussi où l'oraison doit se perfectionner, où les raisonnements nous laissent complètement froids, où par conséquent il faut les diminuer, sous peine de perdre un temps notable; où les affections doivent au contraire se prolonger, puis se simplifier et se concentrer sur certains actes qui s'imposent à l'âme et captivent son attention. Ici encore, pour éviter tout péril d'illusion, et, pour ne pas perdre un temps précieux en efforts inutiles et mal dirigés, l'âme a besoin de sages conseils pour simplifier son oraison sans demeurer inactive, pour savoir regarder Dieu d'un regard prolongé et affectueux sans tomber dans l'inertie, et pour savoir revenir aux considérations et affections multiples, lorsque le simple regard ne suffit plus à l'occuper d'une façon fructueuse.

3° Plus nécessaire encore est la direction dans la *voie unitive*. Pour y entrer, il faut savoir cultiver les dons du Saint-Esprit par une docilité généreuse et constante aux inspirations de la grâce. Or, pour discerner les vraies inspirations de celles qui viennent de la nature ou du démon, souvent on ne peut se fier à son propre jugement, mais il faut recourir à celui d'un conseiller sage et désintéressé.

Parfois, dès le début, on a à subir les premières *épreuves passives*, celles que saint Jean de la Croix expose si bien sous le nom de *nuit des sens* : l'obscurité profonde, les sécheresses, les ennuis et les dégoûts, l'impossibilité

où l'on est de méditer d'une façon discursive, la crainte exagérée de la justice divine, les tentations graves et obsédantes, la crainte d'y consentir et d'offenser Dieu, tout se réunit pour torturer l'âme et la jeter dans un trouble si profond qu'elle finirait par tomber dans le désespoir, si elle n'était soutenue, encouragée, éclairée par un directeur aussi prudent que dévoué : c'est un navire désemparé, qui ne peut voguer qu'en se mettant à la remorque d'un autre. Et combien cela est plus vrai encore de la *nuit de l'esprit*, s'il plaît à Dieu de nous y faire passer ?

Quant à la *contemplation*, même quand elle n'est pas accompagnée de visions et de révélations, elle suppose tant de discrétion et d'humilité, tant de docilité et de générosité, et surtout tant de prudence pour savoir harmoniser la passivité, qui est le propre de cet état, avec l'activité qu'on y doit garder, qu'il serait bien difficile, moralement impossible, de maintenir son âme dans les dispositions nécessaires sans les conseils d'un guide très averti. C'est l'enseignement très net de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. On sait avec quelle simplicité la grande mystique soumettait à ses directeurs ses états d'âme et les faveurs spirituelles qu'elle recevait, avec quelle docilité elle se soumettait à leur décision, même quand elle était contraire à ses visions, avec quelle insistance elle recommandait à ses sœurs d'en agir de même à l'égard de leurs guides spirituels. Quant à saint Jean de la Croix, il revient souvent sur la nécessité de tout soumettre au directeur : « Dieu aime tellement que l'homme se soumette à la direction d'un autre homme qu'il ne veut absolument pas nous voir donner pleine créance aux vérités surnaturelles qu'il communique lui-même, avant qu'elles aient passé par le canal d'une bouche humaine (17) ».

Pour résumer ce que nous venons de dire, nous ne

(17) S. Jean de la Croix, *Sentences et Avis spirituels*, n. 229, édit. *Hoornaert*, p. 372. Lire tout ce passage sur le Maître spirituel.

pouvons mieux faire que de citer le *P. Godinez*, S. J., auteur d'une excellente Théologie mystique (18) : « Sur mille personnes que Dieu appelle à la perfection, dix à peine correspondent, et sur cent que Dieu appelle à la contemplation, quatre-vingt-dix-neuf manquent à l'appel... il faut reconnaître que l'une des principales causes est le manque de maîtres spirituels. Malheur aux communautés à qui ces maîtres font défaut, ou qui, les ayant, ne savent ni les reconnaître ni les estimer ! Ils sont, après la grâce de Dieu, les pilotes qui guident les âmes par cette mer inconnue de la vie spirituelle. Et si nulle science, nul art, si simple soit-il, ne se peut bien apprendre sans un maitre qui l'enseigne, beaucoup moins pourra-t-on apprendre cette haute sagesse de la perfection évangélique, où se rencontrent des mystères si profonds, des visions et des révélations si ambiguës, des ravissements et des extases qui peuvent provenir de Dieu ou du démon, où les vertus morales, en s'écartant du juste milieu par excès ou par défaut, peuvent devenir des vices, où le cordial de l'oraison peut se tourner en poison de perdition, où les visions peuvent être des illusions, où une âme peut travailler beaucoup et gagner peu. C'est pourquoi je tiens pour chose moralement impossible que, sans miracle ou sans maître, une âme puisse pendant de longues années traverser ce qu'il y a de plus élevé et de plus ardu dans la vie spirituelle sans courir risque de se perdre. »

Conclusion

On peut donc dire que la *voie normale* pour progresser dans la vie spirituelle est de suivre habituellement les conseils d'un sage directeur auquel on a préalablement fait connaître en toute simplicité et humilité l'état de son âme. En fait la plupart des âmes ferventes qui tendent à la perfection, ont un guide spirituel, et attribuent leurs progrès

(18) *Theol. myst.*, l. VIII, c. 1, p. 219-220 de l'édition récente de la trad. latine *Praxis Theol. mysticae*, Paris, Lethielleux, 1919.

à la pratique de la direction. Quand, dans ces dernières années, on a voulu former dans les villes et les campagnes des jeunes gens d'élite, on n'a pas trouvé de meilleur moyen que les retraites fermées, où se pratique la direction d'une façon intense. Si, dans les patronages et les colonies de vacances, on obtient d'excellents résultats pour la formation d'une élite, c'est grâce à la direction qu'on y donne. On a même réformé et fondé des paroisses par le moyen de cette haute éducation morale et spirituelle, qui a permis de transformer en apôtres des âmes qui, avant d'être dirigées, se traînaient dans la médiocrité.

Sans doute il y a eu parfois et il y aura toujours des abus qui se glisseront dans cette pratique comme dans toutes les autres. Il en est qui transforment la direction en une sorte de *bavardage, de omni re scibili et de quibusdam aliis*. C'est alors une perte de temps d'autant plus regrettable qu'aujourd'hui les prêtres zélés sont déjà surchargés d'occupations. Il y a même là un danger sérieux pour la vertu : de longues et intimes conversations avec des personnes pieuses tendent à produire des attaches funestes : « Cela ne sert, disait M. Olier (19), qu'à attirer les cœurs, à les lier ensemble et à faire un fagot ou pour l'enfer ou au moins pour le purgatoire. »

Aussi l'*Ami du Clergé* (20) a bien raison de mettre les confesseurs en garde contre ces longues et futiles directions qui développent dans les âmes la pusillanimité et une affectivité dangereuse, et sont la cause de pertes de temps, parfois même de scandales. Evidemment il veut parler ici de ces *fausses dévotes* qui, sans avoir la volonté ferme de progresser, prétendent avoir *leur* directeur et causer longuement avec lui. Nous ne pouvons nous aussi que blâmer cet abus et rappeler les sages règles tracées par le *P. Desurmont* sur la confession et direction des

(19) *Esprit d'un directeur des âmes*, p. 53 de la 3e édit. 1859.
(20) L'*Ami du Clergé*, 4 août 1921, p. 422-427.

femmes (21). Après avoir insisté sur la nécessité de les bien diriger, il donne les conseils suivants marqués au coin du bon sens chrétien et de l'expérience : « *Il faut user envers elles d'une réserve extrême quoique bienveillante.* Pas de paroles affectueuses, pas d'appellations tendres, pas de tête-à-tête non indispensable...; en fait de conversation, pas plus que le nécessaire ; en fait de rapports autres que les relations de pure conscience, seulement ceux qui ont une sérieuse utilité ; autant que possible, pas de direction hors du confessionnal et pas de commerce épistolaire... *Généralement, il est bon qu'elles ignorent presque qu'on les dirige.* La femme a le défaut de sa qualité ; elle est instinctivement pieuse, mais instinctivement aussi elle est fière de sa piété. La toilette de l'âme l'impressionne autant que celle du corps. Savoir qu'on veut l'orner de vertus est ordinairement un danger pour elle. Il faut donc avoir le talent, quand on peut la lancer dans la perfection, de lui laisser ignorer jusqu'à un certain point les desseins qu'on a sur elle et les espérances qu'on a conçues à son sujet. » Et il ajoute : « Il faut qu'il soit peu facile aux femmes d'aller trop souvent au confessionnal (ordinairement une fois par semaine doit être le maximum) ; peu facile de trouver le prêtre ailleurs qu'au saint tribunal et de l'aborder pour des causes futiles , peu facile de parler des choses de l'âme hors de l'église. »

Nous admettons toutes ces réserves, mais nous nous demandons si l'*Ami* n'est pas allé un peu loin en ajoutant que « quoi qu'il en soit *occasionnellement* de l'obligation d'y recourir en *circonstances exceptionnelles,* l'on ne peut dire que la direction soit une nécessité pour la *conduite normale, providentielle* de la vie chrétienne, non seulement dans l'observation des préceptes, mais encore dans la pratique supérieure facultative des conseils évangéliques ? » D'après toutes les autorités que nous avons citées

(21) *La charité sacerdotale*, t. II, p. 237-239, éd. 1901.

et que nous pourrions multiplier (22), est-ce que la voie normale et providentielle pour le progrès spirituel n'est pas la direction? Est-ce que la plupart des âmes ferventes ne la pratiquent pas avec grand profit ? Et l'expérience ne montre-t-elle pas que beaucoup qui, sans ce moyen, se traînaient péniblement dans la voie de la perfection, ont pris rapidement leur essor du jour où elles ont rencontré un guide éclairé ?

Comme le fait remarquer avec raison le *P. Faber*, « on peut se passer de directeur si on se contente de végéter dans les degrés inférieurs de la spiritualité ; sinon, non. » Ce que l'*Ami* a donc voulu condamner, lui si traditionnel dans ses doctrines, c'est l'*abus* de la direction et non son usage bien réglé. Si donc les paroles que nous avons citées de lui présentent quelque équivoque, elles sont rectifiées parce qu'il dit nettement à la fin de l'article, sous forme de conclusion : « C'est l'*abus* et l'*abus seul* que nous avons entendu viser... La direction spirituelle est très bonne, il faut l'encourager, la promouvoir, la pratiquer sans hésitation quand elle est utile, efficace, sans aucun de ces dangers *per accidens* qui peuvent, de nos jours surtout, hélas ! si facilement l'accompagner. » Ici nous sommes tout à fait d'accord ; et si je ne me trompe, c'est là proclamer au fond la *nécessité normale* de la direction pour les âmes qui veulent s'en servir comme d'un moyen de progrès spirituel.

Que la direction soit donc discrète, sobre, réservée, ni plus fréquente ni plus longue que ne le requiert le bien des âmes ; ainsi pratiquée, elle restera toujours l'un des principaux moyens d'initier les âmes à la vie intérieure, de les stimuler à la perfection, de les guider à travers les écueils et de former ces élites dont nous avons un si grand besoin pour atteindre et christianiser les masses.

Issy. A. TANQUEREY,
Supérieur de la Solitude d'Issy.

(22) On en trouvera d'autres dans SCHRAM, *Institutiones mysticae*, p. II, De Magisterio spirituali, § 328 ; FABER, *Le Progrès spirituel*, ch. XVIII ; RIBET, *L'Ascétique chrétienne*, ch. XXXIV.

NOTES ET DOCUMENTS

LE SILENCE MYSTIQUE

« C'est dans le silence et le repos que l'âme dévote progresse et apprend les [mystères] cachés des Écritures (1) ». Cette parole de l'*Imitation* fut de tout temps une règle très recommandée de vie ascétique, et les maîtres de la spiritualité insistent sur l'importance de la solitude intérieure, indispensable pour s'établir dans l'union avec Dieu. La pratique du silence, en usage dès l'origine chez les moines du désert d'abord et plus tard dans les cloîtres, a trouvé ses théoriciens parmi les écrivains chrétiens des premiers siècles. On peut déjà distinguer chez eux comme trois directions d'une méthode qui tient à la fois de l'ascétisme et de la mystique, directions communes par leur source et de signification très voisine malgré les apparentes divergences : 1) il faut se taire pour favoriser le recueillement et fuir la multitude des distractions extérieures qui troublent les rapports de l'âme avec Dieu, ou encore pour apprendre à modérer les mouvements irréfléchis du cœur; 2) il faut taire aux autres les grâces reçues de Dieu et ne pas exposer les dons célestes au mépris ou à l'étonnement scandalisé des âmes ignorantes de la familiarité divine. C'est en partie pour ce motif que les mystiques voileront sous des symboles les vérités qu'ils ont apprises; 3) le silence doit s'étendre à l'esprit lui-même qui se dégagera de plus en plus de tout langage humain, de toute imagination

(1) *Imitation*, I, 20.

terrestre pour saisir aussi purement que possible l'Etre ineffable que nulle parole ne peut révéler, nulle réalité sensible représenter. — Du silence règle d'ascèse au silence mystique la transition est aisée : le premier prépare le second.

Déjà, au troisième siècle, Clément d'Alexandrie, dans les *Stromates* (L. V, ch. 3-12), après avoir expliqué les allégories des livres religieux ou des ouvrages profanes de l'antiquité païenne, rapporte la pensée des apôtres sur la nécessité de cacher les mystères de la foi, de ne pas les dévoiler à tous (ch. 10), car seuls les vrais gnostiques, les sages, se trouvent dans l'état de purification voulue pour en pénétrer la bienfaisance. Cet état, c'est la séparation de tout ce qui est charnel et mondain, indispensable à la connaissance intime de Dieu (ch. 11). Et Clément, à l'appui de son affirmation, invoque l'exemple des Pythagoriciens auxquels le maître imposait cinq ans de silence, en vue de les préparer, grâce à l'éloignement des choses sensibles, à la contemplation divine uniquement par l'esprit (2). Dieu, en effet, ne peut être saisi ni par des paroles, ni par des images, ni même par des idées : les concepts humains sont impuissants, seule la grâce illumine l'esprit silencieux (3).

Saint Grégoire de Nazianze, au quatrième siècle, nous a laissé plusieurs petits poèmes où il chante les avantages et le prix du silence, justifiant ainsi le jeûne absolu de paroles qu'il s'était imposé durant le carême de 384 (4) : il met en garde contre les maux causés par la langue et rappelle la nécessité de réfréner une cause trop fréquente de péchés. Se taire est une des formes les plus utiles de la vertu de tempérance, un des moyens les plus efficaces pour régler les mouvements de son cœur, mais c'est aussi la meilleure sauvegarde du trésor de l'âme, Dieu et son Verbe, qui cherchent une demeure recueillie, exempte de taches, en-

(2) *Stromates*, V, 11. — Migne, PG, IX, 101 B : Τοῦτο ἄρα βούλεται καὶ τῷ Πυθαγόρᾳ ἡ τῆς πενταετίας σιωπή, ἣν τοῖς γνωρίμοις παρεγγυᾶ, ὡς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν, ψιλῷ τῷ νῷ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν...

(3) *Stromates*, V, 12. PG, IX, 124 A : Λείπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν...

(4) Migne, PG, XXXVII, 1307-1329.

tièrement purifiée (5). Bien plus, dans un autre poème où il fait l'apologie des moines, Grégoire parait insinuer une raison plus profonde de ce silence si recommandé. Passant en revue les divers motifs qui poussent les hommes ou les vierges hors du monde, il signale que beaucoup ont voulu enchaîner leur langue pour offrir à l'Esprit très pur les pures louanges de l'esprit :

Καὶ γλῶσσάν τις ἔδησε λάλον, καὶ χείλεα σιγῇ,
Ἐκ δὲ νόου, μεγάλῳ αἶνον ἔθυσε νόῳ.
(PG., XXXVII, 1456, 67).

C'est ce point de vue que développe principalement saint Grégoire de Nysse dans une homélie sur l'*Ecclésiaste* (6). Expliquant le texte : *tempus est tacendi et tempus loquendi*, il indique les interprétations morales possibles de ce silence parfois préférable à la parole, mais bientôt dépassant les considérations éthiques ou d'ascèse, il en vient à exalter le silence de la contemplation comme seul digne de Dieu : Celui qui est au-dessus de tout nom et de toute pensée est aussi au-dessus de tout langage ; nos paroles sont impuissantes à traduire l'essence infinie, et quand il s'agit de l'Etre que l'Univers ne peut contenir et que nulle conception de notre esprit ne délimite, c'est le cas de se taire : il n'y a qu'à admirer dans l'intime de l'âme son ineffable grandeur (7).

Cette attitude, le pseudo-Denys la recommande à son tour, car elle est pacification de l'intelligence, unification des facultés, recueillement au sens le plus strict du mot : le silence (σιγὴ κρυφιόμυστος) est ainsi plus révélateur des mystères de la théologie que toute lumière naturelle (8).

(5) Migne, PG, XXXVII, 1322 et 1323.

(6) *In Ecclesiasten*, homilia VII, PG, XLIV, 728 et sqq.

(7) PG, XLIV, 732 A : Διὰ τοῦτο ὅταν ἔλθῃ εἰς τὰ ὑπὲρ λόγον ὁ λόγος, γίνεται τότε καιρὸς τοῦ σιγᾶν, καὶ τῆς ἀφράστου ἐκείνης δυνάμεως ἀνερμήνευτον ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως ἔχει τὸ θαῦμα...

(8) *De Mystica theologia*, I, 1, PG, III, 997 ; — *De divinis nominibus*, C. XI, § 1, PG, III, 949. On verra dans tout ce passage l'assimilation du silence à la paix, à la tranquillité, à l'immobilité : εἰρήνη, ἡσυχία, ἀκινησία = ἀφθεγξία.

Les quelques indications qui précèdent, prises au hasard de lectures, pourraient être encore beaucoup plus riches : elles suffisent pourtant à témoigner d'une direction de pensées assez commune parmi les écrivains plus ou moins dépendants des philosophes grecs. De simples rapprochements de textes permettent de se rendre compte comment dans leur façon de s'exprimer et même dans leurs argumentations, ces hommes élevés dans le christianisme, mais encore imprégnés de culture païenne, ont subi l'influence des maîtres qu'ils fréquentaient. Aussi est-il indispensable pour les comprendre de remonter aux sources où ils ont puisé et d'y étudier la formation de cette théorie du silence.

Dom Casel a groupé dans une savante monographie l'ensemble des textes relatifs à la question (9). La lecture de ces documents fort abondants et bien classés, est très instructive. A la suite de l'auteur, je voudrais dégager les grandes lignes d'un travail utile pour l'histoire de la spiritualité.

L'origine du « silence mystique » est à chercher dans les mystères et spécialement dans les mystères éleusiniens qui obtinrent en Grèce une autorité sans pareille. Les mystères supposent des initiés et des profanes. Aux premiers seuls étaient réservées certaines révélations. On punissait de mort les violateurs du secret et les lois civiles sanctionnaient les jugements portés par les prêtres éleusiniens contre les indiscrets sacrilèges. La clef des dieux posée sur la bouche des ministres comme pour clore leurs lèvres, symbolise souvent chez les poètes le précepte du silence (10). Que devait-on garder ainsi caché ? Non une doctrine théologique, mais certaines défenses ou restrictions, plus exactement leurs causes, connues uniquement des associés. De même, des faits concernant les dieux demeuraient ignorés des profanes. Seuls les initiés pouvaient représenter des mystères divins, c'est-à-dire reproduire certaines actions supposées d'origine divine — et ce fut précisément un des

(9) Odo Casel, *De Philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, Töpelmann, 1919, 166 p.

(10) On trouve des allusions à ce symbole chez Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1048 sqq. avec l'explication concernant le silence, donnée par le scoliaste ; chez Eschyle, fr. 309 ; chez Théognis, 421...

crimes reprochés à Alcibiade d'avoir joué les mystères. — Seuls encore, ils avaient le droit de pénétrer dans le temple éleusinien et de voir ce qui s'y passait. Or, de tout cela, il leur était strictement interdit et sous peine de mort de communiquer quoi que ce fût à quiconque n'avait pas été admis à l'initiation sacrée. En un mot, le silence doit couvrir plutôt une liturgie qu'une théologie. Les raisons de ce précepte étaient multiples. La première se rapporte sans doute au culte familial qui comprenait au début les associations de mystères : il fallait éviter d'admettre des étrangers à l'intimité des rites religieux, de peur de dériver sur sur eux, au détriment des membres de la famille, les bienfaits et les secours des dieux. Mais ce motif n'était pas unique. Dans la suite même, il ne fut pas le principal : celui auquel les auteurs se réfèrent de préférence, c'est le respect dû aux divinités (θεῶν σέβας) (11), respect fait de terreur et de joie. La terreur de la majesté divine remplit le cœur du fidèle : Cérès et Proserpine, déesses infernales, ont un pouvoir redoutable sur l'âme du mort ; — et la crainte pousse au silence. — Mais cette terreur est tempérée de confiance : si les dieux sont terribles, ils sont également propices. Le μυστής espère en leur assistance. Par le fait de l'initiation, il entre en quelque façon dans leur famille et se rattache à eux comme par un lien de parenté (12). Ses protecteurs se montreront pleins de libéralité envers lui ; après le cycle des purifications, ils l'admettront à voir, à entendre les choses cachées au vulgaire et assureront sa destinée après sa mort. Mais alors, ne doit-il pas laisser ignorer aux profanes tous ces bienfaits pour ne pas les exposer au mépris, et attirer ainsi sur lui la colère des bienfaiteurs ?

Tels sont donc, dans les mystères, l'objet du silence et les motifs qui l'expliquent. Viennent les philosophes qui vont s'emparer de ces éléments, les transformer, en dégager une doctrine, d'abord rudimentaire et à peine distincte des préceptes religieux, puis s'élargissant peu à peu, s'organisant, pour aboutir au système très défini des néo-platoniciens.

(11) Cf. l'hymne à Cérès, v. 476 sqq.

(12) L'initié devient γεννήτης τῶν θεῶν (*Axiochos*, dialogue apocryphe attribué à Platon, 371 D) ; les mystères relient les hommes à la divinité, συνάπτειν τοῖς θεοῖς (Proclus, *in remp.* I, 75, 5 sqq).

Sortie de la pratique, la théorie finira à son tour par provoquer de nouveau à la pratique et par engendrer toute une méthode de vie spirituelle.

Des Orphiques, de Pythagore et de ses disciples immédiats, il est difficile d'affirmer grand chose de certain, étant donnée la pauvreté de nos sources directes et le luxe de légendes qui a enrichi à l'excès leur trésor littéraire. Les premiers ne diffèrent pas des sectes religieuses, et si nous les rangeons parmi les philosophes, c'est qu'il y a déjà dans leurs écrits des essais d'explication rationnelle. Or les « raisons sacrées » (ἱερὸς λόγος) mentionnées à leur sujet par les doxographes, sortes d'exégèses cachées aux non-initiés, se rapportaient non plus à des rites, comme dans les mystères, mais déjà à un commencement de théologie. Les Orphiques qui avaient reçu en dépôt ces révélations étaient tenus au secret vis-à-vis des étrangers à la secte : on ne protégeait sans doute pas cette loi par des sanctions rigoureuses, mais on l'imposait plutôt comme une obligation morale, dans le but d'augmenter l'autorité de la doctrine et d'accroître le respect envers elle (13). Il ne faudrait guère chercher plus que cela chez les Pythagoriciens de la première époque. La réserve (ἐχεμυθία) recommandée aux disciples par le maître ne concernait probablement qu'une explication très élémentaire du culte rituel, non une théorie scientifique. Les fameux symboles où, sous le voile d'images mystérieuses, était exposée une philosophie religieuse accessible aux seuls membres de l'école ou même à une partie choisie parmi ces membres, paraissent être l'œuvre d'interprétations tardives (14).

Avant Platon, nous aurions de la peine à préciser quelque orientation systématique. Les groupes de penseurs qui se succèdent s'occupent peu des choses mystiques, et, s'ils sont religieux, leur religion reste confinée dans la pratique, elle ne passe pas dans la théorie. Leurs préoccupa-

(13) En fait, plusieurs pythagoriciens et Platon assez souvent ne se sont pas gênés pour exposer au grand jour des doctrines orphiques soi-disant secrètes.

(14) Dom Casel exagère, à mon avis, la valeur des témoignages néo-pythagoriciens, et de ce fait, malgré les précautions qu'il veut prendre, modernise un peu trop les spéculations du pythagorisme primitif.

tions vont ailleurs. Sans doute Héraclite écrit une phrase célèbre qui fera fortune et sera plus tard adaptée par les philosophes à la doctrine du silence : ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la nature aime à se cacher (15), mais lui-même ne fait pas l'application. Il dit ailleurs : « Le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ni n'exprime ni ne cache sa pensée ; il la fait voir par un signe » (16) : c'est exposer déjà le principe du symbole, en étroite connexion, nous le verrons, avec le silence, mais le maigre fragment que nous possédons ne développe pas davantage l'idée.

Platon, lui, transpose les formules mystiques, les dépouille de leur sens religieux et fait rendre à des expressions consacrées pour le culte un son profane. Ou mieux : il revêt la science d'un caractère sacré et en fait un véritable sacerdoce : les initiés, ce sont les sages, les savants. Il faut reconnaître parmi la multitude ceux dont l'âme est capable de s'élever jusqu'aux sommets les plus abrupts de la philosophie, les préparer avec soin, opérer en eux la purification des sens et celle de l'esprit et ne leur révéler les mystères les plus profonds du savoir qu'au moment où leur intelligence disposée par une longue initiation scientifique et mise en présence du vrai ne pourra pas ne pas le reconnaître (17). Evidemment ces secrets, on ne les livrera pas à tous ; il faut les cacher aux âmes vulgaires ou inaptes à s'ouvrir et, vis-à-vis de ces dernières, observer une absolue discrétion. Notons toutefois que la doctrine, ainsi réservée à une élite, n'est pas une doctrine religieuse, comme le pense dom Casel, mais la philosophie dans ce qu'elle a de plus rationnel et de plus subtil (18).

Nous devons pourtant signaler encore un nouvel élément qui viendra se souder au silence mystique et en constituera même une des formes : le mythe et l'allégorie. Le mythe, tel que le conçoit Platon, n'est fort probablement qu'une traduction symbolique de vérités trop difficiles ou

(15) Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 79, fr. 123.

(16) Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 75, fr. 93.

(17) Voir surtout les dialogues de *Phédon*, du *Banquet*, les livres VI et VII de la *République*, *Phèdre*.

(18) Dom Casel dans son exposition fait trop de cas de l'inauthentique lettre II.

trop élevées : l'intuition de l'intelligence ne peut être rendue en langage rationnel. C'est pourquoi, dans un plan différent et sous l'apparence d'un récit mi-légendaire, mi-réel, le philosophe en donne une approximation. Le mythe ne sert pas à cacher la vérité; il l'exprime, au contraire, mais à sa manière, autant qu il est permis à des signes humains. L'allégorie, mise en honneur par les stoïciens, à la différence du mythe, voile une doctrine à ceux qui ne peuvent la supporter. Elle est comme l'enveloppe à travers laquelle les plus habiles peuvent déchiffrer le texte authentique. Les autres s'arrêtent à la fable; ils n'en pénètrent pas le sens. Ces deux procédés littéraires, très utilisés avant les philosophes de l'époque impériale, joueront un grand rôle dans l'histoire du silence mystique. C'est pourquoi il était nécessaire de les indiquer avant d'en arriver à la période de formation définitive d'une théorie et d'une pratique qui seront une partie essentielle du néo-pythagorisme et du néo-platonisme.

Mais avant d'aborder ces systèmes, nous nous arrêterons un instant à une opinion curieuse rapportée par Strabon et qui porte déjà en germe tous les développements postérieurs (19). Parlant des cérémonies orgiastiques des Curètes et des Corybantes, le géographe constate l'existence chez les Grecs comme chez les barbares de deux sortes de sacrifices : les uns offerts en plein jour, au milieu des transports d'enthousiasme et des musiques (σὺν ἐνθουσιασμῷ... μετὰ μουσικῆς); les autres, plus calmes, silencieux, accomplis dans le mystère (τὰς μὲν μυστικῶς, τὰς δὲ ἐν φανερῷ...) Et il ajoute : cette différence est suggérée par les choses elles-mêmes. Le repos, en effet, écarte l'esprit des soucis humains et le dirige vers la divinité ; l'enthousiasme revêt, pour ainsi dire, l'inspiration du dieu et rapproche de la divination... Mais la dissimulation mystique (ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν) rend respectable le divin (σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον), car elle imite cette nature supérieure qui se dérobe au sens humain (μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν). Nous assistons pour la première fois à un essai d'interprétation rationnelle du silence concernant les choses sacrées, silence compris du

(19) Strabon, X, 467.

reste au sens très large d'une réticence par un moyen quelconque : c'est en se taisant qu'on exalte la dignité, la majesté des dieux. Nous retrouvons le θεῶν σέβας des mystères. Mais il y a plus et le motif du respect est expliqué. Dieu dépasse tellement notre capacité d'intelligence que l'homme ne peut arriver à l'étreindre ni par l'esprit, ni à plus forte raison par le discours. L'être fini ne sait que balbutier en présence de l'infini. Le silence sera donc pour lui la manière la plus efficace de manifester sa vénération.

Sur ce thème les philosophes vont exécuter désormais toutes sortes de variations. C'est à leur maître Pythagore que les néo-pythagoriciens feront remonter le précepte de l'ἐχεμυθία, cette *taciturnitas* ou discrétion recommandée aux disciples de la secte, imposée même avec rigueur durant cinq ans, comme une épreuve préliminaire à l'initiation. Et l'on cherche la raison de cette manière d'agir dans l'exemple des dieux qui signifient leurs volontés autrement que par des paroles (20). En les imitant, on les honore (21). C'est toujours à Pythagore que l'on attribue la multitude d'apophtegmes soi-disant symboliques où la littérature de l'époque veut découvrir un sens caché : sous ces formules qui très probablement ne furent à l'origine que des tabous (22), on retrouve une vérité religieuse et morale accessible uniquement aux privilégiés de l'école : par leur caractère, comme le remarque Stobée, ces symboles réalisent à la fois les avantages du silence à l'égard des profanes et de la révélation à l'égard des initiés, grâce à ce qu'ils suggèrent (23). — On propose des modèles parmi les hommes éminents affiliés à la société : Apollonius de Tyane surtout , qui observa si scrupuleusement les traditions pythagoriciennes concernant l'ἐχεμυθία. Et lui-même, du reste,

(20) C'est le témoignage de Plutarque, *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 1 : Καὶ ὅλως θεῖον ἡγεῖσθαι τὴν σιωπὴν τοὺς ἄνδρας, ἅτε δὴ καὶ τῶν θεῶν ἔργοις καὶ πράγμασιν ἄνευ φωνῆς ἐπιδεικνυμένων ἃ βούλονται τοῖς ξυνετοῖς.

(21) Cf. Porphyre, *De antro nymph.* 27 : Διὰ τοῦθ' οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίοις σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ πύλας ἢ θύρας, σεβόμενοι ὑπὸ σιωπῆς θεῶν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἔχοντα.

(22) Cf. John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, traduct. Reymond, p. 107.

(23) Stobée, *Flor.* 5, 72.

a essayé dans un de ses ouvrages de donner de cette manière d'agir la véritable explication : au Dieu souverain, affirmait-il à propos des sacrifices, il ne faut rien offrir de sensible, car nulle chose matérielle ne peut être pure à celui qui est pleinement immatériel. Aussi, ni les paroles que nous proférons, ni celles que nous concevons, souillées par quelque passion de l'âme, ne lui conviennent; mais c'est par le silence très saint et les pensées sans mélange le concernant, que nous l'honorons d'un culte digne de sa nature (24).

Désormais la doctrine du silence prend de plus en plus une signification mystique. On insiste sur les motifs profonds qui rendent nécessaire une telle pratique : la piété envers les dieux, une connaissance plus intime de ce qu'ils sont, connaissance résultant moins du raisonnement que d'un commerce familier avec eux. Or, comme la divinité suprême (ὁ πρῶτος θεός) est aussi éloignée que possible des choses créées, on ne peut entrer en communication avec elle que par l'extase et le silence. C'est là le vrai sacrifice, cette λογικὴ θυσία que rappellent fréquemment les écrits hermétiques, livres sacrés d'une secte religieuse assez apparentée au néo-pythagorisme et donnant sa doctrine comme révélée : τὸ πρῶτον νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται (25).

A mesure qu'on avance, les témoignages se font plus nombreux qui attestent la tendance toujours grandissante à utiliser et à interpréter la vieille pratique des mystères grecs.

Philon lui-même, l'adversaire de ces cultes païens, adopte leur procédé, recommande de ne communiquer les choses saintes qu'à des hommes éprouvés et discrets, d'en écarter les autres, s'efforce de scruter le *mysterium absconditum* que recouvrent les paroles des livres sacrés sous un voile allégorique, et justifie cette attitude par la nature même du Dieu incompréhensible et ineffable, inaccessible

(24) Le texte est cité par Porphyre, *de abstin.*, II, 34, et reproduit par Eusèbe, *Demonstr. evang.*, III, 3, p. 105, PG, XXII 191.

(25) Cette doctrine de Trismégiste est rapportée par Jamblique, *De Myster.*, VIII, 3.

à l'intelligence, inexprimable par des mots : pour voir, il faut le secours divin et cette grâce n'est accordée qu'aux âmes purifiées, à qui Dieu se manifeste dans l'extase tel qu'Il est et non plus sous des apparences. L'Etre un et pleinement immuable doit se chercher dans le silence et le repos (26).

Il serait à présent trop long et monotone de poursuivre ces analyses et ces citations. Je passe encore les renseignements pourtant très intéressants qu'apporte dom Casel sur les élucubrations des astrologues et des gnostiques qui en vinrent même, on le sait, à faire de Σιγή une hypostase divine : ce sont théories bizarres qui manifestent la tendance de l'époque plutôt qu'elles ne témoignent d'une source d'influence.

Les développements du néo-platonisme présentent une importance doctrinale plus grande. De Numénius à Damascius, philosophes de l'école d'Alexandrie ou de l'école d'Athènes répandent sous des formes plus ou moins variées les idées exposées plus haut et contribuent ainsi à orienter le mouvement mystique. Leur pensée peut très largement se résumer en ces quelques lignes : la nature divine est hors de portée des sens. Une, immobile, elle est également ineffable et nulle parole ne l'exprime. Dieu est κρείττων λόγου, dit Plotin. Il est ἄρρητος, selon Proclus, bien plus : πάσης σιγῆς ἀρρητότερον (27). Si les discours symboliques sont de quelque utilité, ils n'aident que les sages, en excitant leur esprit à scruter plus profondément les mystères qu'ils cachent. Ils sont au contraire un obstacle pour le profane qui ne cherche pas au delà de la fable ou de l'allégorie (28).

(26) *De Gigant.*, 52 sqq. Τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς, τὸ δ' ἄνευ φωνῆς μόνῃ τὸ ὂν θεωρεῖν ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα.

(27) Plotin, *Enn.* V, 3, 13 et 14. — Proclos, *Insl. theol.*, C, 123 ; *Plat. theol*, II, 11. — On retrouve les mêmes expressions chez le pseudo-Denys : cf. *De Divinis Nominibus*, C. 1, § 1 : καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἓν, ἄῤῥητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν... § 5 : Καὶ μὴν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως... Et comme chez les néo-platoniciens, c'est par le prudent silence que l'on vénère l'ineffable ; τὰ δὲ ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες. § 3.

(28) Cf. Proclus, *In Remp.*, I, 72, 9 sqq ; 85, 26 sqq.

Du reste, les doctrines théologiques ne doivent être communiquées qu'à une élite ; la parcelle de vérité qui transparaît à travers le symbole suffit au vulgaire. Quant à l'initié, il dépassera l'expression humaine et s'unira au Dieu caché en quittant la foule, les occupations, les affections fugitives de l'âme, les pensées dispersantes elles-mêmes, en faisant en un mot le silence le plus complet, non seulement des paroles, mais encore de l'esprit (29).

Telle est la théorie qui naturellement est entrée du domaine de la spéculation dans celui de la pratique. Le néo-platonisme eut ses solitaires qui voulurent goûter la vie cachée dont ils vantaient l'excellence dans leurs écrits ou plus exactement qui fixèrent dans leurs ouvrages les résultats de leurs expériences. Le λάθε βιώσας d'Epicure, que l'on attribuait à Pythagore, revient fréquemment sous la plume des historiens de ces contemplatifs comme une formule résumant leur conduite. Marinus, le biographe de Proclus, affirme que nul plus que son héros ne la réalisa (30). Isidore, le maître et le prédécesseur de Damascius à l'école d'Athènes, nous est représenté comme un type de vie intérieure et silencieuse (ἐνδόμυχος) ; il forme des disciples adonnés à la considération des choses divines, loin des hommes et des agitations du monde : un des plus célèbres est certainement Sarapion dont Suidas nous décrit en détail l'existence toute solitaire, dans une petite chambrette (ἐν οἰκίσκῳ μικρῷ, τῷ ὄντι μονάδα βίον ἀναδεδεγμένον), s'exerçant à la vertu, priant et surtout méditant dans le silence (μᾶλλον δὲ σιγῇ διανοούμενον) (31).

C'étaient les moines du paganisme. On peut sans aucun doute démêler dans leur doctrine et leur genre de vie des influences orientales. Plusieurs fois les historiens notent des ressemblances avec les mythologies égyptiennes. Faudrait-il aussi parler de quelques infiltrations du christianisme? C'est possible. Néo-platoniciens et philosophes chrétiens sont à cette époque en contact mutuel. Il doit y avoir eu des uns aux autres actions et réactions récipro-

(29) Proclus, *In Parm.*, V. 328; *in Alcib.*, II. 117, sqq.
(30) Vita Procl. C. 15.
(31) Suidas, *Lexicon*, au mot Σαραπίων.

ques. Aux critiques de s'efforcer de faire un peu de clarté sur un point très délicat et nullement tranché. Dom Casel nous annonce un travail ultérieur concernant la théorie du silence mystique chez les écrivains chrétiens. Qu'il nous apporte une richesse de documentation semblable à celle du volume ici analysé et le problème général que nous soulevons en terminant cette étude en recevra plus de lumière.

Vals-près-Le Puy. Joseph Souilhé.

ANCIENNES TRADITIONS ASCÉTIQUES (1)

II. — La Gymnopodie

La coutume d'aller pieds nus, soit habituellement, soit pendant un temps prolongé ou dans des circonstances déterminées, a été adoptée spontanément par de nombreux ascètes. De plus, la gymnopodie a été quelquefois imposée aux pénitents, et, comme acte de pénitence, elle s'est introduite anciennement dans diverses cérémonies liturgiques. C'est le triple aspect — ascétique, pénitentiel et liturgique — de cet usage, tel que nous le font connaître les documents occidentaux, que nous nous proposons de décrire ici.

I. La gymnopodie volontaire. — Ce n'était pas une chose bien pénible pour les premiers ascètes orientaux ou pour ceux qui vivaient dans des climats chauds ou tempérés, que d'aller nu-pieds ; mais pour un S. Séverin, apôtre du Norique, qui exposait ses pieds nus au froid glacial de l'hiver, la mortification était certainement des plus rudes (2). S. Augustin relate même comme un trait d'ascétisme rigoureux le fait que son ami Alypius s'imposa la la même mortification, dès le lendemain de sa conversion :

(1) La première étude de cette série, *L'usage de voyager à pied*, a paru en 1922, t. III, p. 56-59.

(2) Eugippius, *Vita S. Severini*, iv, 10 (éd. H. Sauppe ; M. G., *Auct. Ant.*, I, p. 9).

« ... fortissimo dominatori corporis usque ad Italicum solum glaciale *nudo pede* obterendum insolito ausu » (3).

S. Romuald et ses compagnons, dans la solitude de Sytrie, S. Pierre Damien et S. Jean de Lodi, dans les ermitages de Fonte-Avellana, n'eurent pas peu de mérite à se passer de chaussures, hiver comme été (4).

Les onzième et douzième siècles, qui virent se développer tant de pratiques ascétiques jusque là ignorées ou peu connues, virent aussi se multiplier les gymnopodes. Citons S. Poppon, en Lorraine (5), S. Godefroy, évêque d'Amiens (6), S. Aibert, dans le Hainaut (7), Robert d'Arbrissel et ses disciples, en Anjou (8), Gerlac de Fauquemont, en Belgique (9). Le biographe de ce dernier dit qu'« il foulait la neige dure dans l'horreur des plus âpres hivers », et il ajoute qu' « on pouvait voir alors monter de ses pieds une vapeur comparable à celle que dégage une marmite remplie d'eau bouillante (*ad modum cacabi super prunas positi*) ».

Le B. Étienne d'Aubazines († 1159), attiré par la pieuse renommée de la Grande-Chartreuse, s'y rendit pédestrement des bords de la Corrèze en faisant une partie de la route nu-pieds (10). S. Norbert ne renonça à la gymnopodie que sur l'ordre du pape (11). Pierre l'Ermite, durant la prédication de la première croisade, se montra aux foules bras et pieds nus (12).

Cette dure pratique de mortification ne fut pas cultivée seulement par les ascètes masculins. Nombre de femmes engagées dans les voies de l'ascèse se condamnèrent aussi

(3) Augustin, *Confessiones*, ix, 6.

(4) *Vita Romualdi*, 64 (Migne, PL, CXLIV, 1002); *Vita S. Petri Damiani*, iii, 16 (Boll., Febr., III, 425), *Vita S. Joannis Laudensis*, i, 11 (Boll., Sept., III, 163).

(5) *Vita Popponis*, xiv, 56 (Boll., Jan., III, 263).

(6) *Vita Godefridi*, iii, 12 (Boll. Nov., III, 933).

(7) *Vita Ayberti*, i, 7 (Boll., Apr., I, 672).

(8) Marbode, *Ep.* 6 (PL, CLXXI, 1483, 1485).

(9) *Vita Gerlaci*, 12 (Boll., Jan., I, 311).

(10) *Vita B. Stephani*, i, 24, éd. Baluze, *Miscellaneorum libri VII*, Parisiis, 1683, IV, p. 96-97.

(11) G. Madelaine, *Histoire de S. Norbert*, Lille, 1886, p. 197.

(12) Fr. Funck-Brentano, *L'histoire de France racontée à tous : Le Moyen-Age*, Paris, 1922, p. 97.

à la nudité pédestre. Ce fut notamment le cas de beaucoup de recluses : Wiborade de Saint-Gall (13), Ivette de Huy (14), Wilbirgis de Saint-Florian (15), Dorothée de Prusse (16), Sainte Colette de Corbie (17). De tous les gens d'église peints par l'abbesse Herrade de Landsberg dans la miniature de l'Échelle des Vertus de l'*Hortus deliciarum*, seuls l'Ermite et le Reclus sont représentés sans chaussures (18).

Sainte Liutbirge se rendait, toutes les nuits, pieds nus, à l'église pour assister aux matines (19). Sainte Hedwige, duchesse de Silésie († 1243), de même que sainte Cunégonde, épouse de Boleslas II, duc de Cracovie, qui, une fois veuve, entra chez les Clarisses de Sandeck, en Pologne, firent preuve, l'une et l'autre, d'un attachement singulièrement obstiné à cette pratique ascétique. Voici, en effet, ce qu'on lit dans la vie de Sainte Hedwige :

> Ipsa quoque delicata Dei vias ambulabat difficiles, nam sequendo Christum *nudis gressibus* in glacidiis et nivibus incedebat. Habebat tamen semper apud se sine filitro et absque soccis calceos simplices, quos sub ascellis portans continue tunc tantummodo induit cum venerabilibus personis occurrere voluit, quibus abeuntibus ipsos protinus deponebat. In operibus suis quia soli Deo qui videt in abscondito desiderabat placere et laudes humanas devitare curabat, ne deprehenderetur *nudis* frequenter incedere *pedibus*, vadens ad ecclesiam quamdoque calceis usa fuit, ad eamdem autem perveniens mox *nudis pedibus* in nudo deiceps residens pavimento orationibus insistebat.

Hedwige négligeait de laver ses pieds souillés de boue, qu'on pouvait voir, en hiver, labourés de crevasses et tout sanglants. Aussi son confesseur lui ordonna-t-il de renon-

(13) Hermann, *Vita Wiboradae*, I, 3 (Boll., Mai., I, 289),

(14) Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, I, 23.

(15) *Vita Wilbirgis*, 32, éd. B. Pez, *Rerum austriacarum scriptores*, Lipsiae, 1725, II, p. 235.

(16) *Vita Dorotheae*, iv, 95, 96. (Boll., Oct., XIII, 539, 540).

(17) E. Sainte-Marie Perrin. *La belle vie de sainte Colette de Corbie*, Paris [1921], p. 80.

(18) *Hortus deliciarum*, texte explicatif des chanoines A. Straub et G. Keller, Strasbourg, 1879-1899, pl. lvi.

(19) *Vita Liutbirgae*, 12 (MG, *Scriptores*, IV, 161).

cer à cette mortification indiscrète et lui fit-il présent d'une paire de souliers qu'il lui enjoignit de porter. Elle les porta, en effet, mais, comme on l'a vu par le texte qui précède, non pas aux pieds ; chaque fois qu'elle sortait, elle les prenait sous ses aisselles (20).

Sainte Cunégonde rivalisa avec Hedwige d'austérité comme aussi de pieuse obstination. Son confesseur, un Frère Mineur, lui ayant fait promettre de ne jamais sortir sans chaussures, elle prenait soin d'attacher ses souliers à sa ceinture toutes les fois qu'elle sortait. Voyant cela, le Frère Mineur exigea expressément qu'elle portât ses chaussures aux pieds Que fit alors Cunégonde? Elle chaussa bien des souliers, mais des souliers dépourvus de semelles (21).

Franciscains, Clarisses, Carmes déchaux, Trinitaires et Augustins déchaussés, ne doivent porter, d'après leurs règles primitives, que des sandales. Dans la *Regula bullata* (29 mars 1223), S. François d'Assise n'accorde l'usage des souliers à ses disciples qu'en cas de nécessité : « Et qui necessitate coguntur possint portare calceamenta » (22). Dans l'opuscule intitulé *Epistola de sandaliis Apostolorum sive de eo quod Christus et Apostoli et discipuli ejus incesserunt discalceati*, S. Bonaventure cite l'exemple de beaucoup d'ascètes qui auraient pratiqué la *nudipedatio* à la suite du Christ, de ses Apôtres et de ses disciples (23). Dans son commentaire de la règle de S. Benoît, Martène énumère un grand nombre d'anciens moines qui allèrent volontairement nu-pieds (24) Toutefois, à aucune époque, les moines proprement dits, Bénédictins, Cisterciens, Chartreux, ne furent astreints par leurs règles, comme les religieux dont il vient d'être parlé, au régime de la gymnopodie (25).

(20) *Vita major Hedwigis*, III 28, 29, 30 (Boll , Oct., VIII, 231-232).

(21) *Vita Cunegundis*, XVI, 147, 148 149 (Boll., Jul., V, 701-702).

(22) *Regula bullata*, 2, éd. Böhmer, *Analekten zur Gerchichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen, 1904, p. 31.

(23) Bonaventure, *Opusc.* XV, éd. de Quaracchi, t. VIII, 1898, p. 386-390.

(24) Martène, *Commentarius in regulam S. P. Benedicti*, Parisiis, 1690 p 705.

(25) Voir *Regula S. Benedicti*, cap. 55.

La dénudation des pieds spécialement au moment de la prière est fréquente (26). Au surplus, nous avons déjà attiré l'attention des lecteurs de cette revue sur l'usage assez répandu au moyen âge de prier à genoux nus (27). Sainte Hedwige pria si fréquemment ainsi que des callosités et de grosses tumeurs se formèrent à ses genoux (28). C'est de ce même usage que font mention les vers suivants :

> Li roi l'entend, si fort s'en esjoi
> Ses *jenoils nuz* contre terre flati,
> Ses capiaux oste, vers Diex ses mains tendi... (29).

Hildeburge († v. 1115), recluse à Saint-Martin de Pontoise, serait même allée plus loin, au dire de son biographe :

> Quis vero audiat et facile credat quantis vicibus et per aestatem et per hiemem ad orationem procumbens ventrem et genua nudabat et sic terrae et pavimentis adhaerebat (30)...

Godefroy, évêque d'Amiens, un contemporain d'Hildeburge, demeurait seul, après matines, dans l'église, et là — *vestem calciamentumque sibi extrahens, geniculis in oratione defixis* — attendait le retour de l'aurore dans la prière (31). On possède plus d'une attestation de pieuses veilles passées dans un état de nudité partielle ou complète (32).

(26) Voir les vies précitées de Sainte Liutbirge, de S. Jean de Lodi, de S. Godefroy d'Amiens et de Sainte Hedwige. — Cependant l'auteur du *De Virginitate* du Pseudo-Athanase (11 ; P. G., XXVIII, 263) recommande aux vierges de prier chaussées.

(27) *La vie érémitique au moyen âge* (*Rev. d'ascét. et de mystique*, I, 1920, p. 236-238).

(28) *Vita Hedwigis*, IV, 51, p. 236.

(29) *Entrée d'Espagne*, 240 (?), cité par J. Altona. *Gebete und Anrufungen in den altfranzösischen Chansons de Geste* (Stengel's *Ausgaben und Abhandlungen*, IX), Marburg, 1883, p. 34.

(30) *Vita Hildeburgis*, 6 (Boll., Jun., I, 354).

(31) *Vita Godefridi*, *loc. cit.*

(32) « Erat consuetudo .. supra nudam petram nudis membris in vigiliis et orationibus pernoctare » (*Vita Monennae* [*Darercae*], III, 1, éd. Mario Esposito dans les *Proceedings of the R. Irish Academy*, XXVIII, sect. C, 1910, p. 228). — « Cum enim genuum flexione lacesseret corpusque pene deficeret, vestimenta ponebat nudusque persistens fatis-

II. La gymnopodie pénitentielle. — Gautier, abbé de Saint-Martin de Pontoise († 1093), avide de s'humilier devant toute la communauté, demanda à ses moines de lui infliger la correction corporelle au chapitre. Les moines s'y refusèrent, mais, sur les instances réitérées de l'abbé, ils durent finalement se prêter *ad duritiam cordis* à l'exécution de son dessein, et chacun se vit obligé de frapper, à son tour, la chair nue du vénérable abbé. Celui-ci, pour que l'humiliation fût complète, se présenta dans la tenue d'un pénitent.

> Liceat peccantis lege (dit-il à ses moines), id est *nudis pedibus* totoque corpore circa renes tantum praecincto manibusque meis virgas disciplinatorias ferenti, in capitulum venire... et a vobis omnibus virgarum correctionem... accipere (33).

La nudité des pieds fut, en effet, souvent imposée aux pénitents publics. Voici le traitement auquel le concile de Tribur (5 mai 895) condamnait les homicides pendant les quarante premiers jours de leur pénitence :

> ... *nudis pedibus* incedet, lineis non induatur vestibus nisi tantum femoralibus, saecularia arma non portet, nullo vehiculo utatur, ad nullam feminam nec ad propriam uxorem his diebus misceatur, etc (34).

Les pénitents publics devaient se présenter à la porte de l'église, le mercredi des Cendres, « sacco induti, *nudis pedibus*, vultibus in terram prostratis, reos se esse ipso habitu et vultu proclamantes (35) ».

centes artus spiritui servire cogebat ». (*Vie du B. Hamon*, moine de Savigny, I, éd. E. P. Sauvage dans *Anal. Bollandiana*, II, 1883, p. 504). — Le R. P. F. Cavallera a eu l'obligeance de me signaler le passage où S. Jérôme reproche à Vigilance d'avoir prié dans l'état de nudité (*Contra Vigilantium*, 11 ; P. L. XXIII, 344, éd. de 1883).

(33) *Vita Galterii*, III, 15 (Boll., Apr., I, 758). — Sur la gymnopodie imposée comme pénitence, voir, par ailleurs, F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, 1903, I, p. 260 et 417.

(34) C. 55 (M. G., *Capitularia*, II, p. 242).

(35) Réginon de Prüm, *De Ecclesiae disciplina*, 291 (PL, CXXXII, 245) ; Burchard de Worms, *Decretorum libri XX*, xix, 28 (PL, CXL, 984).

Quant aux religieux coupables de fautes graves, ils recevaient leur châtiment dévêtus. « Extensus *nudo corpore* septuaginta et duo flagella accipiat », lit-on dans le *Pactum* de S. Fructueux de Braga († 665) (36). Le capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 817 défendit d'exposer nus aux regard des frères les moines ayant encouru la peine de la flagellation : *ut nudi pro qualibet culpa coram fratrum obtutibus non flagellentur* (37), ce qui doit probablement s'entendre de la nudité à peu près complète, car celle des pieds et du torse resta de règle pour l'administration du châtiment des verges, comme le prouvent les dispositions suivantes des coutumiers monastiques :

> ... *discalciatus* et *nudus* in conventum veniat [frater], acceptoque judicio illuc, ubi consuetudo fuerit, veniat, videlicet in auditorio et *calciat se* atque *vestiat* et revertatur in capitulum, ante domnum abbatem veniam petat... Egressurus de ipsa poenitentia, iterum *nudus* et *discalciatus* veniat in capitulum... (*Consuetudines farfenses*, II, 15) (38).
>
> Frater fugiens de monasterio dum reverti voluerit *nudus* et *discalciatus* veniat in capitulum, in brachia tenens cucullam et manu virgam ferens (*Ibid.*, II, 40) (39).
>
> Frater qui talem incurrerit lapsum, venturus in capitulum primum *pedes nudat*, capitium quoque staminei sui dextra laevaque incisione laxatur, ut brachia possit per ipsum extrahere et stamineum cum manicis circa femoralia ligare ; accipit virgarum manipulum manu dextra et in laeva cuculla decenti complicatione pedente... Verberatur quantum fuerit visum domno abbati. Post haec jubet eum exire *ad induendum* ; rediens iterum se prosternit, etc. (Udalric, *Consuetudines cluniacenses*, III, 3) (40).

(36) *Pactum Fructuosi* (PL, LXXXVII, 1128).

(37) C. 14 (M. G., *Capitularia*, I, p. 344). Cf. *Statuta Murbacensia*, 25, éd. Br. Albers, *Consuetudines Monasticae*, IV, 90.

(38) Éd. Br. Albers, *Consuet.*, I, 149.

(39) Éd. Br. Albers, *Consuet.*, I, 174. — Une religieuse nommée Duda, fut condamnée par le Concile de Douzy (874) a être fustigée « coram abatissa sua vel sororibus, ut ceterae metum habeant, *nudo dorso*, remota virorum praesentia » (*Concil. Duziacense*, II, Mansi, *Concilia.*, t. XVII-XVIII, col. 293).

(40) PL, CXLIX, 734.

Pour la cérémonie de l'absolution :

> *Nudat se* eodem modo quo prius, et cum veniens vapulaverit, domno abbate jubente, induit se cuculla, etc. (*Ibid.*).

A Cluny, le moine coupable de certaine faute grave se voyait condamné à se poster à la porte extérieure de l'église, le dimanche, au moment où les fidèles entraient pour assister à la messe matinale :

> Stat ipse *nudis pedibus* prope fores ecclesiae et unum codicem grandiusculum tenet in manu ; capellum non induit ut ab omnibus possit agnosci (41).

Nous allons voir maintenant la gymnopodie, si fréquemment imposée aux pénitents publics et aux pénitents des cloîtres, en usage dans la liturgie et tout particulièrement dans la liturgie monastique.

III. La gymnopodie dans la liturgie. — La nudité rituelle se rencontre dans les liturgies antiques et dans de nombreuses superstitions populaires, chez les civilisés comme chez les sauvages (42). Assez souvent une signification magique s'attache à ces pratiques rituelles (43). La gymnopodie se pratiqua notamment dans les processions qui se faisaient, à Rome, par les temps de grande sécheresse pour obtenir de la pluie. Tous ceux qui y prenaient part marchaient pieds nus ; de là le nom de *nudipedalia* donné à ces processions (44).

Dans la Bible, le « solve calceamentum de pedibus tuis » est ordonné comme une marque de révérence en présence

(41) PL, CXLIX, 735.

(42) Voir J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* (*Religionsgeschichtliche Versuche*, IX, 3), Giessen, 1911, p. 14 s. ; Karl Weinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus* (*Abhandlungen d. Berliner Akademie*, 1896, p. 3 s.) ; Friedrich Heiler, *Das Gebet*, München, 1921, p. 104-105 ; W. Deonna, *Le découlement prophylactique du corps* (*Anzeiger f. schweiz. Altertumskunde*, N.F. XVI, 1914, p. 62-66).

(43) Paul Lejay, *Le sabbat juif et les poètes latins* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VIII, 1903, p. 317).

(44) Voir Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecque et romaine*, aux mots : *Aquaelicium* et *Manalis lapis*

de la divinité (45). Dans la liturgie catholique, la gymnopodie, qui a cessé de se pratiquer régulièrement aujourd'hui, avait un caractère nettement pénitentiel. C'était par pure mortification que les religieux prenaient part anciennement *nudis pedibus* ou *discalceatis pedibus* aux cérémonies liturgiques qui sont spécialement destinées à favoriser les sentiments et les actes de pénitence.

On a vu que les moines portaient à l'ordinaire des souliers et des bas. *Discalceatis pedibus*, dans les textes d'origine monastique, est-il l'équivalent de *nudis pedibus* ? Dans certains cas, il est assez difficile de le savoir. De nos jours encore, clercs et religieux quittent leurs chaussures, mais gardent leurs bas, pour la cérémonie de l'adoration de la Croix, le Vendredi-Saint. La rubrique actuelle du missel romain concernant l'officiant est ainsi conçue : « Sacerdos... mox *depositis calceamentis* accedit ad adorandam crucem ».

Au moyen âge, le pape se rendait nu-pieds, accompagné des cardinaux également nu-pieds, à Sainte Marie-Majeure pour y célébrer l'office de la Purification (46).

Le mercredi des Cendres, jour marqué d'un évident caractère de pénitence, le pape allait *pedibus discalceatis* à Sainte-Sabine, où avait lieu la station (47). Ce jour-là, dans les monastères, les religieux se rendaient au chœur sans chaussures ou pieds nus pour y recevoir les cendres, et ils ne se rechaussaient qu'une fois la messe terminée (48). Chez les Cisterciens et les Gilbertins, le célébrant et les ministres devaient eux-mêmes quitter leurs chaussures pour la cérémonie de l'imposition des cendres, mais ils se rechaussaient avant de remonter à l'autel (49). La règle écrite en

(45) *Ex.* III, 5 ; *Jos.*, V, 16.

(46) *XI Ordo romanus*, 29 (PL, LXXVIII, 1037). Cf. Martène, *De antiq. is Ecclesiae ritibus*, iv. 15, Venetiis, 1788, t. III, p. 45.

(47) *XI Ordo rom.*, 34, col. 1038 ; *XV Ordo rom.*, col. 1292.

(48) *Veteres consuetudines floriacenses* (Albers, *Cons. monast.*, V, 139) ; *Consuet. cluniacenses antiquiores*, 19 (Albers, II, 12) ; *Consuet. Sigiberti abbatis*, 23 (Albers, II, 82) ; *Consuet. fructuarienses*, 33 (Albers, IV, 32) ; *Observancie regulares canonic. regul.*, 30, éd. J. W. Clark, *The Observances in use at the Augustinian Priory of St Giles and St Andrew at Barnwell* (Cambridgeshire), Cambridge, 1897, p. 148.

(49) *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*, i, 13 (PL, CLXVI, 1394) ;

anglais pour les Brigittins du monastère de Syon (Middlesex) dit aussi que les frères devaient recevoir les cendres « *barefoted* » (50).

Il était de tradition, dans les monastères bénédictins, de faire des processions gymnopodiques dans le cloître les mercredis et vendredis de carême (51). Au Mont-Cassin, une troisième procession avait lieu le lundi (52). Voici en quels termes Lanfranc parle de cette pénitence quadragésimale dans les constitutions qu'il composa pour le prieuré cathédral de Christ Church de Cantorbéry :

> Ad hanc processionem nullus vadat calceatus, nisi sacerdos et levita. Si quis pro aliqua infirmitate *nudis pedibus* ire nequiverit, de processione remaneat. Redeuntes de processione nullus praesumat se calceare sine licentia (53).

Les anciennes coutumes de Fleury-sur-Loire disent également que ces processions devaient se faire pieds nus. Toutefois, si le froid était trop vif, l'abbé ou le prieur pouvaient permettre aux frères de rester chaussés (54).

D'après la *Concordia regularis* et un abrégé de ce texte rédigé au début du onzième siècle, les processions du mercredi et du vendredi étaient reprises après l'octave de la Pentecôte et continuées jusqu'à la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix ou même jusqu'aux calendes d'octobre. Elles

Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, 1878, p. 103-104 ; R. M. Wooley, *The Gilberline Rite* (*Henry Bradshaw Soc.*), London, 1921, t. Ier, p. 23.

(50) *Règle du S. Sauveur et de Ste Brigitte*, 33, éd. G. J. Aungier, *History and Antiquities of Sion Monastery*, London, 1849, p. 343.

(51) *Consuetud. cluniac. antiquiores*, 20 (Albers, II, 13) ; *Consuet. Sigiberti*, 23 (Albers, II, 82) ; *Consuet. fructuariensis*, 33 (Albers, IV, 33, 39) ; *Consuet. farfensis*, 44 (Albers, I, 36). Cf. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, Evreux, 1901, t. Ier, p. 178-179, *Observ. regulares canon. regul.*, éd. J. W. Clark, *loc. cit.*

(52) Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lugduni, 1690, p. 342.

(53) *Decreta Lanfranci*, 3 (PL, CL, 454). Sur l'origine des *Decreta*, voir J. Armitage Robinson, *Lanfranc's Monastic Constitutions* (*Journal of theological Studies*, X, 1909, p. 375-388) et Edm. Bishop, *Liturgica historica*, p. 270.

(54) *Veteres consuet. floriac.* (Albers, V, 139).

étaient toujours faites *discalceatis pedibus,* remarque le texte abrégé (55).

La *Concordia regularis* elle-même ne renferme aucune disposition touchant la nudité des pieds aux processions de Carême (56), mais elle nous fait connaître un usage du Jeudi-Saint que nous n'avons pas vu signalé ailleurs. Ce jour-là, le chapitre terminé, les frères se déchaussaient pour laver le pavé de l'église et les autels *avant la messe*. Cette besogne terminée, ils se lavaient les pieds et se rechaussaient pour assister à la messe. Le *mandatum* avait lieu plus tard (57).

Un grand nombre de textes marquent clairement que les moine prenaient part *nudis pedibus* à l'adoration de la Croix, le Vendredi-Saint (58). Les religieux demeuraient même nu-pieds une bonne partie de la journée, savoir depuis l'office de prime jusqu'à la fin de la messe des Présanctifiés, ou même jusqu'à la fin des vêpres, ce qui représente un espace de temps considérable car, ce jour-là, il était de règle de réciter intégralement le psautier après prime (59). En cas de froid excessif, les *Decreta Lanfranci* concédaient toutefois une certaine mitigation :

> Ad primam... *nudis pedibus* vadant... et sic maneant omnes donec impleatur diei officium, nisi jussu abbatis calceentur

(55) Éd. G. W. Kitchin, dans *Compotus Rolls of the Obedientiaries of St Swithun's Priory*, London et Winchester (Hamsphire Record Soc.), 1892, p. 182.

(56) *Concordia regularis* (PL, CXXXVII, 488-489).

(57) *Conc. reg.*, col. 491.

(58) *Veteres consuet. floriacenses* (Albers, V, 145) ; *Consuet. S. Vitonis Verodun.* (Albers, V, 122) ; *Concordia regularis* (PL, CXXXVII, 492); Udalric, *Consuet. cluniac.*, I, 13 (PL., CXLIX, 661) ; Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, Venetiis, 1609, vi, 77, fol. 228, 229 ; Martène *De antiquis monachorum ritibus*, p. 410 ; du même, *De antiq. Eccles. rit.*, iv, 23, t. III, pp 128, 137-139 ; *Règle du S. Sauveur et de Ste Brigitte*, 37, éd. G. J. Aungier, *op. cit.*, p. 349-350. Cette règle fait encore mention d'une adoration de la Croix « with prostracions barfote », le jour de Pâques (Ch. 39, p. 352).

(59) *Veteres consuet. floriacenses, loc. cit.* ; *Consuet. cluniac. antiquiores*, 24 (Albers, II, 21-22) : *Consuet. Sigiberti*, 31 (Albers, II, 96) ; *Consuet. fructuar.*, 47 (Albers, IV, 59); *Consuet. monasteriorum Germaniae* (Albers, V, 35) ; *Consuetud. Einsidlenses* (Albers, V, 93) ; *Consuet. Vallymbrosanae congregationis*, 25 (Albers, IV, 247) ; *Usus antiq. ord.*

pro nimia asperitate frigoris. Quod si evenerit, officio tantum intererunt *nudis pedibus* (60).

Le célébrant, les ministres, et parfois les chantres, se rechaussaient après l'adoration de la Croix (61), sauf à Cîteaux et à Camaldoli, où ils demeuraient pieds nus jusqu'à la fin de la messe des Présanctifiés (62).

A Rome, le pape se rendait *discalceatus*, en récitant des psaumes, à l'église de Sainte-Croix de Jérusalem, où se tenait la station (63).

Évêques et clercs séculiers s'imposaient, ce jour-là, comme les moines, la gymnopodie (64). Les laïques eux-mêmes, en certains lieux, visitaient les églises nu-pieds, le Vendredi-Saint (65). Guillaume de Chartres, chapelain de Saint Louis, rapporte que le roi, après avoir récité le psautier tout entier en son particulier, avait coutume d'aller, ce jour-là, *nudus pes, in humili habitu,* distribuer ses aumônes par les chemins fangeux ou rocailleux (66).

Les Litanies majeures (25 avril) et les Rogations étaient également considérées comme des jours où les fidèles devaient joindre des actes de pénitence à la prière publique. Un pontifical de l'abbaye de Werden sur la Ruhr, cité par Martène, marque bien le caractère pénitentiel de ces cérémonies :

Nullus autem his diebus vestimenta pretiosa induatur, quia in sacco et cinere lugere debemus. Prohibeantur ebrietates et

cist., 22, éd. Guignard, *op. cit.*, p. 113. Cf. R. Trilhe, art. *Cîteaux,* dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, col. 1796.

(60) *Decreta Lanfranci*, 1 (PL. CL, 464).

(61) « Non licere presbyterum vel diaconum altari ministrare per nudos pedes » (Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, iv, 23, t. III, p. 128). Cf. *Ibid.*, iv, 23, p. 137 et 140.

(62) *Usus antiq. ord. cist.*, 22 (PL. CLXVI, 1403); *Constitut. de Camaldoli* (XIVe s.), 23, éd. Mittarelli et Costedoni, *Annales camaldulenses*, Venitiis, 1755-73, t. VI, 2e part., col. 373.

(63) *XI Ordo rom.*, 42 (PL, LXXVII, 1041). Cf. Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, iv, 23, t. III, p. 127.

(64) Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, iv, 23.

(65) *Vita Constabilis abbatis Cavensis* († 1124), iv, 26 (Boll., Febr., III, 46).

(66) *Vita S. Ludovici regis*, I, 6 (Boll., Aug., V, 560).

comessationes, quae sunt in vulgari plebe. Nemo ibi equitare praesumat, sed *discalceatis pedibus* omnes incedant. Nequaquam mulierculae choros ducant sed omnes in communi Kyrie eleison decantent, etc (67).

Dans les monastères, ces processions se faisaient nu-pieds (68). Après avoir dit, ainsi que d'autres coutumiers, que les moines devaient se déchausser au dortoir après sexte, les anciennes coutumes de Fleury-sur-Loire ajoutent ces détails significatifs :

Ad egressum vero ecclesiae parati sint duo clientes elecmosinarii hinc inde cum baculis, egredientibus singulis singulos baculos porrecturi, et cum ad ecclesiam quo pergitur ventum fuerit, eodem modo eos a singulis recepturi et denuo, cum exierint, reddituri ; et cum ad majorem ecclesiam reditum fuerit, eosdem eodem modo recepturi. Tertia et quarta feria et quotiens fratres *nudis pedibus* muros castri egrediuntur, similiter de baculis fiat (69).

La raison de la distribution des bâtons aux processionnants, qui ne se faisait pas seulement à Fleury, mais aussi à Farfa, à Cluny et ailleurs (70), est clairement indiquée dans les dernières lignes du texte précité. Parlant des processions de l'abbaye du Bec, le sieur de Moléon note que « les moines portoient des baguettes ou bâtons pour se soutenir et pour ôter du chemin ce qui pouvoit les incommoder à marcher, car ces processions se faisoient autrefois nuds pieds (71) ». Le bâton était moins utile pour les processions de carême, qui se faisaient sur les dalles unies du cloître, que pour celles des Litanies majeures et des Rogations dont le parcours était plus long et plus accidenté.

(67) Martène, *De ant. Eccl. rit.*, iv, 27, t. III, 185.

(68) *Consuet. cluniac. antiquiores*, 27 (Albers, II, 23) ; *Consuet. Sigiberti*, 37 (Albers, II, 109) ; *Consuet. fructuar.*, 56 (Albers, IV, 84). Cf. Martène, *De antiq. monach. rit.*, p. 471 et 591. A Strasbourg, les porteurs de châsses, aux processions des Rogations, marchaient également nu-pieds (Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, t. III, p. 190).

(69) *Veteres consuet. floriac.* (Albers, V, 149).

(70) Udalric, *Consuet. cluniac.*, i, 21 (PL, CXLIX, 670) ; *Consuet. farfenses*, 67 (Albers, I, 67).

(71) *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1757, p. 343.

Quelques coutumiers emploient l'expression *discalceati*, qui doit ici s'interpréter sûrement « nu-pieds », car les mêmes textes ajoutent que, la procession terminée, les moines devaient aller se laver les pieds, évidemment parce qu'ils avaient marché sans souliers ni bas (72).

Ici s'arrête la série des cérémonies liturgiques proprement dites qui donnaient lieu à la pratique de la gymnopodie. Nous n'avons plus à parler que de traditions restreintes à certaines catégories de personnes, à certains lieux ou à quelques circonstances qui comportaient encore le même usage.

Dans l'ordre de Sainte Brigitte de Suède, les novices émettaient leurs vœux nu-pieds (73). La nudité pédestre était aussi fréquemment requise des personnes qui se présentaient pour être régulièrement admises à la réclusion religieuse (74), voire de la matrone qui accompagnait la recluse durant la cérémonie de la profession et lui tenait lieu, en quelque sorte, de marraine (75).

Les documents historiques et les peintures du moyen âge montrent de hauts personnages et même des souverains, portant, nu-pieds, les reliques des saints (76). C'est en cet appareil que saint Louis voulut recevoir la relique de la Vraie Croix (77).

Pour fléchir le ciel, les croisés organisèrent, sous les murs de Jérusalem, des processions où ils manifestèrent les signes les plus touchants de la pénitence corporelle et spirituelle, « cum multa spirituum et corporum contritione processiones agendo, dit Guibert de Nogent, sanctorum no-

(72) *Consuetud. Sigiberti*, 37 (Albers, II, 109-110) ; *Consuet. cluniacenses antiquiores*, *loc. cit.*

(73) *Règle du S. Sauveur et de sainte Brigitte*, 15, éd. Aungier, *op. cit.*, p. 303.

(74) Voir notre *Etude sur la réclusion religieuse* (*Revue Mabillon*, XIII, 1923, p. 36).

(75) Jean Busch, *Liber de reformatione monasteriorum*, II, 42, éd Karl Grube, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, XIX, Halle 1886, p. 657.

(76) Voir Paul Lacroix, *La vie militaire et religieuse au moyen âge et à l'époque de la Renaissance*, Paris 1876, p. 405, fig 281 ; Fr. Funck-Brentano, *op. cit.*, p 46.

(77) Comte Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genevae, II, 243-245.

mina flebiliter inclamando, *nudipedalia* exercendo... (78 ».

Les longs pèlerinages entrepris nu-pieds par vœu, les processions dans le même état au lieu même du pèlerinage, les circumambulations de lieux saints accomplies pieds nus ou sur les genoux nus, les cortèges de marins sauvés du naufrage accomplissant leur vœu le corps nu, sauf le nécessaire pour sauvegarder la pudeur, sont de tous les temps. Il faut lire certaines descriptions de pardons du littoral breton, de ceux du temps passé surtout, que ne fréquentaient pas encore les touristes profanes, sceptiques ou gouailleurs, pour comprendre jusqu'à quel point tout respect humain était absent des scènes qui s'y déroulaient (79). Mieux encore, il faut avoir vu ces spectacles de foi ardente et naïve — vraies visions du moyen âge — pour comprendre leur beauté saisissante. « Rien de touchant comme ces bandes de rudes matelots qui viennent, nu-pieds et en chemise [au pardon], pour accomplir le vœu qui les a sauvés du naufrage, portant sur leurs épaules les débris de leur navire fracassé (80) ». « [A l'île d'Arz] (81), quand un naufrage n'avait coûté la vie à personne, le retour des naufragés était signalé par une messe d'actions de grâce, ou bien encore, mais beaucoup plus rarement, ils faisaient ensemble, le dimanche suivant, une procession autour de l'église, portant chacun un cierge à la main et vêtus d'un simple caleçon, par le froid le plus rigoureux de l'hiver (82) ». « La grande fête de Quelven (83) a lieu le jour de l'Assomption. On y voit quelquefois tout l'équipage d'un vaisseau

(78) Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, VII, iii, 6 (PL., CLVI, 793). — Lors de la prise de Jérusalem (15 juillet 1099), nombre de croisés oublièrent le vœu qu'ils avaient fait de n'approcher de la ville que pieds nus (Funck Brentano, *op. cit.*, p. 115).

(79) Lire notamment les belles pages signées E. Le Garrec sur *Nos Pardons; conclusions de l'enquête*, publiées d'abord dans la *Revue Morbihannaise* puis à part dans *Les Pardons de Bretagne*, Vannes (Lafolye), 1915, p. 33 s.

(80) T. Hersart de la Villemarqué, *Barzaz-Breiz, chants populaires de la Bretagne*, 4e édit., Paris, 1846, I, p. lxxxi.

(81) Dans le golfe du Morbihan.

(82) Fr. Rio, *Epilogue à l'art chrétien*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, t. Ier, p. 51-52.

(83) Quelven, arr. et cant. de Pontivy (Morbihan).

s'y rendre la tête et les pieds nus, n'ayant d'autres vêtements qu'un pantalon et une chemise, et précédé d'une troupe de femmes, mères, épouses, sœurs des naufragés, les pieds meurtris comme eux aux cailloux de la route, comme eux aussi le cœur inondé d'une pieuse allégresse, de sentiments de reconnaissance et d'amour. C'est uniquement aux marins, ou à leurs femmes, en cas d'absence, qu'appartient le droit de porter, à la procession, la petite frégate construite à Riantec en 1746 et qui, après avoir orné, quatre ans, la chapelle de Larmor, a été offerte à Quelven en 1750... Beaucoup de ces pèlerins passent la nuit qui précède la fête en prière au milieu des pauvres sous le porche de l'église (84) ». « A Sainte-Barbe, à Roscoff, les femmes et les filles de matelots s'imposent des pénitences pour le salut de leurs maris et de leurs pères. Elles se rendent à la chapelle pieds nus et le cierge à la main. Quelquefois on voit des marins sauvés du naufrage par suite d'un vœu venir l'accomplir eux-mêmes en faisant plusieurs fois à genoux le tour de la chapelle... (85) ».

Les marches et processions gymnopodiques des pèlerins sont en usage dans beaucoup d'autres pays (86). Quant à la coutume médiévale de prier sur les genoux nus, elle a été

(84) Hippolyte Violeau. *Pèlerinages de Bretagne : Morbihan*, Paris, 1855, p. 78.

(85) Émile Souvestre. *Le Finistère en 1836*. Brest, 1838, p. 98. Voir encore L. Kerardven [L. A. Dufilhol], *Guionvac'h* suivi des *Études sur la Bretagne*, Paris, 1835, p. 317 ; J. Buléon, et E. Le Garrec, *Sainte Anne d'Auray. Histoire du pèlerinage*, Vannes, 1912 et Abbeville, 1919, p. 90.

(86) Richard Andree. *Votive Weihgaben des katholischen Volks in Süddeutschland*, Braunschweig, 1904 (Cf. H. Gaidoz, dans *Mélusine*, t. XI, col. 4) ; Otto Zöckler. *Askese und Mönchtum*, Frankf. a. M., 1897, p. 460 ; Thomas Messingham. *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*, Parisiis, 1624, publié par Migne, PL, CLXXX, 984 ; H. Delehaye. *Le pèlerinage de Laurent de Paszitho au purgatoire de S. Patrice* (*Analecta Bollandiana*, XXVII, 1908, p. 49 ; C. Dease. *A visit to St Patrick's Purgatory* (*Month.*, janv. 1906, p. 66, 67) ; Danhaive. *L'organisation surtout économique* (sic) *de l'abbaye de Saint-Hubert* (*Rapport sur les travaux du séminaire historique de l'Université de Louvain*, 1907-1908, p. 431).

également observée fort souvent dans divers lieux de pèlerinage, en Bretagne et ailleurs (87).

Farnborough. L. Gougaud, O. S. B.

LA SAISIE IMMÉDIATE DE DIEU DANS LES ÉTATS MYSTIQUES

DEUXIÈME PARTIE. — Rôle de la saisie immédiate de Dieu dans l'état mystique.

Nous venons de voir que la présence intime et pénétrante de Dieu, esprit souverainement intelligible, à notre âme, qui est esprit intelligent, n'est pas un contact brut et insensible mais qu'elle est par elle même au seuil de la connaissance, et même qu'elle a déjà émergé de l'inconscience sous la forme d'un instinct plus ou moins vague et obscur (1).

L'intuition obscure, puissance obédentielle aux lumières surnaturelles. — Jusqu'ici nous sommes restés

(87) Th. Messingham, *loc. cit.*; H. Thurston, *Croagh Patrick* (*Month.*, novembre 1905, p. 461) ; F. M. Luzel, *Gwerziou Breiz-Izel*. Lorient, 1868, I, p. 129 ; A. Le Braz, chez Luzel et Le Braz, *Soniou Breiz-Izel*, Paris, 1890, I, p. xxiii ; Fr. Ozanam, *Œuvres complètes*, t. XI, *Lettres*, II, Paris, 1873, p. 294; Pol de Courcy, *De Rennes à Brest et à Saint-Malo ; itinéraire descriptif et historique*, Paris, 1864, p. 170.

(1) Trois remarques : 1° Ce n'est pas précisément par l'argument d'autorité que nous avons essayé d'établir cette saisie obscure ; c'est pourquoi nous n'avons donné que peu de citations et de références. Aux beaux textes du commentaire de saint Thomas sur les *Sentences*, cités pp. 45 et 46 de la première partie, on comparera avec profit les passages parallèles du Commentaire d'Albert le Grand : *I Sent.* D. 3, art. 22, 23, 27 et 29, et les fragments de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg, cités dans la *Vie spirituelle*, nov. 1922, p. [43]. Voir aussi saint Bonaventure, *Quaest. disp. De Scientia Christi*, Q. 4, concl. et ad 13m, 19m, 22, 23, 24, 25, 26. (Quaracchi, T. V, pp. 22-27) ; *In Hexaëmeron*, coll. 12 n° 11, ibid. p. 386 et *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n° 3, ibid. p. 308. Ce dernier texte, pris isolément, aurait une saveur quelque peu ontologiste.

2° On lit dans la *Vie Spirituelle*, mars 1923, p. [116], note 1 : « So-

dans l'ordre purement naturel. Ce contact intime d'esprit à esprit se produit au titre de la relation essentielle de la créature à son Créateur. Déjà, à ce titre seul, abstraction faite de toute influence de grâce, on ne voit pas pourquoi une âme naturellement disposée au recueillement, — surtout si elle s'est accoutumée à chercher la vérité par toutes ses puissances et non par la seule connaissance abstraite, ne pourrait pas s'unir, dans son fond, à Dieu qui est en elle. Elle trouverait là, dans l'obscurité, cet être transcendant et immanent à toutes choses dont, par la voie du discours, elle a pu déduire l'existence et les principaux attributs. Elle ne le verrait pas, mais elle pourrait conclure, par l'impression de plénitude et de réalité éprouvée à son contact, que c'est bien Lui qu'elle atteint immédiatement dans une intuition obscure qui le touche sans le reconnaître. « Abstraction faite », avons-nous dit, et non « en dehors » de toute influence de grâce, car il n'y a pas un Dieu de la nature, en une personne, créateur, objet de la Théodicée et un Dieu de la grâce, en trois Personnes, sanctificateur, ami et Père, objet de la Foi et de la Théologie, pas plus qu'il n'y a dans l'économie du salut, telle que Dieu l'a établie, une fin purement naturelle avec un ordre de secours purement naturels ordonnés à cette fin par une

crates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere (Iª, 87, 1) Cet article et le 3ᵉ de la question suivante sont contraires, croyons nous, à l'intuition obscure immédiate de Dieu que le P. G Picard attribue à saint Thomas. » — Nous pensions avoir surabondamment prévu et résolu cette difficulté dans le premier article, notamment pp 48-51 et 55-58. Quant au texte cité, ou bien les mots « percipit se habere... ex hoc quod... » désignent une *conclusion abstraite*, et alors saint Thomas ne peut plus dire dans le même texte que l'âme se connaît « per suam praesentiam » et il contredit ses affirmations du *Commentaire des Sentences* et du *De Veritate*, ou bien, comme le rappellent les dernières lignes de l'article il s'agit ici d'une connaissance *concrète* qui atteint son objet *sans le discerner*, ce qui est précisément la saisie obscure ou confuse dont nous avons parlé. On trouvera cette même précision dans les passages suivants : *II Sent.*, D. 39, q. 1, art 1 ; *III Contra Gent.*, c. 46 ; *S. Th.*, Iª, q. 9³, art. 7, ad 4.

3° Signalons enfin un *erratum* : Dans la dernière note de la première partie (p. 62, note 2, 4ᵉ et 5ᵉ lignes), il faut lire : prétendre que, par suite elle doit nous le faire atteindre *comme il n'est pas*, c'est passer indûment...

Providence purement naturelle. La lumière du Verbe illumine tout homme venant en ce monde ; qu'ils le sachent ou non, tous sont acheminés à la grâce et à la gloire.

Dans l'âme du païen qui tend à sa fin dernière avec bonne foi et bonne volonté, comme dans celle du chrétien qui cherche Dieu par l'oraison, la grâce utilise ce contact profond établi par la nature entre la créature raisonnable et son Créateur. Et ce rôle de la grâce ne consiste pas seulement à nous aider dans l'interprétation de cette saisie obscure, mais à la rendre elle-même plus claire et plus révélatrice de son véritable objet.

Bien que ce mode d'être de Dieu dans l'âme par la grâce, dit Thomas de Vallgornera (1), « soit distinct de la présence par immensité et qu'il s'y ajoute, il la suppose pourtant nécessairement. Etant présupposé le contact et l'existence de Dieu à l'intime de l'âme, Dieu se rend présent par la grâce d'une nouvelle manière, c'est-à-dire comme objet de connaissance et de jouissance dans l'âme, comme si notre âme elle-même qui nous est toujours intimement présente comme racine et principe de toutes nos opérations nous était rendue présente et se montrait à nous comme objet, non comme objet atteint et connu n'importe comment, mais comme un objet qui nous est intime, qui est la racine de notre être et de notre action et qui, à ce titre, est connu par toucher et connaissance expérimentale... Cette connaissance expérimentale de sa propre substance est pour l'ange vision intuitive parfaitement distincte parce qu'il connaît sans le concours d'un corps ; pour notre âme, au contraire, cette expérience de nous-même reste obscure, en ce qui regarde notre nature, tant que nous dépendons du corps dans l'exercice de notre connaissance. En tout cas, ce genre de connaissance expérimentale et d'amour d'un objet connu et aimé comme racine et principe intime de notre propre être exige nécessairement que cet objet se présente dans sa réalité substantielle, sinon il ne pourrait être connu par expérience intime, soit que cette connaissance expérimentale reste

(1) *Mystica Theologia Divi Thomae*, Q. 4, Disp. 1, art. 4, n. 866, Turin, 1891, T. II, p. 29. Tout cet art. 4 est à lire.

encore obscure et cachée, soit qu'elle ait la clarté d'une vision intuitive, car elle est toujours connaissance expérimentale d'une chose tout à fait intime, racine profonde de notre être, qui ne nous révèle pas seulement sa présence en nous donnant réellement être et action, mais en nous manifestant cette présence et cette influence, comme n'étant autre que notre être même intimement connu et possédé ».

Appliquant ces principes à la présence intime et à la connaissance immédiate de Dieu, le même Vallgornera ajoute que « ce contact objectif réel et intime, n'a pas lieu seulement dans la vision intuitive où Dieu s'unit à l'âme comme espèce intelligible... mais qu'il se réalise déjà dans la foi obscure au moyen de laquelle Dieu est atteint par une certaine expérience secrète, comme celle qui en cette vie nous manifeste notre âme. Et il en est ainsi parce que Dieu n'est pas atteint seulement par la foi, qui est commune aux justes et au pécheurs, mais aussi par le don de sagesse, qui en donne un certain goût et une expérience intime, comme il arrive à tous ceux qui sont en état de grâce, ainsi que l'enseigne saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 45, art. 4 et 5 » (1).

Nous citons Vallgornera non pas tant pour nous appuyer de son autorité, que parce qu'il exprime bien ce que nous voulons dire, à savoir que cette présence ontologique de Dieu produit au fond de notre âme une connaissance expérimentale immédiate, analogue à la conscience du moi. Sur ce point fondamental, nous sommes pleinement d'accord avec lui. Dans les détails, la théorie que nous proposons diffère peut-être de la sienne par une légère nuance. Il exige l'état de grâce pour que la présence ontologique de Dieu devienne perceptible même de façon obcure; nous n'en voyons pas la nécessité. Il est vrai que ce minimum d'expérience, effet du don de sagesse qui est impliqué dans l'état de grâce, semble être pour Vallgornera d'un ordre plus élevé que le toucher profond dont nous parlons. Il dit, en effet, que, selon saint Thomas, cette connaissance expérimentale due à la grâce et au don de sagesse nous fait connaître Dieu « par une certaine affinité (*connaturalitas*) et conjonction avec lui, notre principe vivifiant, comme s'il

(1) *Ibid.*, nº 868.

était la vie de notre vie et l'âme de notre âme dont l'intime présence nous donne non-seulement l'être naturel, mais aussi l'être de la grâce par lequel nous connaissons comme nous étant intimement présentes les Personnes divines (1)».

Sans être encore de l'ordre mystique, puisque, selon Vallgornera, elle est produite par le don de sagesse en *tous* ceux qui sont en état de grâce, cette expérience est déjà une connaissance *claire-confuse*; elle dépasse donc le toucher *obscur* et tout à fait rudimentaire par lequel l'esprit humain avec l'aide de la Providence ordinaire qui dirige tous les hommes vers leur salut, ou avec le secours de la seule foi commune aux justes et aux pécheurs, entre en contact immédiat avec sa Cause première. Ce contact obscur toutefois n'est pas à dédaigner, car, comme le remarque très justement le même Vallgornera, en lui est la racine naturelle, qui met l'âme humaine en puissance obédientielle à tous les dons de la grâce commune et mystique.

Rôle de l'intuition obscure dans l'oraison commune. — On peut distinguer comme trois étages dans l'oraison commune : la prière vocale, la méditation discursive et les oraisons où le discours étant réduit au minimum, l'âme s'unit à Dieu d'une manière très simple.

Ces dernières présentent plusieurs variétés : l'oraison *affective*, l'oraison *en foi*, l'oraison *de simple remise* et de *simple vue*, l'oraison de *recueillement actif*. Ces manières de prier, — en y comprenant l'oraison affective lorsque l'expression des sentiments n'y tient plus que peu de place, — ont ceci de commun que les actes explicites d'intelligence et de volonté y sont remplacés par une disposition très simple qui nous unit à Dieu dans le silence de l'esprit et le repos affectueux de la sensibilité. L'âme y éprouve une certaine plénitude, un certain rassasiement qui n'a rien de la satiété, une impression de la présence intime de Dieu. Autrefois, lui semble-il, elle le cherchait, elle pensait à Lui de loin, elle évoquait son image, les considérations touchantes qu'elle faisait sur ses mystères étaient la cause des consolations spirituelles qu'elle éprouvait... Maintenant,

(1) *Ibid.*, n° 869.

elle l'a trouvé; c'est à lui qu'elle s'unit et non plus seulement à son image ; peu lui importe le sujet sur lequel elle médite, et les réflexions plus ou moins consolantes auxquelles elle se livre, elle ne s'arrête plus à ces consolations; ces considérations ne l'intéressent presque plus; un seul objet l'occupe vraiment, l'intéresse et la console, Dieu qu'elle pense avoir trouvé au fond d'elle-même.

Ces oraisons sont encore de l'ordre ascétique. Si elles ne sont pas d'emblée accessibles à tous, c'est qu'elles requièrent un certain degré d'éducation spirituelle auquel on ne parvient que moyennant un exercice plus ou moins prolongé, pour lequel sont requises des dispositions naturelles que tout le monde n'a pas ; mais ces dispositions et cet exercice étant donnés, et sauf obstacle transitoire provenant, par exemple, de préoccupations obsédantes ou d'un malaise physique, on peut, avec l'aide de la grâce commune, prier de cette manière quand on le veut.

Un grand nombre d'auteurs ascétiques et mystiques modernes ont donné à ces oraisons le nom de *contemplation acquise*. Les anciens ne connaissent peut-être pas le nom, mais ils ont décrit la chose. Sainte Thérèse, en particulier, l'a parfaitement expliquée aux chapitres 28 et 29 du *Chemin de la Perfection*. Quant au nom, il ne semble pas mal choisi, puisqu'il désigne un état d'oraison *acquis* et non mystique, et qui cependant diffère de la méditation discursive et réalise ce *simple regard affectueux* où la psychologie religieuse place l'essence générique de la *contemplation*.

Nous dirons plus loin, à propos d'une espèce particulière de contemplation infuse, l'influence que peut avoir la saisie obscure de Dieu dans la prière vocale et dans la méditation discursive. Il nous semble que si l'on admet cette intuition profonde, bien des caractères de la contemplation acquise s'expliquent facilement. D'où viennent, en effet, ce contentement, cette plénitude, ce sentiment de la présence divine réelle, cette occupation de l'âme dans le vide apparent de tout ce qui a coutume de l'occuper, sinon de ce que l'âme sent qu'elle n'a plus affaire seulement à une image de Dieu en elle, à une pensée plus ou moins consolante sur Lui, mais à Dieu lui-même intimement présent au fond d'elle-même, et qu'elle a enfin trouvé ?

Rôle de l'intuition obscure dans les premiers degrès de l'oraison mystique. — Par le recueillement acquis, tel que sainte Thérèse le décrit au *Chemin de la Perfection* (1), nous prenons l'habitude de rentrer en nous-mêmes et de nous unir à l'Hôte divin qui y réside. Cette habitude une fois prise, « en un an, et peut-être en six mois », l'âme se trouve avoir posé en elle un solide fondement qui invite le Seigneur à « l'élever à de grandes choses ».

Que manque t-il pour que l'on puisse considérer l'âme comme déjà admise à la contemplation mystique ? Il manque précisément la note distinctive de tout ce qui est mystique, comme tel, c'est-à-dire une intervention absolument gratuite et libre de la part de Dieu.

Au point où nous en sommes, nous avons de la part de l'homme, l'intuition obscure de Dieu ontologiquement présent, telle qu'elle peut résulter de la simple nature ; sous l'influence de la grâce, de la vertu de foi et du don de sagesse, dans le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de l'obscurité et devient claire-confuse. A ce degré de la vie spirituelle, l'âme rentrant en elle-même par le recueillement dont elle a pris l'habitude, trouve Dieu, aime à rester silencieuse en son fond, près de Lui, lui parle affectueusement, comme à l'Ami intime présent dans l'obscurité. Mais en faisant tout cela, elle a conscience d'agir et de parler seule. Ce Dieu mystérieux présent en elle, n'anime pas sa présence intime. Il ne lui répond pas, elle le touche, elle l'étreint affectueusement, mais elle n'en est pas touchée ni étreinte... Un jour, se produit quelque chose d'absolument nouveau (2) : Dieu qui dormait au fond de notre âme, que nous *savions* vivant, mais qui ne nous l'avait

(1) *Œuvres*. Paris, 1910. T. V, et pp. 202-216 (chap. 28 et 29) et 2e *Relation au P. Rodrigue Alcarez*, Paris, 1907. T. II, p. 305-306.

(2) Il peut arriver que le passage de la contemplation acquise à l'oraison infuse se fasse insensiblement : les premières touches intimes de Dieu ont été si discrètes que l'âme ne les a pas discernées. Mais lorsqu'elle est déjà depuis quelque temps dans l'état passif, elle s'aperçoit un jour que quelque chose est changé dans son mode d'oraison et elle découvre cette action divine nouvelle

pas montré, s'anime, touche l'âme à son tour, la recueille irrésistiblement (1), l'étreint, l'embrasse, la tient fixée en Lui, d'une manière qu'elle ne s'explique pas et où elle n'a plus l'initiative. Pour employer un mot familier mais expressif et que ces âmes comprennent, il arrive alors que « tel est pris qui croyait prendre ». L'âme se sent *possédée* par un Etre libre, qui la saisit et la laisse à elle même, à son gré à Lui et non au sien. Lorsque cet état nouveau est bien déclaré, il n'y a plus de doute possible, l'âme a passé la frontière qui sépare l'oraison ascétique de l'oraison mystique, elle est entrée dans la voie de l'oraison passive.

Ce caractère de passivité, de la part de l'âme, et de liberté, nous dirions presque d'*arbitraire,* de la part de Dieu, est très net dans cet état. Si l'âme, au bout de quelque temps, était tentée d'oublier cette souveraine liberté divine, Dieu se chargerait bien de la lui rappeler : tous ses efforts seraient absolument impuissants à l'élever au-dessus du recueillement actif. Saint François de Sales revient sur ce point avec insistance, il exige que l'âme qui reçoit habituellement le don de l'oraison de quiétude, n'omette pas cependant la préparation de sa méditation : Dieu, sans doute, a pris l'habitude de l'inviter à sa table, mais le fera-t-il cette fois ? S'il ne le fait pas, l'âme qui n'a rien prévu sera laissée à sa honte et à sa faim (2).

La nature du *recueillement actif*, la différence qui le sépare de la contemplation infuse, la raison profonde de ce qui fait la caractéristique du phénomène mystique, à savoir sa gratuité toute spéciale qui le met hors des prises de notre bonne volonté et de nos efforts, s'expliquent facilement à l'aide de notre idée directrice : Une intuition obscure de Dieu, purement naturelle, s'élève jusqu'au degré de la connaissance claire-confuse sous l'influence de la grâce, de la vertu de foi et du don de sagesse. Nous arrivons ainsi sans quitter l'ordre de l'oraison ascétique, à la contemplation acquise,

(1) Sainte Thérèse, *Château intérieur*, 4e Demeures, ch. 3 Paris, 1910, T. VI, pp. 114-117.

(2) Lettre à la Présidente Brûlart, 2 novembre 1607, *Œuvres*, Annecy, 1904, T. XIII, p. 334. — Cf. *Vie des premières mères de la Visitation Sainte-Marie*, par la Mère de Chaugy, Paris, 1852, T. I, Vie de la Mère Péronne-Marie de Châtel, pp. 294 et 403.

et notamment au recueillement actif. A ce point, par une initiative absolument gratuite, ce Dieu vivant, objet de la saisie immédiate de notre esprit, s'empare activement de notre âme et inaugure ainsi en elle la vie mystique.

Recueillement infus et quiétude. — La simplicité de l'âme ne s'oppose pas à la multiplicité et à la distinction de ses puissances. Les divers systèmes philosophiques orthodoxes s'évertuent à exprimer cette distinction. Quelles que soient leurs solutions plus ou moins réalistes, tous veulent sauvegarder entre les puissances de l'âme une certaine opposition qui ne soit pas purement fictive et qui ne détruise pas la parfaite unité du sujet. Ce que les philosophes expriment comme ils le peuvent en concepts abstraits, les mystiques le saisissent par expérience intime. Sainte Thérèse, parvenue aux derniers degrés de l'oraison infuse, dans la septième Demeure du *Château intérieur*, en avait la claire vue et l'exprimait avec sa sûreté ordinaire (1). Dès ses premiers pas dans la carrière mystique, l'âme en a quelque expérience. Ce Dieu, dont la présence s'est animée au fond d'elle-même, tantôt s'empare d'elle en l'étreignant par ses facultés connaissantes qu'il concentre en Lui, dans le silence, l'admiration et la paix ; tantôt il saisit en maître sa volonté et ses puissances affectives; et l'âme, objet de ces faveurs, remarque avec étonnement que, dans le premier cas, sa volonté et sa sensibilité n'ont pas été prises par

(1) « Ceci vous paraîtra peut être une extravagance, mes filles, et cependant il en va réellement de la sorte. L'âme est une, évidemment. Toutefois, ce que je viens de dire n'est pas une imagination, c'est un état fort ordinaire Voilà pourquoi je disais plus haut que certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a, sous certains rapports, une différence très réelle entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un on perçoit parfois entre eux une division si délicate, qu'il semble que l'un opère d'une manière et l'autre d'une autre, selon le goût divers qu'il plaît au Seigneur de leur communiquer. Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances, qu'elle n'est pas avec celles-ci une seule et même chose. Au reste, il y a tant de choses dans notre fond intime, et des choses si subtiles que ce serait témérité à moi d'entreprendre de les expliquer. Nous comprendrons tout cela en l'autre vie, si Dieu, par sa miséricorde, daigne nous introduire au séjour où nous aurons l'intelligence de tous ces secrets » (*Château intérieur*, 7e Demeures, ch. 1er, T. VI, p. 283).

l'action divine qui recueillait l'intelligence. Elles ne sont pas restées indifférentes, cependant, parce que leur caractère de puissances morales les a inclinées à prendre intérêt au bien que Dieu comuniquait à l'âme par l'intelligence ; elle a remarqué, avec plus d'étonnement encore et même avec une certaine peine, que la saisie merveilleuse de ses facultés d'aimer a laissé parfois l'intelligence et l'imagination dans une entière liberté. Et il arrive que ces deux facultés, plus profanes de leur nature, abusent de leur liberté au point de se rendre insupportables à l'âme qui voudrait s'unir tout entière à son Souverain Bien dans une paix parfaite.

Tel est à peu près le résumé de ce que nous rapportent les âmes admises à l'oraison de recueillement infus et à l'oraison de quiétude. Interprétant ces expériences à l'aide de nos principes, la nature respective de ces deux modes d'oraison infuse se dégage nettement : lorsque la saisie de l'âme par Dieu se fait sentir à l'âme plutôt selon ses facultés de connaissance, nous avons l'oraison de *recueillement* ; lorsque l'âme se sent prise par ses puissances volontaires et affectives, elle est dans l'oraison de *quiétude*.

Vue synthétique sur l'ensemble de la vie mystique. — Il nous est permis maintenant de risquer une anticipation synthétique sur l'ensemble des phénomènes mystiques. Nous ne parlons, évidemment que des phénomènes d'ordre intime se rapportant à la grâce *gratum faciens* et à l'union de l'âme avec Dieu.

Les seules puissances de notre âme susceptibles d'union à Dieu sont l'intelligence d'une part, et les facultés volontaires et affectives d'autre part. Nous venons de voir comment les unes et les autres font leur entrée dans la voie mystique par le recueillement infus et la quiétude. Que Dieu augmente la force de son étreinte, qu'il lui donne un empire plus absolu, plus exclusif, plus envahissant, qu'il la rende douce ou amère, terrible ou familière à l'excès ; qu'il domine ou écrase par elle nos puissances sensibles, ou qu'il les élève ou les fortifie, comme s'il leur donnait, à elles aussi, une sorte de droit de cité mystique, et nous verrons se réaliser tous les degrés et tous les modes de la voie

d'oraison infuse, telle que nous l'ont décrite les saints qui l'ont parcourue tout entière. Toujours nous remarquerons que, sous l'empire d'une même communication divine, ce sont ces deux types élémentaires du recueillement et de la quiétude qui, soit ensemble, soit séparément, varient d'intensité et se modifient de mille manières, selon les dispositions de l'âme, ses progrès et la conduite particulière de Dieu sur elle. C'est ainsi que dans l'*union pleine,* telle que la décrit sainte Thérèse aux *cinquièmes Demeures* du *Château intérieur*, surtout lorsque cette oraison s'accompagne d'extase ou de ravissement, le *recueillement* sera poussé jusqu'à la suspension totale des puissances de connaître, qui seront tout absorbées dans la saisie de leur divin objet ; et, de son côté, la *quiétude* sera devenue l'embrassement le plus intime de l'âme par Dieu qui la possède. Que si nous considérons la variation non plus en intensité, mais en qualité, nous verrons la saisie divine des facultés affectives devenir tantôt joyeuse et triomphante, tantôt souffrante et pleine d'amertume, lorsque Dieu l'abîmera dans sa Sainteté et sa Justice infinies ; et parallèlement à cette union affective crucifiante, les *sixièmes Demeures* nous offrent une épreuve d'aridité purifiante s'abattant sur l'intelligence captivée dans la *nuit de l'esprit.*

Enfin si nous montons jusqu'aux *septièmes Demeures*, nous y verrons la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu, qui est sortie peu à peu de ses ténèbres au fur et à mesure des ascensions mystiques, parvenue au maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie, et l'âme désormais acclimatée à ce monde divin, jouissant de la communication familière et continuelle de la Sainte Trinité (1).

(1) Sainte Thérèse fait ici une distinction entre la vision intellectuelle au sens plein du mot et cette présence continuelle de la Sainte Trinité.

Cette dernière est dans le prolongement de la grâce mystique essentielle dont nous parlons : c'est, à l'état fort, ce que décrit Vallgornera en le rapportant au don de sagesse : « ... Cognitionem non qualemcumque, sed experimentalem ipsius Dei, quae solum habetur per gratiam et per donum sapientiae, quo cognoscimus de Deo per quamdam connaturalitatem et conjunctionem cum eo, tanquam vivificante nos, sicut si esset vita vitae nostrae et anima animae nostrae per intimam praesentiam sui, quae influit nobis non solum esse naturale sed etiam esse gra-

Et ce merveilleux progrès dans la lumière et l'union d'amour se fait, nous dit saint Jean de la Croix, sous l'influence de cette même action divine qui s'est emparée de l'âme à son entrée dans la voie mystique. « Il faut remarquer, écrit-il, que comme c'est le même feu qui prépare le bois et qui achève de le changer, ainsi c'est la même lumière divine qui dispose l'âme et qui la conduit à l'union. Il faut remarquer en second lieu, que, comme le feu fait souffrir le bois à cause de ses dispositions contraires à l'activité du feu, de même ce feu divin fait souffrir l'âme, à cause de ses imperfections opposées à l'impression de Dieu » (1).

Objection : Les « nuits » mystiques. — Saint Jean de la Croix, dans le texte que nous venons de citer, parle

tiae, *quo ipsas Personas in nobis tanquam praesentes agnoscimus, etiamsi nondum videamus* » (*Op. supra cit.*, T. II, p. 31).

Il faut savoir, dit sainte Thérèse, que la vue de cette divine présence ne reste pas toujours aussi entière, ou pour mieux dire, aussi claire, qu'au moment de la première manifestation et de celles que Dieu accorde à l'âme de temps en temps... Prenons une comparaison. Une personne se trouve avec plusieurs autres dans une salle bien éclairée. Voici qu'on en clôt les fenêtres : elle reste dans l'obscurité. La lumière qui lui permettait de voir ces personnes ayant disparu, elle ne les verra point jusqu'à sa réapparition, cependant elle se rend compte qu'elles sont là. On dira : mais ne peut-elle refaire le jour, afin de les voir de nouveau? Non, *l'âme n'a pas semblable pouvoir. Pour cela, il faut qu'il plaise à Notre-Seigneur d'ouvrir la fenêtre de son entendement.* C'est déjà une assez grande grâce qu'il lui fait, de ne jamais s'éloigner d'elle et de permettre qu'elle en ait une certitude si entière » (*Château*, septièmes demeures, ch. 1, p. 281-282).

En plus de cette connaissance continuelle qui, selon nos principes, est une intuition claire-confuse, sainte Thérèse mentionne comme un phénomène à part, la *vision intellectuelle distincte* dans laquelle les trois divines Personnes « se découvrent à elle *par une certaine représentation de la vérité* et au milieu d'un embrassement qui, semblable à une nuée resplendissante vient droit à son esprit ». Ici il ne s'agit plus de saisie immédiate confuse, mais d'une connaissance angélique miraculeuse, par espèces infuses au moyen de laquelle « l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu » (*Ibid.*, p. 279-280).

Une distinction analogue doit être faite entre l'*union pleine* et les connaissances distinctes qui l'accompagnent dans l'extase et le ravissement.

(1) *La nuit obscure de l'âme*, L. II, c. 10

bien d'une action divine, une et toujours la même, qui pénètre l'âme, mais cette action divine, loin d'être une action de présence intime et sentie, n'est-elle pas plutôt celle d'un feu d'amour purifiant, avivé par l'*absence* de Dieu, que ressent cruellement l'âme soumise à l'épreuve de la « nuit de l'esprit » ?

Cette objection paraît absolument décisive à quelques auteurs. Selon les uns, il s'ensuivrait que les « Nuits » ne seraient pas des états mystiques, ce qui est certainement inadmissible ; selon les autres, il en résulte que l'état mystique ne peut en aucune manière être caractérisé par la présence de Dieu sentie.

Il nous semble que l'objection n'a pas une telle force et que l'on peut fort bien conserver aux « Nuits » leur caractère d'épreuve mystique sans modifier pour autant l'idée directrice que nous avons adoptée. Saint Jean de la Croix nous dit lui-même que les âmes dans la Nuit de l'esprit, « sentent Dieu en elles-mêmes » (1). Et, de fait, le vide que creuse dans l'âme cet état d'aridité et d'obscurité, est, si l'on peut dire, un vide attirant, un néant captivant et nourrissant. Dieu est là, et sans se faire *voir*, il étreint l'âme et se l'unit plus étroitement que dans nombre de faveurs plus claires. D'où le devoir certain de l'âme, de rester dans cette obscurité qui semble vide, de ne pas céder à l'empressement d'agir et de se distraire, même par les occupations les plus saintes, car ce serait quitter Dieu et se dérober à son action purifiante.

L'oraison discursive infuse. — Le don de sagesse a pour effet non seulement d'offrir notre âme aux touches divines dans la vie mystique, mais aussi, nous l'avons vu, de donner saveur à notre union active avec Dieu dans la contemplation acquise. Ce même don de sagesse, avec ceux d'intelligence et de science, remplit une fonction analogue dans la voie de l'oraison discursive. Les formules de la prière vocale et les conceptions abstraites de la méditation laissent, par elles-mêmes, leur objet bien loin de l'âme. Mais n'oublions pas que

(1) *Ibid.*, c. 17.

ceux-là même qui, par leur tempérament discursif et analytique, ne se soucient pas d'une autre façon d'aller à Dieu, lui sont unis cependant au fond de leur être, par ce contact ontologique dont nous rappelions plus haut l'existence et l'influence profonde. De là une affinité mystérieuse (*connaturalitas*) que les dons du Saint-Esprit ne laissent pas sans emploi et qui, dès l'ordre de la grâce commune et ascétique, donne à la prière vocale et à la méditation la saveur de réalité qui les rend intéressantes et nourrissantes.

N'y a-t-il rien de plus et la transformation mystique de l'âme est-elle interdite à ceux qui se sont fixés dans la voie solide et sûre de la prière discursive?

Ecoutons sainte Thérèse :

« Je connais bien des personnes que Dieu, durant leurs prières vocales, élève, de la manière que j'ai indiquée et sans qu'elles sachent comment, à une haute contemplation. J'en connais une, en particulier, qui n'a jamais pu prier que vocalement, et qui, en priant ainsi, avait tout à la fois. Voulait-elle abandonner la prière vocale, son esprit s'égarait d'une manière insupportable. Mais plût à Dieu que nous fissions toutes l'oraison mentale comme elle faisait la vocale ! Elle passait plusieurs heures à dire un certain nombre de *Pater noster*, en l'honneur des mystères où Notre-Seigneur a versé son sang, et à réciter quelques autres prières. Là-dessus, elle vint me trouver un jour tout affligée, et me dit que ne sachant pas faire l'oraison mentale et se sentant incapable de contempler, elle ne pouvait que prier vocalement. Je lui demandai quelles prières elle récitait; je vis alors qu'en s'attachant au *Pater noster*, elle était favorisée de la pure contemplation, et que le Seigneur allait jusqu'à la joindre à lui par l'union. Au reste, il paraissait bien à ses œuvres qu'elle recevait de très grandes faveurs, car sa vie était fort saintement employée. Ainsi, je louai le Seigneur et je portai envie à une telle oraison vocale. Ceci étant l'exacte vérité, ne pensez pas, vous qui êtes ennemis des contemplatifs, pouvoir éviter de le devenir, si vous récitez vos prières vocales comme il faut et en gardant votre conscience pure » (1).

(1) *Chemin de la Perfection*, c. 30, Paris, 1910, T. V, p. 220.

Voilà pour la prière vocale. Pour ce qui regarde l'oraison discursive, le Père Balthazar Alvarez, nous faisant part de ce qui lui arrivait à lui-même dans l'oraison mentale, s'exprimait ainsi :

« Cette oraison consiste à fuir le bruit des créatures, à se retirer à l'intérieur de son cœur pour adorer Dieu en esprit... demeurant en sa présence avec un sentiment d'amour, soit sans s'arrêter à aucune imagination sensible, soit en s'y arrêtant *si Dieu la donne* et si l'âme s'en trouve mieux »... Et dans cette attitude, à céder aux mouvements du Saint-Eprit... « faisant des actes, tantôt de respect, tantôt de joie, tantôt d'offrande, tantôt de demande... D'autres fois admirant la grandeur souveraine de Dieu et les secrets qu'il daigne découvrir, ou le remerciant, ou le regardant et se réjouissant de le voir et d'être vu de lui... D'autres fois, l'aimant du fond du cœur, ou raisonnant *secundum sentimenta data*... Ou encore goûtant le repos de sa bénie présence, sans autre considération que l'acte de foi qui le rend présent et qui supplée à tout discours ; d'autres fois s'unissant à lui d'une manière que peuvent seuls dire ceux qui l'ont expérimenté ».

Et au fond de tout cela, « La présence de Dieu, durant son oraison, était *intérieure*, *corporelle*, *permanente per modum habitus*... » (1).

Ajoutons à ces deux témoignages, toutes ces lumières sur les mystères de la Vie de Notre-Seigneur et sur la pratique des vertus, que nous rapportent si souvent les saints contemplatifs. « Dieu m'a fait voir dans l'oraison... Voici ce que Dieu m'a enseigné », nous disent-ils. Ce ne sont pas toujours des révélations au sens plein du mot, ce ne sont pas non plus de simples réflexions faites dans la méditation ordinaire, mais ce sont des grâces d'oraison discursive infuse. Sous l'action de Dieu qui lui fait sentir sa présence, et qui donne ainsi la saveur réelle à l'objet sur lequel il médite, le contemplatif développe avec une aisance par-

(1) *L'oraison du P. Alvarez*, par le P. Dudon, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921. p. 43-44. Citations de la vie par le P. du Pont, c. 13, § 1 et de la *Vida*, Madrid 1920, appendice 19, p. 473-475.

faite ses propres réflexions (1). De là, en partie, les erreurs et les contradictions que l'on a relevées dans des « révélations » qui ne doivent pas perdre pour cela leur caractère de grâces mystiques bien authentiques.

Théorie de l'oraison discursive infuse. — Le P. Scaramelli, dans son *Directoire mystique,* à la suite de saint Jean de la Croix (2), parle d'une purification *passive* destinée par Dieu à conduire l'âme à la perfection de la méditation :

« Si donc, écrit-il (3), quelqu'un, après l'aridité en revient toujours à ces raisonnements dans la méditation, s'il en revient toujours à s'exercer aux affections sensibles, c'est un signe que Dieu, en le constituant dans la désolation, n'a pour but que d'en faire un méditatif parfait. » Et plus loin : « Si l'aridité n'est pas donnée comme disposition à la contemplation, la lumière pure et insensible que Dieu

(1) Voir par exemple la Vie de la Sœur Marie Aimée de Jésus, du Carmel de l'avenue de Saxe, Carmel de Natoye-Fabribeckers (Namur), 1911, et son ouvrage en six volumes, devenu presque introuvable. *Notre-Seigneur Jésus-Christ étudié dans le saint Evangile, sa vie dans l'âme fidèle.* — Remarquons aussi qu'il arrive parfois que l'opération divine dirige le cours des réflexions du contemplatif et lui impose, en quelque sorte, le sujet de son oraison.

(2) Voici le texte de saint Jean de la Croix : « Pour ce qui est de la nuit obscure, Dieu les y fait entrer, afin de les exercer, de les humilier, de purifier leurs passions et leurs désirs, de peur qu'ils ne s'accoutument à ces attraits intérieurs, qui contentent la gourmandise spirituelle. Il ne les y met pas pour les conduire à la voie de l'esprit qui est la contemplation obscure. Car il n'élève pas à la parfaite contemplation tous ceux qui font profession de la vie spirituelle : Lui seul sait les causes de cette conduite. C'est pour cette raison qu'il ne prive jamais entièrement ces gens-là des considérations et des discours de la méditation ; mais il en use quelquefois plus libéralement avec les uns ; il a quelquefois plus de réserve avec les autres » (*La Nuit obscure*, L. I, c. 9). Il semble bien que ces restes d'oraison discursive soient aux yeux de saint Jean de la Croix, comme une tare qui maintient le contemplatif dans un état intérieur. Il faut se souvenir que ce qui ne se rapporte pas à l'Union transformante n'a que peu d'attrait pour lui. Sa voie est très haute, mais elle n'est pas très large. Sainte Thérèse ne craignait pas de lui en faire agréablement le reproche. Voir sa jolie lettre à don Alvaro de Mendoza sur les paroles *Cherche-toi en moi*. Ed. Bouix, T. II, p. 255-256 et traduction du P. Grégoire de S. Joseph, Paris 1900, T. II, p. 47.

(3) *Directoire mystique*, Ve Traité, ch. 4

donne alors appartient à la méditation et elle n'a pour but que de la rendre plus parfaite : à l'aide de cette lumière, l'âme désolée peut faire beaucoup d'actes de conformité, d'humilité et de résignation... » Enfin : « Le directeur observera spécialement si la nuit obscure des aridités, des tentations et des peines, venant de temps en temps à s'éclaircir, ainsi qu'il arrive d'ordinaire pour l'encouragement de l'âme affligée, celle-ci revient aux images, aux raisonnements et à la méditation ; ou bien si elle se trouve fixée en Dieu d'un regard calme, amoureux et suave. Si la chose se passe de la première manière, c'est un signe que la purification se fait avec la lumière de la foi et de la méditation ; si elle s'opère de la seconde manière, c'est un signe que la purification se consomme par la lumière de la contemplation. Dans le premier cas, la purification aboutira à la parfaite méditation ; dans le second cas, elle se terminera par la contemplation surnaturelle et infuse » (1).

De quel ordre, ascétique ou mystique, est cette grâce de méditation parfaite préparée par les épreuves de la Nuit des sens ?

Nous avons cité plus haut des témoignages de sainte Thérèse et du P. Balthazar Alvarez en faveur de la nature mystique de la prière vocale contemplative et de la méditation infuse. Un nouvel argument peut être tiré de ce fait que le don de méditation parfaite est le résultat dans l'âme de la purification passive, qui est elle-même de l'ordre mystique (2) ; or, les dons mystiques sont sans conteste supérieurs aux grâces de l'ordre ascétique. S'il en est ainsi, comment admettre que le progrès normal de l'âme se fasse du plus parfait au moins parfait et qu'un don excellent, comme l'oraison infuse, ne serve que de préparation à une grâce commune ?

(1) *Ibid.*, ch. 6

(2) Voir Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9e éd., Paris, 1914, p. 215 et suiv., sa conclusion est que, dans la Nuit des sens, *Dieu commence à exercer sur l'âme l'action qui caractérise l'oraison de quiétude mais qu'il le fait trop faiblement pour qu'on en ait conscience.* — Quelques expressions du P. Scaramelli dans le texte cité plus haut semblent dire qu'il s'agit d'une épreuve de l'ordre ascétique, mais la description qu'il en fait, d'accord avec saint Jean de la Croix, convient mieux à l'ordre mystique.

Cet argument prend encore plus de force si l'on songe que dans ces cas, sans infidélité de la part de l'âme, Dieu lui retirerait le don de la contemplation, alors qu'il semble avoir pris pour règle de sa Providence, de ne pas le reprendre même à l'âme qui lui a été peu fidèle. Cette âme, qui par sa faute, en a perdu la jouissance, n'est pas pour autant réduite à la vie d'oraison commune, mais est toujours invitée à reprendre sa fidélité passée et à se rendre propre ainsi à recevoir de nouveau les grâces de la contemplation infuse.

Nous pouvons conclure sans témérité, que parallèlement à la voie contemplative sans discours, il existe un ordre de grâces mystiques élevant la prière vocale et l'oraison discursive On pourrait les nommer don de *prière vocale contemplative* et d'*oraison discursive infuse*. Ce ne sont pas des révélations ni, au vrai sens du mot, des inspirations, mais c'est la touche divine profonde du recueillement surnaturel et de la quiétude qui tonifie et rend savoureuses nos réflexions personnelles.

Cette grâce d'oraison discursive infuse et de prière vocale contemplative se rencontre parfois dans des âmes qui ont également reçu les dons de contemplation silencieuse. Ces âmes, sans qu'il y ait à cela, semble-t-il, aucune imperfection, passent avec une liberté parfaite du recueillement et de la quiétude à la méditation, sans sortir de l'état mystique. Parfois aussi, comme le remarque spirituellement sainte Thérèse, cette grâce est donnée à des *ennemis des contemplatifs*. On les entend alors prôner la sécurité de leur voie purement raisonnable. Ce sont des mystiques sans le savoir ; l'action divine donne chez eux une saveur de réalité et une vigueur sanctifiante extraordinaire à des images et à des réflexions pieuses totalement disproportionnées à ces effets, et souvent même d'une banalité déconcertante.

Complément de preuves en faveur de la saisie immédiate. — Nous avons tâché de montrer ce que serait une mystique fondée sur la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu. Plusieurs fois, au cours de cette expo-

sition, les arguments apportés et les autorités invoquées en faveur de la théorie ont fait plus qu'en montrer la cohérence interne et ont établi, avec une probabilité plus ou moins grande l'existence du processus mystique répondant à cette théorie. Il nous reste à compléter ces preuves.

Témoignage oral des mystiques. — Dans une question de fait, le meilleur argument paraît être le témoignage immédiat de ceux qui ont pu constater ce fait. Malheureusement ce témoignage ne nous parvient pas pas immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire des directeurs de conscience, et ceux-ci doivent, en nous le transmettant, garder le secret de leurs pénitents. On conçoit que cette double restriction diminue beaucoup la valeur du témoignage : le secret qui doit être gardé nous empêche d'aller contrôler le témoignage à sa source ; et l'entremise nécessaire du directeur risque de l'altérer, pour ainsi dire, dans cette source même. En effet, si le directeur est étranger à la mystique, son enquête sera sans doute insuffisante et s'il est instruit dans cette science, il lui sera bien difficile de ne pas se laisser influencer par des idées directrices dans la manière de poser les questions et d'interpréter les réponses.

Supposons un directeur qui ne conçoit l'intuition que sur le modèle de la vision claire et distincte. Il demandera aux âmes favorisées de l'oraison de quiétude si elles ont conscience de *voir* Dieu sans intermédiaire. On juge de la gerbe de témoignages négatifs qu'il recueillera ; mais en eût-il rassemblé cent fois plus, le résultat de son enquête n'est pas coucluant. Nous qui admettons la saisie confuse, posant cette même question de la même façon, nous obtiendrons les mêmes réponses décourageantes ; mais, exposant à ces âmes la thèse que nous venons de développer, il nous est arrivé plus d'une fois d'obtenir leur approbation. Aux négations expérimentales des adversaires de la saisie immédiate, nous opposons donc nos affirmations expérimentales, nous ne pouvons rien faire de plus pour les convaincre sinon les inviter à jouer pour un instant notre personnage et à juger des réponses qui leur seront faites.

Les textes. — On peut, de la meilleure foi du monde,

souffler la réponse désirée au sujet que l'on interroge; de même il arrive que, selon l'état d'esprit dans lequel on les aborde, les textes rendent tel son de préférence à tel autre. Seulement, à la différence du témoignage oral qui s'est évanoui avec la circonstance qui l'a fait naître, le témoignage écrit demeure; il est inexterminable et le lecteur impartial finit toujours par se présenter qui dira son vrai sens et mettra en valeur son contenu.

Ayant nous-mêmes notre *idée préconçue* nous n'osons prétendre à ce rôle qui demanderait d'ailleurs le dépouillement complet et l'interprétation minutieuse d'un nombre immense de documents. Des travaux partiels ont déjà été faits en vue d'établir le vrai sens de ces mêmes documents, mais la plupart d'entre eux sont sans utilité, faute de critique suffisante. Nous n'avons évidemment pas l'intention d'entreprendre ici pareille tâche. Nous nous contenterons d'indiquer quelques principes d'interprétation et d'en montrer l'application dans un petit nombre d'exemples.

Ces principes d'interprétation s'appliquent à deux sortes de textes : à ceux qui favorisent la thèse, pour déterminer leur sens, et à ceux qui paraissent lui être opposés, pour montrer qu'ils ne le sont pas en réalité.

Les textes de la première catégorie déclarent que la connaissance mystique est *expérimentale* et ils la comparent tantôt à la *conscience* de nous-mêmes, tantôt à la *sensation* externe. Or ceci est en faveur de notre thèse. En effet :

1° La *connaissance expérimentale* dont ils parlent n'est pas seulement l'expérience d'un effet produit en nous par Dieu, d'où par inférence nous remonterions à Dieu, sa cause, mais ils disent que *dans* cet effet et non *par* lui nous atteignons confusément et immédiatement Dieu qui le produit. Si l'on rejette cette interprétation, il faudra avouer que les connaissances mystiques sont exactement du même ordre que les consolations de l'oraison ascétique. De ces dernières, simples effets en nous de l'action de Dieu, il est rigoureusement vrai de dire que nous avons l'expérience immédiate, — car ce sont des faits de conscience, — et que par eux nous atteignons Dieu en remontant de l'effet à la cause; si donc la connaissance mystique n'est expérimen-

mentale que de cette seconde manière, elle ne l'est ni plus ni moins que la connaissance ascétique.

2° La *conscience* de nous-mêmes, ainsi que nous l'avons rappelé dans la première partie de ce travail, n'est pas une inférence allant de nos actes à l'existence du sujet qui les produit, mais elle est une saisie immédiate, bien que confuse, du sujet dans le fait de conscience même. Lors donc que pour expliquer le caractère expérimental de la connaissance mystique de Dieu, les auteurs comparent cette connaissance à la conscience de nous-mêmes, ils affirment par là que cette expérience de Dieu n'est pas une inférence mais une saisie immédiate.

3° La *sensation* externe signifie, elle aussi, dans la pensée des auteurs mystiques, une saisie immédiate, — que d'ailleurs cette sensation soit surtout *cognitive* ou surtout *affective,* car toutes deux sont appréhension immédiate de leur objet. Il importe ici de ne pas se laisser influencer dans l'exégèse des textes par les théories plus modernes sur la perception extérieure. Les mystiques, comme l'ensemble des philosophes scolastiques, sont immédiatistes dans cette question. Pour eux, ce que nous atteignons par la sensation, c'est l'objet réel lui-même et non une modification du sujet de laquelle, par un raisonnement rapide, nous conclurions la réalité et la nature de l'objet. Sans doute, Dieu n'est pas *formellement* doux, mais l'absinthe, en elle-même, n'est pas davantage *formellement* amère ; dans la pensée des auteurs mystiques, de même que la sensation d'amertume est la connaissance immédiate de l'absinthe, la douceur intime de la présence divine est, au concret, la saisie immédiate de Dieu présent.

Au concret, ce mot doit être noté avec soin : *Expérimenter la douceur de la présence divine*, et toutes les expressions du même genre, ont un sens concret. La présence divine au concret, c'est *Dieu présent* ; sa douceur, au concret c'est cette présence concrète c'est-à-dire Dieu présent dont le contact obscur ou confus remplit l'âme de consolation.

On nous excusera de mettre avec tant d'insistance les points sur les i. N'est-ce pas nécessaire ?...

Faisons, à la lumière de ces principes, l'exégèse de deux

textes (1), le premier est de Scaramelli, le second de Thomas de Vallgornera.

« De même, dit le P. Scaramelli, que le corps touche et est touché par un autre corps, qu'il sent ainsi sa présence et parfois avec jouissance ; ainsi l'âme touche ou est touchée par une substance spirituelle et elle en sent la présence avec la sensation propre à un pur esprit ; et parfois avec une grande jouissance, si c'est, par exemple, Dieu qui la touche et qui lui est présent.

« Qu'on le remarque bien, comme le corps ne fait pas, ni ne peut faire ses sensations par lui-même, mais seulement par le moyen de ses puissances sensitives qui sont l'œil, l'ouïe, etc. ; ainsi l'âme ne fait pas, ni ne peut faire ses sensations spirituelles par elle-même, je veux dire par sa substance seule et nue, mais elle les fait par le moyen de ses puissances, c'est-à-dire de l'intelligence et de la volonté, à l'aide de simples conceptions ou d'actes pratiques d'amour, tels qu'ils proviennent dans la vie présente du don de la sagesse, qui fournit la lumière à l'intelligence, pour pénétrer les bontés divines, et verse dans la volonté une vive ardeur pour les aimer avec suavité et douceur. Cela posé, venons-en à l'oraison de repos et expliquons en quoi elle consiste.

« L'oraison infuse de repos n'est autre chose qu'*un certain calme, un repos et une suavité intérieure, qui naît du plus intime et du plus profond de l'âme, et quelquefois déborde sur les sens et sur les puissances corporelles, et qui provient de ce que l'âme est placée près de Dieu et sent sa présence.* Le lecteur ne doit pas s'imaginer que ce degré d'oraison provient de quelque acte de simple foi, produit par les secours de la grâce ordinaire, et en vertu duquel l'âme croit que Dieu lui est présent ; parce que cet acte, ainsi qu'il est manifeste et qu'on le prouve par l'expérience, ne saurait produire les grands effets de repos, de suavité et de paix que nous avons indiqués. Cela provient du don de la sagesse qui place l'âme près de Dieu, en le lui rendant pré-

(1) Ne pourrait-on voir, — et ce serait là un argument d'une autre efficacité que celle de tous les textes isolés, — une affirmation de notre thèse dans le plan même du *Château intérieur* ? Rappelons-nous la satisfaction de sainte Thérèse lorsque l'un de ses confesseurs lui dit que Dieu est en nous, non seulement par sa grâce, mais encore par son essence, sa présence et sa puissance. Cet énoncé théologique rejoignait les *expériences* de la sainte. Que prétend-elle dans le *Château intérieur*, sinon aider l'âme à rentrer en elle-même pour s'unir intimement, non par la certitude abstraite, mais par l'expérience mystique, à Dieu qui habite *réellement* au centre de ce château?

sent par sa lumière, et fait que non-seulement elle croit à sa présence, mais qu'elle la sent avec une sensation spirituelle très douce » (1).

Les principes précédemment rappelés s'appliquent d'eux-mêmes à ce texte et montrent clairement qu'il est favorable à notre thèse. Les mots suivants ont cependant fait quelque difficulté : « Comme le corps ne fait pas et ne peut faire ses sensations par lui-même, etc. » En réalité ils ne contiennent aucune restriction, ils disent seulement que ce n'est pas par sa *substance* que l'âme touche Dieu, mais par ses *puissances*. Qu'y a-t-il là contre la saisie immédiate ? Dans la vision béatifique elle-même, ce n'est pas par sa substance mais par son intelligence que l'âme atteindra Dieu ; nul cependant ne songe à nier pour ce motif le caractère intuitif de cette vision. Dieu seul connaît et veut par sa substance. — Le terme « conception » employé dans ce passage eût pu prêter à objection. Etant donné l'école philosophique à laquelle se rattache le P. Scaramelli, ce mot ne signifie vraisemblablement rien d'autre que l'acte même de connaître.

Examinons d'après les mêmes principes l'article de Vallgornera dont nous avons cité de longs extraits au début de cette seconde partie. On se reportera avec profit à ces citations. Nous n'en transcrivons ici que la conclusion, dans laquelle se trouvent du reste presque toutes les expressions qui, au cours de l'article, demandent interprétation :

Ad amorem et cognitionem finis, cognitione quasi speculativa, et pure extrinsece se habente ad rem cognitam et amatam, parum conducit ejus realis praesentia intra cognoscentem et amantem, sed sufficit intentionalis praesentia : sed ad cognoscendum et amandum cognitione et affectu quodam experimentali, et quasi spiritum intus vivificante, non sufficit intentionalis praesentia cum reali distantia, sed requiritur connaturalitas quaedam et unio interior, ex cujus gustu et tactu nascitur illa experimentalis cognitio spiritus divini vivificantis cor, sicut ex unione informativa animae nascitur experimentalis cognitio ipsius animae, ut objecti quod est forma interne vivificans et informans (2).

Vallgornera dinstingue ici la connaissance spéculative qui se fait par concepts et qui est indifférente à la présence

(1) *Directoire mystique*, IIIe Traité, ch. 5, n°s 24, 25 et 26.
(2) *Op. cit.*, q. 4, Disp. 1, art. 4, n° 872.

réelle de son objet, et la connaissance expérimentale qui, elle, saisit son objet intimement présent. Par cette connaissance expérimentale, nous atteignons Dieu présent en nous, comme nous atteignons notre propre âme, principe intime de notre être et de notre vie. Plus haut (1), il a caractérisé ce mode de connaissance en l'appelant un *toucher expérimental,* un *contact* par lequel les Personnes divines se font connaître expérimentalement comme intimement présentes, sans cependant se faire voir. Constamment, dans tout l'article, ce contact intime est comparé à la conscience immédiate de notre âme.

Les dernières lignes du passage de Vallgornera, qui viennent après celles que nous venons de citer, nous introduisent dans la seconde série des textes à critiquer, c'est-à-dire de ceux qui paraissent opposés à notre thèse. Avant d'en faire l'exégèse donnons les principes d'interprétation plus spécialement destinés à cette catégorie de textes :

1° Tous ceux qui déclarent que la connaissance mystique n'est pas vision intuitive de Dieu, laissent notre position intacte. La saisie immédiate dont nous parlons n'est pas une vision, mais une *expérience intellectuelle* de même ordre que la conscience immédiate de nous-mêmes.

2° Un grand nombre de textes affirment que, dans l'oraison mystique, la présence de Dieu est connue *par ses effets.* Nous répondrons d'abord que c'est là l'énoncé d'une vérité partielle : Dieu est connu *aussi* par ses effets ; — est-il connu *uniquement* ainsi ? les textes ne le disent pas (2). — De plus, étant donné la nature confuse ou même plus ou moins obscure de ce toucher intellectuel profond par lequel le mystique atteint Dieu, il n'est pas superflu d'identifier l'objet de cette connaisance immédiate au moyen de ses effets qui, eux, sont beaucoup plus clairement perçus. Enfin, comme nous l'avons dit plus haut, en parlant de l'oraison discur-

(1) *Ibid.*, n° 871.

(2) Souvent aussi, comme nous le disions à propos de la première catégorie de textes, « par les effets » signifie « dans ces effets mêmes », comme le *moi* est atteint *dans* ses actes. Voyez, par exemple PHILIPPE DE LA SAINTE TRINITÉ, *Summa Theologiae mysticae*, Bois-le-Duc, 1874, Pars IIIa, Tract. I, Disc. I, art. 1 et 2, T. III, p. 9. Tertius modus... et p. 24. Haec tam secreta... comparées à p. 26. Sed adhuc forte...

sive infuse, les deux modes de connaissance se poursuivent parallèlement : le toucher immédiat obscur donne le sentiment de présence réelle, le discours explicite fait pénétrer la nature de l'objet.

Que l'on veuille bien appliquer ces principes d'interprétation aux textes qui paraissent contraires à la théorie de la saisie immédiate. Presque tous seront écartés comme étrangers à la question, les autres perdront leur force probante et laisseront subsister la probabilité de notre thèse.

Donnons seulement deux exemples : les dernières lignes du passage cité de Vallgornera et un texte de Richard de Saint-Victor.

Quod autem hoc fiat, dit Vallgornera (1), cognoscendo Deum per alienas species, ut hic in via, vel per intuitivam et propriam, ut in patria, non interest, quia non loquimur solum de manifestatione personarum, ut intuitiva vel non intuitiva, sed ut experimentali, sicut dicit D. Thomas, in I, dist. 14, q. 2, art. 2 ad 3. Et haec datur etiamsi res intuitive non videatur in se.

Les mots *per alienas species* désignent la connaissance discursive abstraite, — *manifestatio intuitiva*, c'est la *vision* claire et distincte, — *manifestatio experimentalis* exprime la connaissance par contact intime, étrangère à l'ordre soit du discours, soit de la vision intuitive.

Voici le texte de Richard de Saint-Victor (2) :

Saepe sub hoc statu Dominus descendit de caelis, saepe visitat sedentem in tenebris et umbra mortis ; saepe gloria Domini implet tabernaculum foederis ; sic tamen praesentiam suam exhibet, ut faciem suam minime ostendat. Dulcorem suum infundit, sed decorem suum non ostendit ; infundit suavitatem sed non ostendit claritatem. Suavitas itaque ejus sentitur, sed species non cernitur ; adhuc nubes et caligo in circuitu ejus, adhuc thronum ejus in columna nubis. Dulce quidem et blandum admodum quod sentitur, sed nubilum omnino quod cernitur ; nondum namque apparet in lumine et quamvis appareat in igne, magis tamen in igne accendente quam illuminante ; accendit namque affectum, sed nondum illuminat intellectum ; desiderium inflammat sed intellectum non illuminat. In hoc itaque statu anima dilectum suum sentire potest, sed sicut dictum est, videre non potest ; et

(1) *Loc. cit.*, n° 872.
(2) *De gradibus violentae charitatis*, Migne, P. L. CXCVI, col. 1218.

si videt quidem, videt quasi in nocte, videt velut sub nube, videt denique per speculum, in aenigmate, nondum autem facie ad faciem, unde et dicit : Illumina faciem tuam super servum tuum.

L'âme ne *voit* point Dieu, mais elle *sent sa présence*, au concret, c'est-à-dire qu'elle le sent présent. Cette présence se manifeste en outre par une grande douceur sentie, donc, par ses effets, sans que cela s'oppose à son caractère d'objet saisi par expérience immédiate. Tout cela a lieu *per speculum, in aenigmate*, ce qui signifie que cela appartient à l'ordre de la *foi* et non à celui de la vision béatifique.

Conclusion

La théorie de la saisie immédiate de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu, telle que nous venons de l'exposer, ne contredit aucune vérité certaine de foi, de raison ou d'expérience. Elle respecte la transcendance de l'état mystique, sans en faire néanmoins un état nécessairement miraculeux et angélique. Grâce à elle, la synthèse de la mystique se construit sans faire violence aux faits ni aux textes. On a pu se rendre compte, nous l'espérons du moins, que les objections que l'on a coutume de lui opposer proviennent de malentendus sur la nature de l'intuition obscure ou confuse. Notre conclusion sera donc que cette théorie, loin de devoir être tenue comme désormais insoutenable, doit être considérée comme solidement probable et qu'elle mérite d'être étudiée avec soin. Provoquer ces études était toute notre ambition en écrivant ces pages.

Jersey. Gabriel Picard.

N. D. L. R. — L'article de Mgr Waffelaert, sur la contemplation, paru dans le précédent numéro, p. 31-37, est la traduction, revue par l'auteur lui-même, d'un mémoire publié dans les *Collationes Brugenses*, 1922, p. 177-187. — *De recta notione et indole propria divinae contemplationis...*

COMPTES RENDUS

R. P. Dorsaz. — *Notre parenté avec les personnes divines,* Saint-Etienne, Bureaux de l'Apôtre du foyer, 35, rue Fourmejon.

Etre enfant de Dieu et participer comme tel de la nature de Dieu, c'est bien, semble-t-il, être apparenté aux trois personnes divines. Malgré leur distinction et leur opposition réciproque, chacune d'entre elles s'identifie néanmoins avec leur unique et commune essence. Il suffit donc à l'âme juste de faire un acte de foi à ces mystères premiers de sa religion pour prendre conscience des grands dons que Dieu lui a faits en lui donnant part à sa vie et en l'adoptant pour son fils. Pour aucune des trois personnes le chrétien n'est plus un étranger, car toutes, chacune selon le mode d'être qui lui est propre, sont substantiellement présentes à la substance même de son âme. Toutes aussi, d'une seule et commune action, opèrent et entretiennent cette transformation de son être qui, l'élevant à leur niveau, le rend capable de les saisir et de les étreindre. Toutes par conséquent se donnent et se communiquent à lui. Telles qu'elles sont et qu'elles se connaissent elles-mêmes, lui aussi déjà, quoique pour le moment à travers un voile, il les connaît, il les aime et il jouit de leur présence. En toutes et en chacune il reconnaît le principe de la déification de sa nature propre ; aussi est-ce à l'égard de toutes qu'il se reconnaît le devoir d'une adoration et d'un amour d'enfant (III, q. 23, a. 2).

A l'égard cependant de l'une d'elles, il se sait une parenté d'un ordre tout spécial. Fils propre et naturel de Dieu le Père, le Verbe est devenu aussi le fils propre et naturel d'une mère humaine ; pour se rendre frère de ceux qui ont chair et sang, lui aussi a voulu en avoir sa part ; il s'est donné leur nature. Le chrétien se voit donc désormais de la même race que le Fils de Dieu lui-même. Apparenté à lui par la chair et le sang, il l'est plus encore par la grâce qui transforme en elle-même leur commune nature. En lui et dans le Christ, cette grâce est la même et de l'un à l'autre la différence n'est que du ruisseau à la source. Cet être nouveau qui se greffe en nous

sur l'ancien, c'est du Christ lui-même qu'il découle, et, si notre âme s'en trouve refaite à l'image de Dieu, c'est que, entre elle et l'âme du Christ, persiste un courant de vie continuel.

Entre nous par conséquent et la seconde personne de la Sainte Trinité, des relations existent, que nous n'avons avec aucune des deux autres. Semblables à elle par la nature qu'elle nous a empruntée et par la grâce qu'elle nous communique, nous vivons avec elle d'une vie qu'elle ne partage, elle non plus, ni avec le Père ni avec l'Esprit, et c'est pourquoi elle ne dédaigne pas de nous appeler ses frères. Mais, en même temps qu'elle nous avoue ainsi pour ce que nous lui sommes, elle nous révèle le nom de son Père et elle nous invite à l'appeler nous aussi de ce nom, qui lui est propre et personnel. Ainsi s'explique que, malgré les relations communes créées par notre filiation adoptive entre nous et les trois personnes divines, ni l'Ecriture néanmoins, ni la tradition ne nous autorisent à leur appliquer à toutes le nom de Père. Celle-là seule en porte le titre à notre égard qui l'est au propre et au naturel pour notre frère. En vouloir étendre l'appellation aux autres serait leur donner, à cause de nos relations avec elles, un nom qu'excluent leurs relations mutuelles et personnelles. Notre esprit aurait quelque peine à se reconnaître dans un pareil langage et la logique elle aussi protesterait.

Tout ceci n'est que le rappel d'une doctrine qui a universellement cours dans l'Eglise et la piété la plus éclairée trouve abondamment de quoi s'y nourrir.

Cependant la dévotion aux diverses personnes de la Sainte Trinité a fait souvent se demander si, comme avec le Fils, nous n'aurions pas aussi avec le Père et avec le Saint-Esprit des relations spéciales et propres. Certaines affirmations, certaines argumentations plutôt, des Pères grecs ont paru le supposer pour le Saint-Esprit, et plus d'un théologien moderne s'est complu à la pensée, sinon d'une action, du moins d'une présence spéciale de la troisième personne dans l'âme juste. Bien que possédant en nous les trois personnes divines, nous serions néanmoins unis d'une façon toute particulière au Saint-Esprit, et c'est dans son adhérence intime à la substance de notre âme que se trouverait la racine profonde de notre sainteté.

Cette opinion qui, au mode d'exposition près, se recommande des noms de Petau, de Lessius, de Scheeben, de Th. de Régnon, de Heinrich, de Mgr Waffelaert, s'exprime en maints endroits dans le délicieux petit volume du P. Laborde : *Dévotion à la Très Sainte Trinité* (1). Sans prétendre ajouter aux preuves qui en sont données communément, l'auteur se plaît à reproduire les passages des Pères

(1) Etablissements Casterman, Paris et Tournai, 1922.

qui semblent l'autoriser et ses lecteurs se délecteront sans doute comme lui à en goûter la saveur tonifiante.

Le P. Dorsaz, au contraire, dans *Notre parenté avec les personnes divines*, rejette nettement cette doctrine. Avec la majorité de l'Ecole et avec raison, nous semble-t-il, il y oppose la doctrine de l'appropriation.

Celle-ci néanmoins ne lui paraît pas suffire pour expliquer nos relations réelles avec chacune des personnes divines. Chez lui la dévotion à la Sainte Trinité se fait savante et conquérante. La préoccupation première de son livre est de prouver. L'ouvrage s'adresse aux théologiens. Il voudrait les convaincre que, par suite de l'Incarnation et de notre incorporation au Verbe incarné, nous acquérons avec chacune des personnes divines une relation spéciale et exclusive « que la grâce sanctifiante seule ne peut pas conférer et dont la transcendante originalité dépasse les règles ordinaires de l'appropriation » (p. 97).

Hypothèse nouvelle : l'auteur ne la présente que comme telle, mais il y voudrait gagner la faveur des théologiens. Le talent avec lequel il la fait valoir et la science théologique dont il fait preuve lui donnent droit, en effet, à l'attention des maitres. Sa déférence à leur égard lui obtiendra d'ailleurs leur sympathie ; et, comme son argumentation, — il insiste pour qu'on le remarque, — relève d'un bout à l'autre de la plus pure théologie thomiste, on peut être assuré en tout cas qu'ils lui sauront gré d'avoir puisé à une source si autorisée. Mais se laisseront-ils convaincre ?

Aucun ne contestera que « la sainte humanité de Jésus ait été constituée, formée et façonnée pour lui, exclusivement pour lui », sans qu'elle ait « aspiré » ou ait pu aspirer jamais « à devenir une personne humaine » (p. 168). Tous, seraient-ils étrangers à toutes les variétés du thomisme et n'arriveraient-ils pas à concevoir qu'une nature créée puisse exister d'une existence incréée, ils confesseront que cette humanité de Jésus « n'a pas [seulement] avec le Verbe des rapports en quelque sorte extrinsèques », que « l'attribution de ses actions au suppôt divin n'est pas purement *dénominante* » et que, par suite, « le Christ comme homme, ne peut en aucune manière être appelé Fils adoptif de Dieu ou de la Sainte Trinité » (*ibid.*). Tout au plus certains pourront-ils s'étonner que les deux principes mis ainsi au point de départ de l'hypothèse nouvelle semblent portés au compte d'une école : ils se demanderont à quel théologien catholique, depuis bien des siècles, a pu venir la pensée que « pour faire le Christ, Dieu a choisi un homme parmi les hommes possibles et a uni sa nature humaine à la personne divine au premier instant de son existence », en sorte « que l'union hypostatique et partant la grâce sanctifiante qui l'accompagne, soit une faveur accordée à un

individu de la famille humaine » (p. 102). Rappeler à ce propos à Suarez « que Jésus-Christ n'est pas un homme devenu Dieu, mais le Verbe fait homme » (*ibid.*), leur paraîtra surtout d'un élève impressionné par quelque maître en mal de déductions (1). A ces étonnements près cependant, tous accepteront sans hésiter ces présupposés, où ils reconnaîtront la plus pure doctrine catholique.

Ils n'admettront pas tous également que le Verbe communique son existence divine à la nature individualisée, faite et façonnée pour lui. Mais aucun n'ignore que certains d'entre eux font porter toute leur exposition du dogme sur ce postulat philosophique, et personne ne s'étonnera donc que quelqu'un essaie d'y appuyer une hypothèse de plus.

Mais ils hésiteront davantage à admettre que « l'humanité sainte ne puisse pas ne pas participer de quelque manière aux attributs du Verbe, à sa relation au Père, à ce qui le constitue Personne distincte, c'est-à-dire à sa filiation naturelle » (p. 168). C'est ici le vrai support de la théorie qu'on leur expose, et les plus avérés des thomistes seront les premiers, croyons-nous, à demander des explications. Faut-il entendre seulement que « le Christ, en tant qu'homme, est le Fils unique du Père » (p. 168), que « le Christ, en tant que subsistant dans la nature humaine, est toujours le Fils naturel du Père » (p. 108)? C'est encore de la doctrine catholique la plus élémentaire et l'auteur a bien raison d'affirmer que « les théologiens qui s'inspirent, avant toute préoccupation philosophique, des définitions de l'Eglise, n'ont pas hésité à soutenir cette thèse. » On ne voit pas quel catholique pourrait songer à y opposer une opinion philosophique quelconque et Ysambert lui-même, bien que cité comme le niant (p. 108), l'affirme au contraire en propres termes (2).

(1) A ce train, on ferait tout aussi bien la leçon à saint Thomas, qui écrit : « Natura humana non fuit semper Verbo unita ; et ei etiam hoc per gratiam est collatum ut Filio Dei in persona uniretur » (III, q. 24, a. 2 c).

(2) *In S. Thomæ IIIam Partem*, q. 23, a. 4. — Thomassin ne dit pas davantage, lorsqu'il parle de l'extension de la filiation naturelle du Verbe à son humanité. Le Christ, en tant qu'homme, est Fils propre et naturel de Dieu le Père, parce que « non potest non esse etiam in natura assumpta naturalis aeque filius... Qui ergo immutabiliter Filius Dei natura est, etiam in assumpta natura et homo factus, Filius Dei natura erit » (*Dogm. theol., De Incarn.*, l. VIII, c. 2, 1, édit. Vivès, t. IV, p. 71). « Humanitas Verbi Dei quasi accessio est. Caeterum idem post qui ante carnis accessionem sempiternus et naturalis Dei filius est Verbum Deus... in carne nunc est qui retro sine carne sempiterne fuit ; non fuit autem nisi natura filius Dei ante carnem ; ergo et idem post carnem assumptam » (c. IV, n. 1, *ibid.*, p. 80). « Indubitatum fiet... illi, etiam ut homini, naturalem Dei propriamque filietatem non alio magis

Mais il semble parfois que la pensée de l'auteur dépasse cette affirmation commune. Il ne lui suffit pas que « le Verbe subsistant dans cette nature humaine... soit toujours le Fils naturel du Père..., n'ait rien perdu, en se faisant homme, de ce qu'il est en lui-même », il lui faut de plus « un rapport de filiation de la nature humaine du Christ avec le Père » (p. 107-108), en sorte que cette nature participe d'une certaine manière à la relation de filiation constituant la personne du Verbe (p. 168) et que, par suite de son union avec lui, elle soit « en rapport de filiation naturelle avec le Père » (p. 115), « participe substantiellement à sa filiation naturelle » (p. 173). Tel est le sens où est prise ici la formule, commune à beaucoup d'auteurs, que le Verbe étend jusqu'à la nature humaine sa relation de filiation naturelle. On n'entend pas seulement que la nature humaine a toute sa subsistance dans cette relation, n'a pas d'autre personnalité et ne saurait donc être saisie telle qu'elle est sans que le Verbe, en qui elle subsiste, le soit également ; encore une fois, ce serait là se tenir dans le domaine de la doctrine catholique la plus élémentaire. Si donc l'hypothèse proposée ne signifie pas autre chose, on ne voit pas ce qu'elle ajoute à l'enseignement commun, ni comment elle peut servir de rapport aux conclusions qu'on en tire. Aussi, semble-t-elle bien exiger davantage et les paroles citées font entendre en effet beaucoup plus.

L'auteur est loin de s'en expliquer clairement. « On participe [ainsi] à une chose, écrit-il, lorsque sans être cette chose, ni même la posséder à titre de qualité, on lui est pourtant uni au point de refléter en soi sa propre perfection et de ne faire qu'un avec elle. Ainsi, par exemple, le corps participe à la vie de l'âme. Matière inerte, par l'union avec son principe vital, il vit de sa vie et bénéficie de ses perfections, de celles même auxquelles il ne communie pas » (p. 109). La comparaison est traditionnelle, en effet, et il n'en est pas de plus propre à faire entendre l'intimité de l'union contractée par le Verbe avec son humanité. Mais, à être poussée comme elle le paraît ici, elle cloche. Le corps n'a point d'activité, de vie, qui ne dérive en lui de l'influence de l'âme : on ne veut sans doute pas dire qu'il en soit de même pour l'humanité du Christ et que son activité proprement humaine lui vienne d'une participation quelconque à l'activité

nomine ascribendam esse quam *aeternae generationis ad ipsam usque humanitatem sese propagantis*... Non quod... sed quod humanitas accessionis tantum instar habeat, principaliter autem existens *Verbum Deus proprietatem filiationis suae inviolabilem etiam in carne sua retineat, et quod fuit semper sit etiam in carne et cum carne sua* filius Dei germanus, gignaturque semper a Patre et *in ipsa quam assumpsit humanitate gignatur* et ab ipso Patre generante carni infundatur » (c. V, n. 1, *ibid.*, p. 86).

divine du Verbe. Les deux principes d'action, ici, restent totalement distincts. Sur les opérations proprement humaines du Christ il s'exerce une action réelle de ses opérations proprement divines. Mais cette action n'est pas plus du Verbe que des autres personnes de la Sainte Trinité. C'est là influence, illumination, causalité ou coopération, et l'union hypostatique est d'un tout autre ordre.

Pour le P. Dorsaz, il est vrai, dire que « le Christ, en tant qu'homme, est le Fils unique du Père », revient à affirmer que « l'humanité sainte ne peut pas ne pas participer en quelque manière aux attributs du Verbe, à sa relation au Verbe » (p. 168). Il parle de « l'activité humaine dans laquelle le Christ transpose et exprime ses relations de Verbe avec le Père » (p. 169-170). Parce que, « dans le Christ, la volonté humaine doit se mettre à l'unisson de la volonté divine à l'égard du Père », il va jusqu'à conclure qu'elle « participe à l'opération » par laquelle procède le Saint Esprit (p. 114). Mais on peut douter que ces paroles expriment exactement sa pensée réelle : il n'aura pas ici suffisamment maîtrisé son sujet. On saisit mal, en effet, l'attitude de volonté que peut avoir le Verbe « à l'égard de son Père ». Où il n'y a qu'unité et identité de vouloir et d'amour, on s'explique mal que « le Verbe, engendré du Père, ne s'arrête pas en lui-même, mais retourne à son Père, ne vive et ne respire que pour son Père » (p. 168). Ajouter que « sa sainte humanité communie à ces aspirations », c'est suggérer qu'il y a du Verbe à son Père une relation d'amour, dont l'idée paraîtra pour le moins singulière. La nature humaine, d'autre part, même unie substantiellement au Verbe, peut-elle bien avoir elle aussi avec le Père une relation de filiation naturelle ? Que la filiation se dise uniquement de la personne n'est point, comme le donnerait à entendre la p. 108, une doctrine propre à Ysambert et à quelques rares auteurs. Pour saint Thomas lui-même (III, q. 23, a. 4, c. et ad 1[m]), c'est là en ces matières un principe premier et la plupart des théologiens l'acceptent comme tel. Pénétré comme il l'est de l'esprit thomiste, les théologiens peuvent donc s'assurer que le P. Dorsaz n'aura pas de peine à dissiper ces obscurités de langage.

Pour nous, ici, nous ne saurions que nous réjouir de voir étudier et approfondir ces mystères premiers de notre foi et de notre vie surnaturelle. Il importe souverainement à la piété qu'on l'éclaire et qu'on ne laisse pas les dévotions s'attacher uniquement à des mots ou à des images. A propos de l'union du Christ avec nos âmes dans la communion et après la communion, le P. Dorsaz écarte très heureusement plusieurs de ces imaginations décevantes. Il dénonce également l'illusion qu'il y aurait à vouloir atteindre Dieu sans passer par l'humanité de son Verbe : sous prétexte d'un christianisme plus élevé, ce serait sortir du christianisme lui-même. Rien n'est plus

juste, et il ne saurait y avoir danger plus grave pour la piété. Mais c'en serait un aussi pour la dévotion à la Sainte Trinité que d'imaginer entre les trois personnes d'autres distinctions que celles de leurs relations d'origine ou de leur attribuer, en dehors de leurs actes proprement notionnels, une activité quelconque qui leur fût propre et particulière. Ce danger, pas plus que les partisans de la théorie dite de Petau, le P. Dorsaz ne l'ignore ni ne croit s'y exposer. Puissent donc les théologiens, par les explications demandées ou apportées, nous mettre à même de saisir et de goûter, s'il y a lieu, en pleine sécurité de pensée, l'interprétation qu'il nous offre de notre parenté avec les personnes divines !

Enghien (Belgique). Paul GALTIER.

Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. VI. La Conquête mystique : Marie de l'Incarnation. Turba magna.* Paris, Bloud, 1922, in-8, VI-529 p.

On retrouvera dans ce volume les brillantes qualités signalées pour les volumes précédents de l'*Histoire du sentiment religieux*. Une première partie est consacrée à la vénérable mère Marie de l'Incarnation, la célèbre ursuline de Québec et à son fils Dom Claude Martin, qui occupe une place si importante dans l'histoire de la Congrégation de Saint-Maur. M. Bremond esquisse avec une visible sympathie la figure de l'un et de l'autre et met bien en relief leur vie mystique. S'il ne dédaigne pas les menus problèmes et les anecdotes, il sait par d'heureuses citations faire entrevoir les richesses de haute spiritualité qu'offrent les écrits de la sainte religieuse, « la Thérèse du Canada », et, par de savoureux emprunts à Dom Martène, nous introduit dans l'intimité si édifiante de ces grands érudits du dix septième siècle. Il y a là des pages que l'on relira volontiers et qui donnent à cette première partie du volume un charme singulier. La seconde partie nous désole par l'obligation où a été le maître écrivain de se contenter trop souvent de quelques pages là où il aurait fallu encore des volumes. *Turba magna* : c'est la luxuriante floraison mystique de la France du dix-septième siècle. M. Bremond nous la montre plus qu'il ne la décrit, refermant vite, pour ne point céder à la tentation de s'arrêter, des dossiers que l'on devine d'une richesse rare. Il choisit, il est vrai, d'abord quelques types : au lieu de Jean de Bernières, qu'il se refuse à portraiturer après M. Souriau, le chef du groupe le P. Jean Chrysostome, tertiaire régulier de Saint-François, et Boudon, le grand archi-

diacre d'Evreux ; Jeanne de Matel, « la mystique flamboyante », lui est visiblement peu sympathique et pour elle même, à cause de ses prétentions théologiques, et parce qu'elle a trouvé dans Ernest Hello un éditeur qui exagère encore sa boursouflure ; Marguerite Romanet, Catherine Ranquet, Antoinette de Jésus, figures exquises devant lesquelles l'artiste nous arrête un moment. Puis c'est la course affolée, — quelques pages et le plus souvent quelques lignes, — à travers les diverses provinces pour y désigner du doigt ceux et surtout celles que le mysticisme a touchés. On y notera la figure curieuse de Jacques Crétenet, lyonnais, chirurgien de son état, fondateur d'un ordre de missionnaires, alors qu'il est encore un pieux laïque, se livrant avec ardeur à la propagande mystique, inquiétant parfois les autorités ecclésiastiques par ses allures et mourant, comme il l'avait prédit, au lendemain de son ordination, avant d'avoir pu célébrer sa première messe. Il nous prépare à suivre la carrière en un sens plus extraordinaire encore de ce Desmarets de Saint-Sorlin, auquel est consacré le dernier chapitre.

Ici M. Br. reprend pour notre plus grande satisfaction une marche moins rapide. Desmarets, c'était la bête noire des jansénistes. Ils l'ont libéralement gratifié d'une folie, où M. Bremond découvre simplement une exaltation un peu singulière. Converti, il cherche à convertir à son tour dans l'œuvre allégorique qu'il intitule les *Délices* et où il ramène le pécheur à Dieu et à l'amour de la chasteté. Peut-être regrettera-t-on, si neuves, si brillantes et utiles que soient ces pages, que M. Bremond leur ait totalement sacrifié le chapitre qu'il comptait consacrer à un certain nombre de théoriciens mystiques, docteurs de Sorbonne, bénédictins, franciscains, dominicains. Ces quelques pages n'eussent pas trop allongé le volume et M. Bremond y aurait développé certainement des vues intéressantes. Tel quel, ce volume si riche et si captivant démontrera une fois de plus combien l'histoire religieuse du grand siècle réserve d'heureuses surprises et à quel point il est déplorable qu'il ne se soit trouvé encore personne pour l'écrire d'une façon approfondie et étendue. Car ce qui est vrai de la mystique, l'est presque autant des œuvres de charité, des missions à l'intérieur, de la controverse, de l'érudition ecclésiastique. On s'est trop préoccupé exclusivement de quelques personnages de premier plan ou de ce jansénisme, sur lequel M. Gazier dans sa récente histoire et à sa suite M. Hallays, viennent de conter pieusement tant d'inexactitudes théologiques et historiques. Ce sera l'un des mérites de M. Bremond d'avoir provoqué à une appréciation plus juste de la réalité, et en suscitant un intérêt durable pour tant d'honorables méconnus, en découvrant tant de trésors cachés, d'avoir frayé une voie où il est à souhaiter que s'engagent de nombreux travailleurs.

Ferdinand CAVALLERA.

A. Chevrier : *Le prêtre selon l'Evangile ou le véritable disciple de Jésus-Christ.* Lyon, Vitte, 1922, in-8° 578 p.

Le 2 octobre 1879, mourait saintement à Lyon, dans la pauvre maison de la « Providence du Prado » dont il était le fondateur, le Père Antoine Chevrier. Fervent disciple du Curé d'Ars, et imitateur de ses vertus, il va bientôt le suivre à l'honneur puisque la Congrégation des Rites s'occupe officiellement de son procès de béatification. A cette occasion, une nouvelle histoire de sa vie vient de paraître ; elle est due à M. le chanoine Chambost (1), qui l'a récemment complétée en publiant le principal ouvrage du P. Chevrier : « Le Prêtre selon l'Evangile, ou le véritable disciple de Jésus-Christ ». C'est de ce dernier volume seul que nous aurions voulu parler, s'il n'était comme inséparable du premier.

Jamais il n'y eut plus harmonieux accord entre deux ouvrages représentant, l'un la vie, l'autre la doctrine d'un même homme. C'est même plus qu'un accord, c'est une transposition parfaite où le même air est joué deux fois sur deux tons différents. D'un côté : un programme très net de perfection, et, de l'autre, la réalisation de ce programme. Le « Véritable Disciple » est une codification pratique de l'Evangile à l'usage des prêtres, et de ce même Evangile, l'histoire du P. Chevrier est une page vivante.

Le P. Chevrier, comme son père St-François, dont il était tertiaire, s'est voué à la pauvreté ; c'est à sa lumière qu'il a compris et expliqué l'Evangile. Disciple de la pauvreté dans sa vie, il en a été le héraut et le maître dans son œuvre. Il n'enseigne rien qu'il n'ait lui-même pratiqué le premier. Aussi, comme le dit M. Chambost, « sans s'en douter, le P. Chevrier se raconte lui-même, et son « Véritable Disciple » n'est autre chose que l'histoire de sa vie ».

Qu'on lise la vie et les œuvres du P. Chevrier, on se rend vite compte qu'une pensée unique les domine, les explique et fait leur réelle unité : attirer les prêtres à la perfection par une vie de pauvreté effective. Dieu l'a choisi pour être auprès de ses confrères dans le sacerdoce l'apôtre de la pauvreté.

Né en 1826, il était jeune vicaire à St-André, à Lyon, lorsque le 25 Décembre 1856, pendant la nuit de Noël, il reçut la grâce qui devait donner à sa vie son orientation définitive. Devant la crèche du Dieu fait homme, une lumière vive et pénétrante lui montra l'excellence de la pauvreté, et l'invita à une vie de dépouillement absolu. Instanta-

(1) Voir un compte rendu sommaire dans la *R. A. M.* 1921 p. 197.

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

nément, sa résolution fut prise : il serait désormais le pauvre de Jésus-Christ.

Pauvre, il l'avait toujours été. C'était la pauvreté qui l'avait accueilli à son entrée dans ce monde, elle avait présidé à son éducation et il n'en rougissait pas. Détaché par le fait des biens du monde, il n'était pas de ceux qui en fixent les vanités avec d'ardents regards de convoitise. Jamais il ne désira la richesse ; ayant appris dès son enfance à se passer de tout bien-être, devenu prêtre, il avait comme tout naturellement continué sa vie austère. Mais Dieu voulait davantage, et qu'il aimât désormais comme vertu, cette pauvreté qu'il avait, dès l'enfance, acceptée de grand cœur comme compagne

La lumière qui l'éclaira près de la crèche de Noël lui fit pénétrer le mystère de la pauvreté de Jésus-Christ. Il comprit que dans la vie de Notre-Seigneur, cette vertu avait une place à part, qu'elle était à la base même de la Rédemption, et que Dieu avait voulu en faire comme un moyen nécessaire à l'accomplissement de son œuvre.

A l'exemple du Maître, sur le dépouillement absolu, le P. Chevrier édifierait lui aussi l'œuvre rédemptrice que tout prêtre est appelé à accomplir ; la pauvreté serait à la base de sa vie spirituelle, et elle serait en même temps la voie royale qui le conduirait aux immolations de son ministère.

Et ce qu'il avait résolu, il l'entreprit sans tarder. Son vestiaire déjà si pauvre fut encore réduit ; il vendit la plus grande partie des ses livres, et, pour lit, se contenta d'une misérable paillasse jetée sur une planche. Pareille manière de vivre ne fut pas du goût de tous ; nous avons un écho des luttes et contradictions qu'il eut à subir, au chapître 7e du « Véritable Disciple » où il commente le renoncement à la famille et au monde. En y parlant des idées fausses des parents, et du droit qu'ils s'arrogent sur la vie de leurs fils prêtres et religieux, il laisse entrevoir combien lui furent pénibles les perpétuelles intrusions de sa mère dans ce domaine intime. M. Chambost, dans sa Vie du P. Chevrier (p. 112), raconte de façon plaisante une visite domiciliaire de madame Chevrier chez son fils, et sa stupeur indignée devant les mortifications ainsi découvertes.

Ces oppositions, comme aussi les critiques de ses confrères, lui faisaient envier le sort des religieux, de ceux surtout que le cloître dérobe à la sollicitude trop attentive de leurs proches. « Ce qui manque aujourd'hui, disait-il, ce ne sont pas les grandes vertus, il y en a, beaucoup même, mais elles vont se réfugier dans les cloîtres où personne ne les voit. Et le monde a besoin d'en voir pour ce convertir ». Dès lors, il commença à songer à une association de prêtres vivant au milieu du monde dans le ministère paroissial, et qui pratiqueraient pourtant la perfection de détachement des religieux. Mais, pauvre et jeune vicaire, que pouvait-il ? Ses initiatives vite condamnées ne lui montraient que trop sa dépendance : il pria et il attendit.

L'année suivante (1857), des circonstances providentielles l'enlèvent à sa paroisse, et l'amènent comme aumônier à l'œuvre des logements ouvriers que venaient de fonder dans un quartier de Lyon deux pauvres volontaires : MM. Rambaud et du Bourg ; il devait y rester trois ans. C'était pour lui l'indépendance au moins relative, et, du même coup, il se trouvait associé à la vie de stricte pauvreté que menaient ces fervents tertiaires de Saint-François. La voie de la pauvreté lui était de plus en plus largement ouverte.

Dans la « Cité Rambaud », il prit un soin spécial des premières communions. Ce fut toujours là du reste l'attrait de son cœur. Tant d'âmes étaient dans l'abandon et la détresse parce qu'elles ignoraient Jésus, et elles ne l'ignoraient que faute d'avoir trouvé un prêtre pour les instruire. « Un prêtre, devait souvent répéter plus tard le P. Chevrier, un prêtre gagne son pain en montrant Jésus-Christ au monde ». C'était là toute son ambition : annoncer Jésus-Christ par sa parole, le faire connaître ainsi dans sa vie et dans sa doctrine, et en même temps attirer vers Lui, par la force persuasive d'une vie toute de détachement et d'abnégation. Il se fit donc catéchiste pour préparer à la Première Communion ses nouveaux paroissiens. Cette tache l'absorba bientôt totalement ; de tout les points de la ville lui arrivaient de nouvelles recrues. Le moment arriva où il dut choisir entre rester comme aumônier à la Cité, ou s'occuper des premières communions tardives. Le Curé d'Ars consulté, se prononça nettement en faveur de cette dernière œuvre, et en 1860, le P. Chevrier quitta M. Rambaud pour aller fonder dans la pauvreté la « Providence du Prado ». C'était là l'œuvre vers laquelle l'acheminait la grâce. S'il quittait la « Cité de la pauvreté », c'était pour la « maison de la pauvreté » et jamais maison ne mérita mieux ce nom.

Les privations du début surpassèrent de beaucoup ce qu'il avait déjà expérimenté ailleurs. Chez M. Rambaud, le pain, du moins, ne manquait jamais, et les abstinences qu'on y pratiquait, pour rigoureuses qu'elles fussent, étaient volontaires. Au Prado, on vivait au jour le jour, sans provisions d'aucune sorte, en s'en remettant à la providence. Jamais elle ne fit défaut, mais elle laissa souvent souffrir. Dans ce grand bâtiment que l'aumône lui avait donné, et où l'on vivait d'aumônes, il accueillait gratuitement pendant six mois les pauvres enfants abandonnés, pour les préparer à la première communion. Quand on lui demandait les conditions pour être admis : « Il y en a trois, répondait-il : ne rien avoir, ne rien savoir et ne rien valoir ». C'est même à cette dernière condition qu'il tenait le plus. « Si jamais les ressources venaient à diminuer, il faudrait d'abord renvoyer les plus sages et garder les plus mauvais, parce qu'ils ont plus besoin de notre œuvre ». (Vie p. 189).

Plusieurs de ses pensionnaires avaient déjà fait connaissance avec

la police ; tous exigeaient, on le comprend, une surveillance constante, d'autant que le P. Chevrier ne voulait pour eux d'autre travail que l'étude du catéchisme. C'est à les instruire et à les former religieusement que le P. Chevrier se consacra tout entier : il mourut à la tâche, d'épuisement.

Cette œuvre magnifique du Prado, à laquelle son nom est resté attaché, et qui semble au regard superficiel le but de son existence, en réalité, dans les vues divines n'était qu'un moyen.

Le P. Chevrier, lui, ne s'y était pas trompé. Sa vocation vraie était de former des prêtres, de les former à la sainteté par la pauvreté. C'est pour cela que la grâce l'avait conduit au Prado, dans une œuvre bien à lui, où son titre de fondateur lui assurait une pleine indépendance. Il avait ainsi toute facilité pour réaliser un désir qui lui tenait au cœur depuis longtemps : « Je promets à Dieu, écrivait-il en 1858, de chercher des confrères de bonne volonté, afin de me les associer pour vivre ensemble dans la même vie de pauvreté et de sacrifice... si telle est sa volonté ».

C'était bien cette volonté de Dieu que l'œuvre du Prado allait lui permettre d'accomplir. D'abord parmi ces enfants élevés dans la pauvreté, Dieu se choisit des prêtres. Au Prado même, le P. Chevrier dut fonder une école cléricale : 200 prêtres et 3 évêques en sont déjà sortis à l'heure actuelle. Puis, cette œuvre lui attira le concours et la sympathie de plusieurs confrères qui s'attachèrent à lui et se mirent sous sa direction. C'est pour eux tous qu'il écrivit le « Véritable Disciple ». En 1876 il en commença la rédaction, mais depuis 20 ans il en portait la pensée dans son cœur ; il vivait son livre avant de l'écrire.

Ses disciples n'avaient qu'à le regarder pour avoir l'image parfaite du « Prêtre selon l'Evangile ; » et lui, toute sa joie était de penser qu'élevés dans la pauvreté et par la pauvreté, ses enfants seraient fidèles à cette vertu de famille à laquelle il devaient tout. Chez eux il n'eût pu supporter l'amour des aises ou du bien-être, « l'esprit bourgeois », comme il disait. « Si je savais, leur dit-il un jour dans une réunion, que vous deveniez jamais des prêtres bourgeois, je vous casserais le cou à tous » (Vie p. 505). Et il souriait en disant cela, raconte le narrateur, mais ce mot reste significatif. On devine qu'à l'école du P. Chevrier, c'est le renoncement et le sacrifice qu'on apprendra, et que la formation sera vigoureuse et pratique.

Comme S. Paul, le P. Chevrier ne sait qu'une chose : Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. C'est là toute sa doctrine, et sa direction a pour but unique de frapper les âmes à la ressemblance divine.

Il faut toutefois se souvenir que le P. Chevrier s'adresse à des prêtres tenus par leur état même à une imitation plus parfaite : là où

s'arrête le simple chrétien, le prêtre a le droit et le devoir d'avancer encore. « Le prêtre, avait-il coutume de répéter, le prêtre c'est tout ; c'est Jésus-Christ sur la terre. Il faut que je sois un autre Jésus-Christ afin que ceux qui viendront ici puissent être aussi eux-mêmes d'autres Jésus-Christ vivants. Il n'y a que cela qui puisse convertir les âmes ». (*Vie*, p. 272). Ces deux phrases : le prêtre est un autre Jésus Christ ; il n'y a que Jésus-Christ qui puisse convertir les âmes », sont comme le postulat de sa spiritualité sacerdotale. Le devoir, la fonction unique du prêtre, c'est de montrer et de donner Jésus-Christ au monde.

Là où la religion meurt, c'est faute de prêtres ou de saints parmi les prêtres : il n'y en a pas assez qui donnent Jésus-Christ et ceux qui Le donnent ne le montrent pas assez. « Ah ! s'écriait-il, il y a 40.000 prêtres en France, et la foi se perd ! S'il y avait seulement 80 curés d'Ars, un par département, comme elle serait florissante ! » On n'apprend aux autres que ce qu'on sait ; on ne leur donne que ce qu'on a ; on ne leur montre que ce qu'on est ; il y a donc obligation grave pour le prêtre de savoir Jésus-Christ, de Le posséder, de Le reproduire ; les âmes ne lui demandent pas autre chose, mais cela, elles l'exigent impérieusement.

Très vite, lorsque le P. Chevrier contemple Jésus-Christ modèle du prêtre, trois points lumineux se détachent et deviennent comme trois centres autour desquels tout gravite. Dès sa retraite de 1857, on les voit poindre à son horizon surnaturel ; ils ne feront plus désormais que grandir : ce sont la Crèche, la Croix et le Tabernacle. La Crèche qui nous enseigne Jésus-Christ dépouillé ; le Calvaire qui nous Le prêche crucifié ; le Tabernacle qui nous Le montre donné.

Pour le P. Chevrier, ces trois aspects disent tout et expliquent tout ; plus il va, plus il les creuse, plus il les sent riches et féconds. Plus tard, il les gravera en quelques mots lapidaires sur les murs de sa maison de retraite, où on peut les voir encore aujourd'hui. C'est ce qu'on appelle le « Tableau de Saint-Fons ».

Nous le reproduisons ici, car il est la meilleure synthèse doctrinale du P. Chevrier.

SACERDOS ALTER CHRISTUS.

« Exemplum dedi vobis ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.

I) CRÈCHE : Pauvreté.

Pauvre : dans le logement, le vêtement, la nourriture, les biens, le travail, le service.

Humble : d'esprit, de cœur, vis-à-vis de Dieu, des hommes, de soi-même.

MAXIME : Plus on est pauvre, plus on s'abaisse, plus on glorifie Dieu et plus on est utile.

Le prêtre est un homme dépouillé.

II) Calvaire : Mort à soi-même.

Mourir : à son corps, à son esprit, à sa volonté, à sa réputation, à sa famille, au monde.

S'immoler ; par le silence, la prière, le travail, la pénitence, la souffrance, la mort.

Maxime : Plus on est mort, plus on a la vie, plus on donne la vie.

Le prêtre est un homme crucifié..

III) Tabernacle ; Charité.

Donner : son corps, son esprit, son temps, ses biens, sa santé, sa vie.

Donner sa vie : par sa foi, sa doctrine, ses paroles, ses prières, ses pouvoirs et ses exemples.

Maxime : Il faut devenir du bon pain.

Le prêtre est un homme mangé.

Dans la pensée du P. Chevrier, ces trois aspects sont solidaires ; ce sont trois degrés à franchir successivement ; il faut commencer par le dépouillement absolu de la crèche, et aller par la mort de la croix au don intégral de soi. « Avant d'être un pain de vie, il faut passer par la crèche et le calvaire. Ainsi le blé, il faut le battre, le dépouiller de sa paille, puis le faire moudre; il perd sa forme, ensuite il peut devenir du pain utile à nos corps. Si on mangeait le blé avec son épi, il ferait mal; avec le son, il ne serait pas mangeable ; quand il est moulu, alors il devient une nourriture. Ainsi nous, nous ne pouvons être utile au prochain pour l'âme et le corps que lorsque nous avons passé par la mort » (V. D., p 534.).

Ainsi tout se tient et s'enchaîne : la perfection du prêtre commence par le détachement, le renoncement absolu à tous les biens, elle se continue par l'immolation et s'achève par le don de soi La pauvreté effective conduit à l'immolation effective et à la charité ; elle seule est la base solide et la route sûre. Parce que le prêtre doit se donner totalement, il ne peut plus s'appartenir, il lui faut renoncer à ses intérêts personnels et à toute propriété, même à celle de sa volonté propre, et parce que en se donnant, il doit donner Jésus-Christ, il faut qu'il se soit complètement dépouillé de ses manières de penser et d'agir pour avoir pris celles de Jésus-Christ qu'il représente, qu'il soit pleinement mort à lui-même pour vivre pleinement à Jésus-Christ et ne donner que Lui. Vouloir se donner sans s'être préalablement renoncé, est une illusion qui en trompe le grand nombre : c'est vouloir la fin sans le moyen, le terme sans la route nécessaire. Vouloir se donner sans donner en même temps Jésus-Christ, c'est se vouer à un apostolat stérile et se rendre incapable d'exercer un ministère de vie auprès des âmes.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine du P. Chevrier ; c'est

la doctrine de la vie par la mort, de la richesse par la pauvreté; on n'attendait pas moins de ce fidèle disciple de la pauvreté souffrante.

Sa méthode de direction spirituelle qu'il nous reste à examiner sera en harmonie avec sa doctrine : c'est vers la pauvreté effective qu'il poussera les âmes afin de les amener à vivre pleinement la vie de Jésus-Christ. Toutefois, ne pouvant tout dire, nous chercherons plutôt à caractériser sa manière de diriger que la marche même qu'il fait suivre aux âmes.

Deux traits semblent résumer ce que sa direction a de spécialement personnel : 1) elle pousse toujours à l'action : elle est pratique; 2) elle s'appuie toujours sur l'Evangile : elle est évangélique.

Tout le P. Chevrier : vie, doctrine, direction, est dans ces deux mots ; ils mettent dans tout son jour sa physionomie de directeur et d'ascète, comme aussi les qualités qu'il requiert de ses dirigés. Parce qu'il est pratique, il veut des cœurs résolus; parce qu'il est évangélique, il veut des âmes simples, car elles doivent tout accepter sans discussion possible, comme des enfants. Ces deux mots expliquent tout son livre.

Le « Véritable Disciple » a pour but de nous faire suivre pas à pas Jésus-Christ. Mais tout le monde n'y est pas apte, au même degré du moins ; et la définition que, dès la première page, le P. Chevrier donne du véritable disciple de Jésus-Christ le montre nettement. « C'est, nous dit-il, celui qui prend Jésus-Christ pour son maître, qui Lui donne sa confiance, l'écoute, met en pratique sa parole, et s'étudie à le mieux connaître pour mieux l'imiter ».

Cette définition est en elle-même un programme. Pour suivre Jésus-Christ, il faut le connaître ; pour le connaître, il faut l'étudier, le regarder.

L'ouvrage du P. Chevrier se divisera donc naturellement en deux parties : la première sera une étude de Jésus-Christ ; la deuxième indiquera les moyens pratiques de l'imiter et de le suivre.

Le but de la première est de captiver le cœur en lui découvrant Jésus-Christ. Et le P. Chevrier nous le fait voir. Il va recueillir à toutes les pages de l'Evangile les traits épars de la face divine ; avec amour il les rassemble pour en faire un portrait magnifique et vivant. A se pencher ainsi longuement sur ce modèle adoré, il se sent lui-même, le cœur tout brûlant, et il termine par une admirable prière précédée de cette exclamation : « Que c'est beau, Jésus-Christ ! »

Et c'est bien à un pareil acte d'amour admiratif que nous amène la lecture de cette première partie, mais pour le P. Chevrier rien n'est encore fait. On a suivi le Maître des yeux et du cœur, on n'a pas fait un pas pour aller à lui ; on l'aime d'un amour affectif, et ce n'est

là que l'ombre de l'amour ; la deuxième partie, la principale, va nous apprendre l'amour véritable : l'amour effectif.

Là surtout est la difficulté : admirer Jésus-Christ ; presque tout le monde y consentirait volontiers ; mais le suivre au prix de durs sacrifices est une perspective qui en décourage le plus grand nombre.

En psychologue avisé et pratique, le P. Chevrier ouvre sa deuxième partie par un article qu'il appelle lui-même fondamental.

Il sait bien que pour oser une entreprise difficile, il faut à un homme l'amour du but à atteindre, la conscience des difficultés et l'espoir fondé de les surmonter.

L'amour du but à atteindre, la première partie nous l'a donné en nous faisant aimer Jésus-Christ. Les difficultés, il veut nous les voir regarder en face : « Avant de s'engager, il faut longuement réfléchir, et voir si on se sent le courage et les forces d'entrer dans une voie si belle et si parfaite. » Et pour rendre plus facile le triomphe des difficultés prévues, il les ordonne et les espace, ce qui permettra de les aborder successivement, et, en même temps, il stimule par l'exemple de tous ceux qui les ont déjà vaincues.

Dès lors, le cœur est prêt pour affronter la longue et pénible route. D'après N.-S. lui-même, le P. Chevrier en énumère les étapes : il les réduit à cinq : 1) « Il faut renoncer à sa famille et au monde. 2) faut se renoncer à soi-même. 3) Il faut renoncer aux biens de la terre. 4) Il faut porter se croix. 5) Il faut suivre Jésus-Christ ».

On pourrait s'étonner tout d'abord que le P. Chevrier n'ait pas gardé comme grandes divisions de cette partie, les trois aspects qui lui sont si chers : la crèche, la croix, le tabernacle. C'était d'autant plus naturel que ces deux plans ne diffèrent pas essentiellement. On voit même combien facilement ils se ramènent l'un à l'autre, puisque, des cinq conditions énumérées, les trois premières qui traitent du renoncement, correspondent au dépouillement de la crèche, — la quatrième : porter sa croix, à l'immolation du calvaire, — la cinquième : suivre Jésus-Christ, revient au don de soi, car suivre J.-C. c'est L'imiter et L'imiter pour un prêtre, c'est, à son exemple, être tout entier aux autres.

Dans sa vie du P. Chevrier, M. Chambost nous apprend que c'est bien en effet autour de la crèche, de la croix et du tabernacle que le P. Chevrier avait tout voulu grouper, et qu'il avait même commencé dans ce sens une première rédaction, mais que, par la suite, il préféra s'arrêter au plan actuel qui était plus large. Peut-être cette raison de largeur a-t-elle aidé à la préférence du P. Chevrier, mais sûrement elle n'a pas suffi. Pour préférer au premier plan, si simple, si personnel, le plan actuel qui offre de vrais inconvénients (celui entre autres de s'exposer à des redites et à des chevauchements perpétuels), des raisons plus graves s'imposaient. C'est qu'en effet ce second plan c'est

tout lui-même, avec sa méthode propre de direction, et sa spiritualité caractéristique. Il est à la fois plus pratique et plus évangélique. Plus pratique : Crèche. Croix, Tabernacle sont trois faits sans doute, mais aussi trois mots très éloquents par eux-mêmes et prêtant par le fait à des considérations théoriques. Or, les théories, les spéculations, le P. Chevrier les a en horreur. Combien par conséquent devait il préférer à ces mots les formules d'action pratique que sont les textes évangéliques surtout quand à cette note pratique se joignait l'avantage d'être des paroles de Jésus-Christ !

S'appuyer sur l'Evangile, c'est bien une nécessité pour le P. Chevrier. Car voici que dans toute cette seconde partie il va descendre dans le détail d'une vie sacerdotale. A la lumière de la parole de J.-C., il examine toutes les actions quotidiennes en indiquant l'esprit dans lequel on doit les faire et la manière de les accomplir avec perfection. Progressivement, il retranche tout ce qu'il trouve de trop humain. Si jamais parole a ressemblé a un glaive, c'est bien la sienne ; partout, il promène le couteau. La nature crie, s'affole et proteste : impitoyablement, le P. Chevrier montre l'Evangile. Ainsi a dit et fait le Seigneur; ainsi ont fait les saints, et il n'ajoute pas, mais chacun le sait : Ainsi j'ai fait moi-même... Donc c'est possible. Donc, il faut le faire, nous, prêtres, surtout. C'est là le chemin par lequel nous devons faire marcher les autres, sous peine de mentir à l'Evangile, il nous faut y marcher les premiers; sans quoi nous ne serons que « des hommes-machines, indiquant le chemin sans y aller, sauvant les autres sans nous sauver, des poteaux montrant le chemin et dont l'écriteau est effacé, des canaux qui font couler l'eau sans en rien retenir » (V. D., p. 96).

Dans les nombreux articles qui composent son livre. sa manière de procéder est la même : Tout d'abord l'enseignement de N.-S. sur le sujet, — puis, l'exemple pratique de N.-S. — en troisième lieu les exemples des saints, — enfin, ce que doit faire le véritable disciple. Et, implacablement, le § 4 apporte des solutions pratiques dont on ne peut récuser l'autorité puisqu'elles sont données dans l'Evangile et par Celui-là même qu'on ne discute jamais.

Et c'est parce que le P. Chevrier nous met perpétuellement en face de cette parole souveraine, indiscutable qu'il requiert chez son disciple une âme d'enfant.

« Chez l'enfant, la parole du maître ne rencontre pas d'opposition : il n'a pas de passions qui se soulèvent et protestent ;

« L'enfant va en classe pour apprendre non pour discuter ; s'il interroge, c'est pour s'instruire non pour discuter... Nous, nos passions se rebellent contre cette divine parole. On la traite d'exagérée, d'impossible ; on dit que l'Evangile est une folie et qu'il n'est pas possible de le pratiquer... Alors on écoute avec précaution et réserve

et, sous prétexte de prudence, on laisse l'Evangile pour suivre sa petite raison. Cela se voit tous les jours.

« Que de raisonnements auraient pu faire les Saints pour s'empêcher d'entrer dans une voie si pénible à la nature. Et s'ils s'étaient laissés prendre par ces raisonnements, ils ne seraient jamais devenus des saints. C'est le raisonnement qui tue l'Evangile... Les Saints ne raisonnaient pas tant, c'est parce qu'il y a tant de raisonneurs qu'il y a si peu de saints » (V. D., p. 89 à 94 *passim*).

L'attitude de l'enfant, n'est-elle pas du reste la seule qui nous convienne ? Seules, les grandes personnes raisonnent et discutent

Or, devant Jésus-Christ, qui donc peut se dire une grande personne et ne reste pas toujours un tout petit enfant ?

Voilà, me semble-t-il, ce qui est caractéristique du P. Chevrier. On aurait pu montrer l'harmonie entre sa vie de pauvreté et sa spiritualité de détachement progressif, ou s'attarder au contraste du contemplatif qu'il était et de sa direction uniquement pratique et méthodique, mais alors le plus essentiel eût manqué.

Ce qui en effet est propre au P. Chevrier, c'est l'utilisation qu'il fait de l'Evangile. Il nous en découvre la valeur à nous qui avions la prétention de le connaître et qui ignorions sa richesse véritable. Nous le connaissions, nous ne le savions pas. Mais le P. Chevrier le sait, lui. Il l'a longuement étudié et contemplé avec les yeux illuminés du cœur. Et parce qu'il l'aime, il l'a pénétré. Ceux qui ne l'aiment pas ou l'aiment peu regardent sans voir ou ne voient que l'extérieur. Dès lors, comment pourraient ils atteindre sa signification profonde, son esprit, qui, comme tout esprit est caché au dedans !

« Quand on passe dans une rue et que l'on voit une belle maison, on la regarde en passant et l'on dit . Voilà une belle maison ! — On ne voit que l'extérieur, on ne se rend pas compte de tout ce qu'il y a dedans, de beautés, de commodités, etc... On passe, on regarde, on dit: C'est beau ! et voilà tout, on ne s'en sert pas. Mais si on entre dedans et que l'on visite chaque étage, chaque pièce, on peut admirer l'ordre, l'ordonnance parfaite. Ainsi de l'Evangile. Beaucoup le regardent et disent : C'est beau ! Ils ne sont pas entrés dedans pour en examiner les beautés intérieures ; ils ne peuvent s'en servir, en jouir et mettre à leur usage les choses qui s'y trouvent.

« Pour connaître une maison, il faut y entrer, et mettre à son usage les pièces qui la composent, il faut l'habiter. Pour connaître l'Evangile, il faut y entrer, visiter les détails et mettre en pratique les choses que nous y trouvons. Et nous n'avons qu'à entrer un peu, à étudier un peu les détails pour comprendre aussitôt combien cette maison est grande, belle et parfaite, pour comprendre que c'est véritablement la maison de la sagesse » (V. D., p. 896).

Ainsi a fait le P. Chevrier. L'Evangile est pour lui un vrai pays qu'il a parcouru en tous sens et dont il connaît tous les sentiers : il y habite, il y a son chez lui, il y reste parce qu'il y trouve tout. Grande est l'erreur de ceux qui cherchent ailleurs le secret de toute perfection : il est là, il faut seulement le découvrir. Et, de fait, le P. Chevrier qui n'a jamais, nous dit-il, ouvert un auteur spirituel ou lu un traité de perfection, nous condense dans le « Véritable disciple » tout ce qu'on a dit sur ce sujet depuis des siècles ; il nous révèle de quelles richesses nous étions les possesseurs inconscients.

C'est là, me semble-t-il, l'originalité vraie de son livre : il ne dit rien de plus que les autres, mais il le dit autrement. Passant par le P. Chevrier pour venir jusqu'à nous, l'Evangile rend un son qu'il n'a pas chez les autres : le P. Chevrier ne l'explique pas, ne le commente pas, ne le raisonne pas : il l'impose ; et on l'accepte parce que chez lui, il a la note vraie, et qu'on voit bien qu'il le sait par le dedans, qu'il en a l'esprit. De même que l'âme tout entière est dans chaque partie du corps, ainsi toute la substance, tout l'esprit de l'Evangile est dans chacune des directions pratiques données par le P. Chevrier; chaque détail nous apporte la plénitude de l'Evangile.

C'est que le P. Chevrier est un de ces humbles, un de ces petits qui voient toutes choses à la lumière du Père, un de ces intuitifs qui vous disent : faites ainsi, et qu'on ne discute pas parce qu'on les sent dans la vérité. Il est de ces pauvres, de ces détachés qui, à force de renoncement et d'abnégation, ont reconquis la simplicité primitive ; et, lorsqu'il retentit dans une âme que la pauvreté absolue, le détachement total ont comme remise à neuf, l'Evangile s'y exprime avec une pureté, une profondeur qui captive et ravit.

D'aucuns pourront trouver le « Véritable disciple » de doctrine austère et même dure parfois. Mais l'Evangile n'est il pas dur à la nature et au monde ? Et puis, finalement, on admire et on dit : le P. Chevrier a raison ; c'est bien ainsi que je devrais faire... et on prie pour avoir plus de courage...

En vérité, c'est un livre admirable, mais il fallait un saint pour l'écrire.

Ore Place-Hastings. Henri MONIER-VINARD

Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 2e édition augmentée. Paris, Challamel ; Hsien-Hsien, imprimerie de la Mission, 1922, in-8, 789 pages.

« J'ai écrit ces leçons à la demande de l'Institut catholique de Paris. Elles représentent trente années de recherches et d'études faites

en Chine, en vue de la propagation du royaume de Dieu ». « J'ai retouché ou allongé quelques Leçons anciennes et j'en ai ajouté quatre nouvelles. Le tout forme un poignant commentaire de ce texte de S. Augustin : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur ne trouve la paix que quand il repose en vous ». Ces quelques lignes, écrites par l'auteur, en guise de préface à la première et à la deuxième édition de son monumental ouvrage, expriment mieux que je ne saurais le faire et l'esprit du livre et son intérêt. Il renferme une masse énorme de renseignements sur l'évolution religieuse et philosophique de la Chine, depuis l'origine, recueillis dans les textes imprimés et les manuscrits dont beaucoup sont inédits, avec une compétence et une conscience qu'il serait impertinent de louer. Bien que l'histoire des religions soit plus directement en cause cependant celle de l'ascétisme et de la mystique peut y revendiquer nombre de pages importantes et même dans la seconde partie des leçons entières. Je me bornerai à quelques citations pour en donner quelque idée.

La *Grande Règle*, rédigée en l'an 1050 avant Jésus-Christ et qui résume la sagesse des siècles précédents, signale au nombre des cinq biens, après la loyauté, l'opulence, la santé du corps et la paix du cœur, l'habitude de bien agir et, parmi les six maux, l'habitude de mal agir par excès et celle de faillir par déficit. En l'un et l'autre cas, il s'agit d'états fixés en nous par l'éducation. Aucune idée d'ailleurs de sanction sérieuse outre-tombe, puisque, selon que le démontre une note résumant des investigations approfondies (122-124), les anciens Chinois n'ont pas, à proprement parler, la notion de l'immortalité mais seulement d'une survivance temporaire assez mal définie. Ces notions traditionnelles sont systématisées au sixième siècle avant Jésus-Christ par Confucius. Il présente en ces termes le sage selon son cœur : « Le sage n'est pas un spécialiste étroit ; c'est un homme capable de plusieurs choses. Il n'enseigne rien qu'il n'ait d'abord pratiqué. Il est sobre dans sa nourriture, modeste dans son logement, décidé quand il agit, prudent quand il parle. Il se tient content dans la situation que le Ciel lui a faite et n'en ambitionne pas d'autre. Il ne se plaint pas de ce qu'on l'ignore, de ce qu'on l'oublie. Il pense qu'il ne connaît pas assez les hommes, n'est pas digne d'être connu d'eux, n'a pas le talent voulu pour leur être utile. » Son système se ramène à ces quelques points : bonté native des gouvernés, altruisme et opportunisme facile des gouvernants, culte officiel du Ciel par l'empereur, piété filiale tenant lieu de religion au peuple, lois et rits. Ses disciples immédiats commentent ces idées sans rien y ajouter d'important, s'en tenant toujours à cette prudente *voie moyenne* qui, à la suite de la Grande règle, préconise la neutralité de l'esprit et la froideur du cœur.

Mais dès l'époque même de Confucius, Lao-tzeu vulgarisait le

taoisme, reposant sur des principes assez différents et formant une sorte de panthéisme réaliste, avec évolution circulaire comportant une série de naissances et de disparitions successives et pour l'homme en particulier, une série d'existences diverses : « Le sage fait durer sa sa vie par la tempérance, la paix mentale, la suppression de toutes passions, l'abstention de tout ce qui fatigue ou use. Pour cela il se tient dans la retraite ou l'obscurité, dans un effacement qui n'est motivé ni par un sentiment d'humilité ni par une dévotion pour des méditations plus hautes, qui est amour de soi, paresse et dédain. S'il est tiré de force de sa retraite et mis en charge, le sage taoïste gouverne et administre d'après les mêmes principes, sans se fatiguer l'esprit, sans user son cœur, agissant le moins possible, si possible n'intervenant pas du tout, afin de ne pas gêner la rotation cosmique et l'évolution universelle... Surtout pas de système, de règle, d'art de rits, de morale; car tout cela est artificiel et fausse la nature. Suivre soi-même et laisser suivre aux autres les instincts naturels. Il n'y a ni bien ni mal, ni sanction aucune. Laisser aller le monde au jour le jour. Evoluer avec le grand tout. Traiter avec une piété bienveillante, amusée et narquoise, le vulgaire qui ne voit pas si loin, le populaire qui prend au sérieux les choses de ce monde, tous ceux enfin qui croient naïvement que c'est arrivé ». De nombreux textes illustrent cette doctrine, en particulier ce qui concerne l'extase :

« L'extase joue un grand rôle dans le taoïsme. Union directe et immédiate au Principe (l'être primitif), elle renouvelle, dans celui qui s'y livre, sa participation au Principe, sa foi, ses convictions, etc. Elle produit le détachement absolu de tout, même du corps. De là l'invulnérabilité de l'extatique. Tandis que l'âme est comme transportée ou réellement transportée hors du corps par l'extase, le corps ne peut pas être frappé à mort. » Voici comment le P. Wieger résume lui-même dans le sommaire de la vingt et unième leçon la théorie taoïste : « Raisonner logiquement est pour les taoïstes le fait d'une mentalité inférieure. Ils doivent tendre plus haut, à une forme d'intuition habituelle, agrémentée par des extases de temps en temps. Ce sont des randonnées de l'âme, accompagnées de perte de sentiment et de lévitation. Les disciples taoïstes sont préparés à cet état par une sorte d'éducation mentale graduelle qui est censée produire à la longue certaines modifications physiques des organes. Les grands maîtres sont censés pouvoir enlever à volonté leurs disciples dans un rapt hypnotique. » Sur le quiétisme taoïste : « Le vide est estimable pour la paix qu'on y trouve. Faites du non-agir votre gloire, votre ambition, votre métier, votre science. Le non agir n'use pas. Il est impersonnel. Il rend ce qu'il a reçu du ciel, sans rien garder pour lui. Il est essentiellement un vide. Le surhomme n'exerce son intelligence qu'à la manière d'un miroir.

Il sait et connaît, sans qu'il s'ensuive ni attraction ni répulsion, sans qu'aucune empreinte persiste. Cela étant, il est supérieur à toutes choses et neutre à leur égard... Le bonheur consiste dans l'inaction. Le cœur du sage parfaitement calme est comme un miroir qui reflète le ciel et la terre, tous les êtres. Vide, paix, contentement, apathie, silence, vie globale, non intervention, cet ensemble est la formule de l'influx du ciel et de la terre, du Principe. » L'un de ces sages décrit ainsi son propre état : « La louange me laisse froid, le dédain ne m'affecte pas, un gain ne me réjouit pas, une perte ne m'attriste pas ; je regarde avec la même indifférence la mort et la vie, la richesse et la pauvreté. Je ne fais pas plus de cas des hommes que des choses et de moi que des autres. Je me sens aussi étranger dans ma maison que dans une hôtellerie et dans mon district natal que dans un pays barbare. Aucune distinction ne m'allèche, aucun supplice ne m'effraie ; fortune ou infortune, avantage ou désavantage, joie ou tristesse, tout m'est égal ».

Confuciisme, taoïsme, ces deux systèmes subissant diverses modifications, vont se partager l'influence, jusqu'à ce que se présente un concurrent sérieux, le bouddhisme avec lequel ils se verront forcés l'un et l'autre de compter. Dès le cinquième siècle avant Jésus-Christ, Yangt-chou donne au taoïsme une teinte fataliste et épicurienne qui fait de son auteur le type de l'égoïste systématique, tandis que l'altruiste Mei-ti s'offre comme « le seul écrivain chinois dont on puisse penser qu'il crut en Dieu, le seul apôtre de la charité et chevalier du droit que la Chine ait connu ». Le P. Wieger consacre sa vingt-quatrième leçon à cette belle figure ; il y résume ses principaux enseignements. J'y relève seulement ces lignes : « La théorie du fatalisme est le grand mal de l'empire... Le grand motif de se bien conduire, ce doit être la crainte du Ciel, du Seigneur du monde, celui qui voit tout ce qui se fait... C'est Lui qu'il ne faut pas irriter, c'est à Lui qu'il faut tâcher de plaire. Or le ciel veut le bien et hait le mal, il aime la justice et déteste l'injustice. Tout pouvoir, sur la terre, lui est subordonné, doit s'exercer selon ses vues. » Au siècle suivant, Mencius (Mong-tzeu) vulgarise ce que le P. Wieger appelle le confuciisme utopique. « Il suppose le cœur de l'enfant si bien incliné naturellement vers tout bien, à l'exclusion de tout mal, que l'idéal moral est pour lui la conservation de ce cœur d'enfant. Cette conservation est laborieuse : elle exige l'exercice prolongé du bien. L'instinct moral est accompagné de quatre dispositions essentielles : faire à autrui le bien qui convient, protéger autrui contre le mal qui ne convient pas, réprimer son égoïsme et pratiquer l'altruisme quand il convient, discerner le droit et le tort et par conséquent ce qui convient dans la pratique... Mencius attribue un effort curatif au sommeil nocturne. Les petits désordres sont réparés au jour le jour par le

repos de la nuit, si bien que, au matin, la bonté naturelle se trouve restaurée. Il faut nourrir ses bons instincts et surveiller la tendance au vagabondage du cœur. La condition essentielle de l'avancement dans la culture de soi, dans la mise au point morale, c'est que la convenance ait toujours le dessus dans le conflit avec la sensualité... La grandeur de l'homme lui vient de son esprit, non des sens. Est grand qui cultive son esprit. Est petit qui flatte ses sens. Il faut que l'homme lutte pour conserver sa dignité. Elle s'entretient mieux dans le labeur et la souffrance. Aussi le ciel prépare-t-il et aide-t-il par la souffrance et le labeur ceux qu'il destine à de grandes choses. Quiconque cherche la vertu et le bonheur qu'elle donne trouvera, car ces choses intérieures sont à la portée de l'homme. Le vrai bonheur, c'est de constater que l'on progresse en vertu. Le sage doit être très attentif à ses paroles et à ses actes, mais il ne doit pas être étroit, inquiet, scrupuleux, morose. Le sage n'exige d'autrui que ce qu'il fait lui-même. Il n'imite pas ceux qui sarclent le champ d'autrui, pas le leur, qui exigent beaucoup d'autrui et rien d'eux-mêmes. »

Au troisième siècle avant Jésus-Christ, sous l'action de diverses influences analysées par le P. Wieger (légistes, exotisme), Sunn-k'ing sauve le confuciisme en le transformant ; d'utopique il le rend pragmatique. Il substitue au principe de la bonté naturelle celui que la nature est essentiellement mauvaise, d'où la nécessité de la loi pour porter remède au mal. Non qu'il y ait un bien et un mal intrinsèques, il y a seulement ordre ou désordre se définissant par la possession paisible des avantages personnels sans détriment pour autrui ou leur privation. Sunn-k'ing est un érudit traditionnaliste-rationaliste : « Il faut selon lui revenir aux institutions des anciens, mais en les soumettant à la critique de la raison, non pour les corriger, mais pour les trier et n'en adopter après examen que ce qui sera jugé pratique pour le temps actuel, abandonnant le reste non comme erroné, mais comme périmé ». De là l'importance de l'étude, qui se borne d'ailleurs exclusivement « aux formules antiques dans le seul but de les posséder parfaitement et de les transmettre fidèlement. Perpétuer la tradition, tel est son but unique ». A cet homme, conclut le P. Wieger (p. 276), remonte non la prétendue xénophobie du peuple chinois, mais la phobie du gouvernement chinois pour les idées et les choses neuves que les étrangers apportent inévitablement avec eux et par suite la si longue fermeture de la Chine... Sur lui pèse la responsabilité de l'opposition acharnée au christianisme, parce que cette doctrine s'appuie sur une révélation et serait une innovation. »

Le P. Wieger continue l'histoire de ces doctrines jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne où le bouddhisme fait son entrée en Chine. Vingt-quatre leçons du plus haut intérêt sont consacrées à exposer les doctrines bouddhistes telles que la Chine les a connues

et leur conflit avec le taoïsme et le confucïisme. Il suffira de remarquer que, s'il y a là nombre de pages extrêmement intéressantes pour l'histoire de l'ascétisme et de la vie monastique en Chine, cependant elles n'apportent rien de bien original en ce qui concerne la doctrine bouddhique générale. On y retrouve le plus souvent tels quels les enseignements venus de l'Inde. Je dois donc me contenter de les signaler, notamment les leçons 53 sur les moines célèbres, 54 sur la contemplation, 55 sur l'ascétisme, 59 sur le monachisme (p. 487-507) avec de nombreux détails sur l'admission et sur les chapitres bi-mensuels, 62 sur le védantisme chinois, 64 sur le syncrétisme définitif, s'efforçant de mettre de l'ordre dans les éléments disparates empruntés aux sources diverses et formulé au sixième siècle par le moine Tcheu-k'ai (p. 543 549). On notera aussi les pages consacrées à l'Amidisme et à l'évolution grâce à laquelle il est devenu le système religieux le plus en faveur au Japon.

Parallèlement le P. Wieger signale les modifications subies par les anciennes formes religieuses du taoïsme et du confucïisme, ainsi que l'apparition sporadique d'autres cultes étrangers : influence du gnosticisme basilidien, du manichéisme, introduction du christianisme nestorien et du mahométisme. De l'an 1000 à la révolution de 1912, l'évolution se poursuit sans rien présenter de bien caractéristique du point de vue qui nous intéresse. Après un chapitre concernant l'influence du roman et du théâtre sur les croyances et les mœurs depuis le treizième siècle jusqu'à nos jours, le volume se termine, dans la nouvelle édition, par une leçon complémentaire : « *Depuis 1912, sous la république* ». On y verra quel nouveau genre d'obstacles offre au christianisme la doctrine athée de la *Jeune Chine*.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

S. S. Pie XI, réalisant, comme il le dit lui-même, une promesse de Benoît XV, a publié, le 26 janvier dernier, une encyclique sur S. Francois de Sales, pour le troisième centenaire de sa mort (*Acta Apostolica Sedis*, 1923, XV, p. 49-63). Nous en détachons les pages plus directement en rapport avec le programme de notre Revue :

« Le but unique du magistère comme du ministère ecclésiastiques est d'enseigner les hommes par la prédication de la vérité révélée et de les sanctifier par les très abondantes effusions de la grâce divine, de sorte que cette société civile, qu'elle a jadis formée, et façonnée selon l'esprit chrétien, dès qu'elle paraît dévier, soit par ses efforts ramenée à son ancien état. Cette œuvre de sanctification universelle, l'Eglise l'accomplit de façon très heureuse chaque fois que, par un bienfait divin, elle peut proposer à l'imitation publique plusieurs de ses fils d'élite qui furent admirables dans la pratique de toutes les vertus. Œuvre parfaitement en rapport avec sa nature propre, puisque le Christ, son auteur, l'a constituée sainte et ouvrière de sainteté et que tous ceux qui la reconnaissent pour guide et pour maîtresse, de par la volonté de Dieu, doivent s'efforcer de sanctifier leur vie. *La volonté de Dieu*, dit Saint-Paul, *est votre sanctification* (1 Th 4^3). En quoi elle consiste, le Seigneur lui-même le déclare : *Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait* (Mt 5^{48}) Que l'on ne s'imagine pas que seul un petit nombre de personnes très choisies est visé, comme si les autres pouvaient se contenter d'un degré de vertu inférieur. Cette loi oblige, c'est évident, absolument tout le monde, sans aucune exception et d'ailleurs tous ceux qui ont atteint le faîte de la perfection chrétienne, — ils sont presque innombrables, de tout âge et de tout rang, comme l'atteste l'histoire, — ont, comme les autres, été soumis à la même infirmité de la nature ou à affronter les mêmes dangers. C'est que, selon le mot remarquable de saint Augustin, *Dieu ne commande pas l'impossible mais par son précepte avertit de faire ce que l'on peut et de demander ce que l'on ne peut pas* (De natura et gratia, c. 43, 50).

« Or, vénérables Frères, la commémoration solennelle célébrée l'an dernier du troisième centenaire de nos héros Ignace de Loyola, François Xavier, Philippe de Néri, Thérèse de Jésus et Isidore le laboureur a paru assez efficace pour exciter le zèle de la vie chrétienne dans le peuple. Maintenant se présente très favorablement le troisième centenaire de la naissance au ciel d'un homme très saint qui non seulement a brillé lui-même par l'excellence de toutes les vertus mais aussi par l'enseignement et la maîtrise de la sainteté, nous voulons parler de François de Sales, évêque de Genève et docteur de l'Eglise, qui, tout autant que ces flambeaux de perfection et de sagesse chrétiennes, semble avoir été opposé par Dieu à l'hérésie des novateurs, source de cet abandon de l'Eglise par la société humaine dont les tristes et amères conséquences excitent aujourd'hui avec raison les plaintes de tous les gens de bien. Fr. de Sales semble avoir par une providence spéciale de Dieu, été donné à l'Église pour que, soit par sa manière de vivre, soit par sa doctrine il ruinât cette opinion déjà invétérée de son temps et aujourd'hui encore vivace, selon laquelle la sainteté véritable, telle que la propose l'Eglise catholique, ou ne peut être atteinte ou du moins est d'un accès si difficile qu'elle n'est nullement à la portée de la plupart des fidèles mais ne convient qu'à un petit nombre, doué d'ailleurs d'une âme grande et élevée ; de plus elle est si compliquée, si fastidieuse et ennuyeuse qu'elle ne saurait s'adapter aux hommes et aux femmes vivant hors des cloîtres ».

Le Souverain Pontife montre ici comment François de Sales donna, dans tout le cours de sa vie, l'exemple d'une sainteté aimable, d'une douceur singulière, vertu qui n'avait rien de commun avec la simple politesse mondaine, l'apathie ou la timidité, mais fruit d'une charité qui le rendait accueillant pour tous, pécheurs, hérétiques, prisonniers, familiers. Elle lui fit affronter avec courage, dans la mission du Chablais, toutes les épreuves et triompher de toutes les opiniâtretés. Fruit de la grâce, elle fut le triomphe de la charité divine sur un tempérament fougueux et s'alliait avec une force d'âme toujours vigilante pour défendre, en toute occasion et contre tout adversaire, si haut placé et si puissant qu'il fût, les droits de l'Eglise.

« Aimable exemple de sainteté », François de Sales « a aussi montré à tous, par ses écrits, le chemin sûr et libre de la perfection chrétienne, à l'imitation ici encore du Seigneur Jésus, qui « commença par agir et enseigner (Act. 1[1]). » Des nombreux et remarquables ouvrages composés dans ce but, deux surtout sont éminents et d'ailleurs très répandus : l'*Introduction à la vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu*. Dans le premier, « après avoir distingué la vraie piété de cette aspérité dans l'exercice de la vertu qui débilite les âmes en les terrifiant, sans la dépouiller de cette juste rigueur qui convient à la discipline chrétienne, François de Sales s'applique à montrer que

la sainteté se concilie parfaitement avec tous les devoirs et toutes les conditions de la vie civile et que, au sein des occupations du siècle, tous peuvent se conduire en conformité avec le salut, s'ils se refusent à s'inspirer et à se pénétrer de l'esprit du monde ». Résumant ensuite à grands traits, de ce point de vue, le contenu du livre, Pie XI conclut : « Ce livre que tous les contemporains s'accordent à regarder comme surpassé par aucun autre en ce genre, il est souhaitable qu'il soit aujourd'hui entre toutes les mains, comme jadis il le fut si longtemps. La piété chrétienne y puiserait partout un renouveau de fraîcheur et l'Eglise se réjouirait de la sainteté commune de ses fils ». Quant au *Traité de l'amour de Dieu* il est encore plus important par son objet et son contenu : l'histoire de la charité divine avec son origine, ses progrès et aussi l'exposé des causes de sa décadence dans les âmes. « A l'occasion, il explique avec clarté les problèmes les plus difficiles sur la grâce efficace, la prédestination, l'appel à la foi ». Le Pape décrit ensuite comment S. François de Sales appliqua ces principes à l'Ordre de la Visitation, puis après avoir parlé de ses *Controverses*, à l'occasion des missions dans le Chablais, il invite les évêques à faire partout célébrer avec honneur ce centenaire, occasion toute naturelle pour rappeler aux fidèles les obligations de leur état : « Faites comprendre au peuple que la sainteté de vie n'est pas un bienfait exceptionnel accordé à quelques-uns à l'exclusion des autres, mais le sort commun et le devoir de tous. L'acquisition de la vertu coûte sans doute et ce labeur est compensé par la joie spirituelle et les consolations de tout genre, mais elle est à la portée de tous avec l'aide de la divine grâce qui n'est refusée à personne... A cet effet, merveilleuse sera l'efficacité des livres et des opuscules du saint, si l'on en fait une large propagande. Ces écrits, faciles à comprendre et agréables à lire, éveilleront dans les âmes des fidèles le goût de la vraie et solide piété. Les prêtres le développeront d'autant plus pertinemment qu'ils auront converti en leur propre sève et en leur sang la doctrine de S. François de Sales et imité sa suave éloquence. » En terminant, le Souverain Pontife proclame le grand docteur patron des écrivains catholiques et indique les faveurs spirituelles qu'il accorde a ceux qui célèbreront ce centenaire.

N.-B. — Le texte officiel de la Lettre apostolique sur S. Ignace et S. François-Xavier, dont nous avons publié des extraits au dernier numéro de la *R. A. M.*, se trouve dans les *Acta Apostolicae Sedis* (t. XIV, p. 627).

Mystiques Allemands du XIVe et XVe siécle.

Le Prof. M. Grabmann a présenté. le 5 mars 1921, à l'Académie Bavaroise des Sciences et publié dans les *Sitzungberichte* de 1921, n. 3,

un mémoire qu'on peut, pour son importance, rapprocher de l'édition donnée en 1886, par Denifle, d'une partie des Œuvres latines d'Eckhart (*Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*. — München, G. Franz, 1922, 8°, 68 p.) : il s'agit de Jean de Sterngassen, de Gérard de Sterngassen et de Nicolas de Strasbourg : du premier et du troisième, connus jusqu'ici par des sermons allemands (et aussi, pour Nicolas, par des compilations sans valeur) nous possédons désormais un *Commentaire sur les Sentences* et une *Somme philosophique*; du second, Mgr G. étudie la *Medela languentis animae*, connue déjà comme contenue par moitiés dans deux manuscrits de Trêves, mais dont il signale un nouveau manuscrit anonyme, complet, celui-là, à Munich (Clm. 13587, s. XIV).

Ce dernier écrit est à la fois un recueil d'*Exempla*, tirés surtout des Vies des Pères, moins intéressant que ceux de Jacques de Vitry, de Konrad de Halberstadt, etc., et une *Somme des Vices et des Vertus* analogue, par exemple, à celle de Guillaume Gérard, et comme telle fort importante pour la mystique. Gérard, en effet, non pas à l'occasion des dons, mais à propos des *béatitudes* (pp. 503-588 du ms. de Munich) traite longuement de la contemplation et de la vie mystique. Il dépend étroitement de S. Thomas, mais son exposé déborde les questions de la 2ª 2ᵉ sur la vie contemplative. Il y ajoute du sien, en particulier sur les dispositions de l'âme contemplative, sur les causes et les degrés de l'Extase. Gérard vivait au début du quatorzième siècle, à Cologne, donc en même temps qu'Eckhart. Mais sa *Medela* ne trahit en rien l'influence de celui-ci et de ses idées néoplatoniciennes, pas plus que celle d'Ulrich de Strasbourg, dont l'exposé sur les vertus, au 6ᵉ livre de sa *Summa*, ne paraît pas avoir été utilisé : c'est S. Thomas qui est la principale source.

Nicolas de Strasbourg était visiteur de la province d'Allemagne, en 1326, au moment du procès intenté à Eckhart par l'Evêque de Cologne et il se fit le défenseur du célèbre mystique. Néanmoins sa *Somme philosophique* que M. Gr. identifie, grâce aux citations faites dans la *Catena aurea entium* d Henri d'Herford, avec le ms. anonyme *Vatic. lat.* 3091, s. XIV, se tient sur le terrain de l'Aristotélisme scolastique d'Albert le Grand et surtout de S. Thomas. Le courant néoplatonicien qui a entraîné d'autres dominicains ne paraît pas l'avoir touché. La *Somme* reste purement philosophique. Elle n'en est pas moins fort intéressante pour nous, comme œuvre d'un prédicateur dans le sermon de qui la mystique tient une large part.

Toutefois, la découverte la plus importante de Mgr Gr. est bien celle du commentaire de *Jean de Sterngassen* sur les Sentences. Grâce à une étude méthodique des citations marginales contenues dans un ms. de la Hofbibliothek de Vienne (Cod. lat. 2165), étude qui peut être citée comme un modèle de recherche, ce commentaire a été

identifié avec celui que deux manuscrits attribuent à un *Ioannes Teutonicus* O. F. P. (abbaye de Lilienfeld, cod. 102, antérieur à 1323 et le *cod. Vat. lat.*, 1092, s. XIV; le premier de ces mss. porte une note donnant 1314 comme date de la mort de l'auteur). C'est là le premier commentaire des Sentences que l'on ait pu attribuer avec certitude à l'un des grands mystiques dominicains qui illustrèrent l'Allemagne du quinzième siècle. On voit tout de suite l'intérêt très grand qu'il y a à pouvoir ainsi étudier, parallèlement aux sermons allemands de l'un d'eux, un exposé plus didactique, plus technique, plus précis de sa doctrine; plus sûr aussi, car pour les sermons nous ne sommes pas certains d'avoir la rédaction du prédicateur, et non pas seulement les notes d'un auditeur qui, malgré tout son souci de fidélité, a pu altérer parfois la pensée. La doctrine de Jean de Sterngassen se sépare nettement de celle d'Eckhart : tandis que celui-ci met au premier plan les éléments néoplatoniciens qui ne manquent pas dans l'enseignement d'Albert le Grand et surtout dans celui d'Ulrich de Strasbourg et de Dietrich de Freiberg, Sterngassen appartient au groupe des Dominicains strictement fidèle à S. Thomas (dont il a peut-être été l'élève à Paris).

— Ulrich de Strasbourg avait été longuement étudié en 1905 par Mgr Grabmann dans quatre articles de la Zeitschrift f. Kath. Theologie. Le R. P. G. Théry, O. P., publie dans la Vie Spirituelle (novembre 1922, supplément, p. [38]-[46], des extraits de sa *Summa* relatifs à la connaissance de Dieu (l. I, c. 2-4, à suivre) qui montrent sa position nettement augustinienne. Ce n'est là que le début d'une série de publications et d'articles qui seront du plus haut intérêt pour l'histoire des doctrines mystiques au treizième siècle et au début du quatorzième. Nous reparlerons notamment du mémoire sur l'*Originalité du plan de la Summa de Bono*, 22 pages in-8°, Gand, « Veritas ».

— Nous avons déjà signalé le mémoire de M. Grabmann paru en 1920 dans la Theologische Quartalschrift (t. 101, p. 186-235) sur le bénédictin Jean de Kastl, auteur de l'opuscule *De adhaerendo Deo* attribué à Albert le Grand. Cette attribution du célèbre traité est basée sur une minutieuse étude des manuscrits provenant de Tegernsee, qui la font en donnant un texte plus complet sous le titre de *De perfectione et fine vitae religiosae et modo fruendi Deo in praesenti vita* (Clm. 18195 et 18592) et sur leur comparaison avec d'autres manuscrits du même traité. Elle est confirmée par les rapprochements entre ce traité et les autres écrits de Jean de Kastl contenus dans les mêmes manuscrits et dans d'autres, puis par le fait que nul manuscrit du *De adhaerendo Deo* n'est antérieur au quinzième siècle. L'attribution injustifiée à Albert le Grand s'explique facilement quand on la rapproche du nombre considérable d'écrits faussement attribués eux aussi aux même auteur dans les manuscrits du quinzième siècle. Aussi les conclusions de Mgr Grabmann ont-elles été universellement acceptées.

Dans la Vie Spirituelle (t. 7, supplément, p. [22]-[36] et [80]-[101]), dom J. Huyben, O. S. B., publie sur les sources de ce traité un travail fort soigné qui les confirmerait encore s'il en était besoin. Après une étude sur les sources antérieures à Albert le Grand, il montre que le *De adhaerendo Deo* est tributaire des deux grandes écoles, si apparentées entre elles, qui fleurirent au quatorzième siècle en Allemagne et dans les Pays-Bas. Si certains emprunts sont simplement probables, il y en a d'autres qui ne peuvent faire de doute, ceux en particulier qui utilisent le *De septem itineribus aeternitatis* du franciscain Rodolphe de Biberach, ainsi que le passage pris dans la traduction de l'*Ornement des Noces* de Ruysbroeck par Guillaume Jordaens.

C'est la découverte relative au *De adhaerendo Deo* qui a surtout attiré l'attention sur le mémoire de Mgr Grabmann. On a moins remarqué en général les détails qu'il donne sur les autres écrits et sur la doctrine de Jean de Kastl, doctrine et écrits fort importants cependant pour l'histoire de la mystique et qui rendent vivement désirable une édition prochaine de ses œuvres. En plus de l'opuscule attribué à Albert le Grand, Mgr G. signale en divers manuscrits, comme appartenant au même moine bénédictin, les traités suivants : *Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione* ; — *De natura, gratia, gloria ac beatitudine patria* ; — *De lumine increato* (avec un résumé en forme de prière ; — divers fragments sur la contemplation, la Trinité, etc ; — deux *Formulae vitae religiosae* ; — une brève *Expositio psalmorum* ; — une longue *Expositio in regulam S. Benedicti* ; — *Clenodium religiosorum*. Mgr Gr. donne les titres des chapitres des trois premiers et souligne avec raison l'importance du *De lumine increato*, plus grande encore selon lui que celle de *De adhaerendo Deo*. Jean de Kastl y développe, en effet, la doctrine qui lui est chère sur le rôle de l'humanité du Christ dans la vie mystique, mettant ainsi en plein relief un aspect que laissent parfois trop au second plan les auteurs plus influencés par les écrits aréopagitiques. Par là, comme par bien d'autres points (entr'autres la recommandation des *Meditationes nocturnae* sur une septaine de sujets, justement soulignée par Dom Huyben), Jean de Kastl rentre tout à fait dans le mouvement de la *devotio moderna* dont il manifeste une fois de plus l'influence dans les réformes bénédictines allemandes, comme S. Laurent Justinien l'atteste dans celle de sainte Justine et Cisneros à Montserrat. Son œuvre pourtant, autant qu'on en peut juger par l'étude de Mgr Gr., semble beaucoup plus personnelle que celle de Cisneros et moins diffuse que celle de S. Laurent Justinien. C'est dire la place considérable qui semble lui appartenir dans l'histoire de la spiritualité au quinzième siècle.

— M. l'abbé A. Chiquot vient de consacrer, avec le sous-titre *Histoire ou légende*, un gros mémoire à étudier *Jean Tauler et le*

« *Meisters'Buoch* » (Strasbourg, Vix, 8°, XVI-214 p.). Le *Meisters Buch* conservé dans un certain nombre de manuscrits du quinzième siècle provenant du célèbre couvent des Johannites, fondé par Rulman Merswin à l'Ile-Verte à Strasbourg, contient le même récit et identifie le pieux laïque avec le « grand ami de Dieu de l'Oberland », le mystérieux confident de Merswin. D'un autre côté, à partir du milieu du quinzième siècle, on trouve le récit réuni dans certains manuscrits aux Sermons de Tauler et l'édition de ces sermons, faite à Leipzig en 1498, identifie, pour la première fois, le maître converti avec Tauler. Depuis lors ce récit de conversion a figuré en tête de toutes les éditions anciennes du grand mystique. L'identification de Tauler et du maître converti défendue encore par Preger a été surtout combattue par Denifle et n'a plus guère de défenseurs aujourd'hui. M. Ch reprend et complète l'argumentation de Denifle en même temps que les nombreux travaux parus depuis sur la question du *Meisters Buch* et du mystérieux « Ami de Dieu de l'Oberland ». Sa conclusion est que ce personnage n'a jamais existé, que le *Meisters Buch* et les autres écrits à lui attribués sont de pieux romans composés par Rulman Merswin (et non par son secrétaire, Nicolas de Louvain, comme l'a soutenu Rieder), dans un but d'édification. Les rapports du banquier strasbourgeois avec cet ermite que personne n'a jamais vu sont eux aussi une pieuse supercherie destinée à donner plus d'autorité aux écrits que Merswin composait lui-même et lui attribuait. Ce sont en substance les conclusions de Denifle. Mais M. Ch. est moins dur que le savant dominicain pour Merswin qu'il se refuse à traiter purement et simplement de malhonnête homme. Avec raison, me semble-t-il, il invoque en sa faveur le bénéfice des circonstances de temps et de milieu où il a écrit : les préoccupations de bien à faire passaient avant celles de la vérité historique à conserver. Et même est-il bien sûr que cette manière de voir ne se rencontre pas encore aujourd'hui chez de fort honnêtes gens, chez tel prédicateur, par exemple, qui, pour impressionner davantage un auditoire de mission, donnera comme historique un récit oratoire où maints détails, sinon tout, est de son invention ? L'étude très consciencieuse, très fouillée et, dans son ensemble, très solide de M. Ch., offre, malgré quelques longueurs, quelques répétitions, quelques arguments de détail discutables, une excellente vue d'ensemble et un exposé très personnel de cette question si touffue. J. DE G.

Deux documents sur la vie commune dans le clergé séculier

Dans une courte et substantielle brochure (1), le Supérieur des

(1) *Un essai de vie commune en pays dévasté — Théorie, pratique, objections.* Prix 1 fr. — Communauté des Missionnaires de Ham (Somme).

Missionnaires de Ham nous donne les résultats de l'expérience menée depuis quelques années par trois prêtres du diocèse d'Amiens.

« L'adaptation la plus parfaite possible de la vie religieuse au ministère paroissial » telle est la formule de Ham. Les renseignements fournis par la brochure ou par les témoins ayant pu observer les missionnaires de Ham et leurs œuvres nous prouvent que cette formule a donné un rendement magnifique, spécialement en ce qui concerne le ministère pastoral.

« Vivre pleinement leur sacerdoce, sous la dépendance de leur Evêque au moyen de la vie commune, selon l'esprit du Vén. Holzhauser » tel est l'article premier des « Constitutions de la communauté diocésaine des prêtres séculiers » approuvés par Mgr l'Archevêque d'Aix et dont la *Documentation catholique* nous donne le texte (7 octobre 1922, col. 539-553).

Dans les deux cas, il y a imitation de la vie religieuse, adaptation de certains de ses procédés : les Constitutions d'Aix sont même très explicites sur certains points touchant la pauvreté, l'oraison, l'étude et le contrôle de la plupart des actes par le Supérieur.

Ces tentatives sont l'une et l'autre excellentes et semblent répondre à ce qu'il a de meilleur dans les aspirations d'une grande partie du clergé français et à l'exemple des Evêques qui les ont bénies et approuvées, nons ne pouvons que souhaiter les voir et s'étendre dans les diocèses où elles ont pris naissance et susciter des imitations dans les autres.

L'on nous permettra cependant une mise au point nécessaire, inspirée par une ardente sympathie pour ce mouvement, ces tentatives sont *une imitation* de la vie religieuse, elles *ne sont pas* la vie religieuse, en particulier elles n'en ont pas *la stabilité*.

Elles *ne sont pas* la vie religieuse parce qu'elles en excluent les vœux (1) qui constituent cependant un élément essentiel de *l'état religieux* selon la tradition et la discipline même actuelle de l'Église (2). Or consciemment ou non, elles peuvent donner le change et faire croire à certains sujets hésitant sur leur vocation, qu'ils y trouveront les avantages de la vie religieuse. On lit même dans la brochure de Ham (p. 43): « Une organisation sérieuse... — il faut le dire à voix basse, — *garderait* dans nos rangs *des jeunes gens de valeur*,

(1) « Ils n'auront pas d'autre supérieur majeur que leur évêque... d'autre lien que la charité, d'autres vœux que ceux du Baptême et du Sacerdoce » Const d'Aix Art. 3

(2) « Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus quo fideles.... praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia *per vota* obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est » Cod. Jur. can 487.

qui, désireux d'un Idéal supérieur, se réfugient *dans les Ordres religieux, par peur de l'isolement dans le ministère des campagnes* (1) ». Si c'est seulement la peur de l'isolement qui détermine ces jeunes gens ils trouveront à Ham où à Aix toutes les satisfactions qu'ils désirent — mais si, comme c'est le plus souvent le cas, c'est le désir du don total de soi à Dieu, par la pratique des conseils évangéliques, sanctionnée par les vœux, selon l'esprit de l'Eglise, on nous permettra de le dire en toute franchise, ils ne trouveront cela ni à Ham ni à Aix.

En effet, l'état religieux seu « *stabilis* in communi vivendi modus » pour prendre l'expression du canon 487, suppose les vœux, parce que les vœux garantissent le sujet contre sa propre inconstance, l'empêchent de regarder en arrière et l'amènent ainsi à tendre à la perfection évangélique (canon 488 § 1). Or, non-seulement ces communautés excluent les vœux, mais elles consacrent le droit (Aix, art. 53), reconnu à chacun, de se retirer quand il lui plaît.

De plus — et ceci est plus délicat à dire — la vie commune elle-même, recherchée par le sujet, ne lui est pas du tout garantie. En effet, restant à la disposition de l'Ordinaire, celui-ci est libre de l'envoyer pour les besoins du ministère, là où bon lui semble — dans la solitude d'une campagne — comme dans la société des confrères pour qui la vie commune n'est pas autre chose que la communauté du toit et de la table.

Du reste, l'expérience a montré que cette stabilité manquait aux communautés fondées par le Vén. Holzhauser dans les siècles passés, et aux institutions séculières inspirées de lui et créées presque à la même époque, par Mgr Dupanloup, à Orléans, et par le cardinal Pie, à Poitiers (Oblats de S. Hilaire).

Nous souhaitons de tout cœur le meilleur succès à ces fondations nouvelles, mais nous sommes obligés de mettre en garde contre l'équivoque à laquelle elles se prêteraient, si, louables et désirables comme elles sont, elles prétendaient offrir un succédané de la vie religieuse. Bien plus parfaites que la vie « séculière » elles sont pourtant bien au-dessous de l'état religieux. Ceux que Dieu appelle — car c'est lui en réalité qui est le maître des vocations — à se donner à lui *définitivement* par la pratique des conseils évangéliques, n'y trouveront pas ce qu'ils cherchent. Au « religieux éminent », cité à la page 16 de la brochure de Ham, qui menace les évêques « de voir *les fuites* (2) se multiplier au grand dommage du ministère paroissial », si la pratique de la vie commune ne se répand pas dans le clergé, nous ferons observer qu'on n'a pas le droit d'appeler « fuites » le passage de la vie séculière à la pratique des conseils évangéliques. Le minis-

(1) C'est l'auteur cité qui souligne.
(2) Souligné dans le texte.

tère paroissial gagnera beaucoup à l'extension de la vie commune, il ne subira aucun dommage du fait qu'une âme de plus répond à l'appel du Christ : *Si vis perfectus esse, veni...*

Ces créations ont un rôle suffisamment beau à jouer dans l'Eglise pour qu'on souhaite qu'elles n'en prennent pas d'autre que celui que leur marque admirablement une lettre de Mgr Paulot, vicaire général de Reims, reproduite dans la brochure de Ham (p. 14). Elles contribueront à élever le niveau, déjà très haut, de la vie intérieure dans le clergé français et à en faciliter la pratique à ceux auxquels pèse l'isolement redoutable du minisère des campagnes. F. C.

Notices diverses.

Le deuxième fascicule de la *Bibliothèque Thomiste* a pour titre : *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, par J. B. Kors, O. P. (Le Saulchoir, Kain, Belgique, in-8, XII-176 pages). La première partie expose le développement de la doctrine de la justice positive et du péché originel depuis saint Augustin jusqu'à S. Thomas d'Aquin. Ce sont les sources auxquelles a puisé le Docteur Angélique. Le P. Kors s'attache à caractériser les divers systèmes de S. Augustin, S. Anselme, Abélard et des théologiens du douzième et du treizième siècles prédécesseurs ou contemporains. Puis, beaucoup plus longuement, il expose dans la deuxième partie les idées de S. Thomas sur la justice primitive et le péché originel, d'abord dans les écrits antérieurs à la Somme, puis dans la Somme elle-même. Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans la discussion des idées exposées par le P. Kors ; elles ont déjà soulevé plus d'une réclamation, qu'il s'agisse des prédécesseurs de S. Thomas ou de S. Thomas lui-même. Il nous suffira de signaler l'intérêt qu'offre pour nos études sa monographie, notamment aux pages où il expose ce qu'il croit être la vraie pensée du Docteur Angélique sur les conséquences du péché originel, quant à la nature humaine prise en son entité physique. Surtout nous le féliciterons d'avoir adopté la seule méthode raisonnable, dont on a pu voir ici-même, à propos des dons du Saint-Esprit, les résultats lumineux. Je veux dire l'étude de S. Thomas faite en tenant compte de l'ordre chronologique de ses œuvres et de l'évolution de sa pensée.

— Le R. P. Janvier a consacré ses conférences de Notre-Dame, cette année, à la perfection de la vie chrétienne, étudiant successivement l'esprit de perfection dans le christianisme, les éléments de la perfection chrétienne, les états de perfection : vie religieuse et épiscopat, les vœux et le droit d'entrer en religion. La retraite pascale avait pour objet la contemplation, ses rapports avec la charité, le rôle qu'y jouent les vertus morales, les joies qu'elle apporte, enfin

la contemplation de Jésus durant sa passion, la contemplation et l'Eucharistie. Nous reviendrons sur ces conférences, et ces instructions quand elles auront paru en volume.

— Les études d'histoire de la mystique ont fait récemment une perte sensible dans la personne de Gaston Etchegoyen, ancien membre de l'Ecole des Hautes Etudes hispaniques et de l'Ecole française de Rome, professeur au Lycée français de Madrid. Bien qu'appartenant à la religion réformée, M. Etchegoyen s'intéressait vivement à la mystique catholique. Il avait étudié l'ouvrage du Bienheureux Raymond Lull, *le livre de l'Ami et de l'Aimé* et donnait maintenant tous ses soins à une thèse de doctorat ès-lettres, sur la grande mystique espagnole, intitulée : L'*Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*. Le manuscrit était déjà chez l'imprimeur pour examen en vue de l'impression. Des amis fidèles se sont chargés d'en assurer la publication. Guidé par des maîtres comme MM. Morel-Fatio et H. Delacroix, l'auteur cherchait et relevait « dans les livres que Thérèse a pu lire, les points de contact avec ceux qu'elle a composés, pour l'idée comme pour l'expression. Rien de plus suggestif. Il n'est pas jusqu'aux images les plus simples auxquelles recourt sainte Thérèse pour s'expliquer, qui ne trouvent place dans ce catalogue, au-dessous de son modèle pris dans Francisco de Ossuna ou Bernardino de Laredo. »

Cet ouvrage formera le fascicule IV de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes hispaniques* On peut dès maintenant souscrire, soit chez MM. Feret et fils, éditeurs, 9, rue de Grassi, Bordeaux ; soit chez Mme Zuloaga, 54, rue Caulaincourt, Paris, (XVIIIe) ; soit à Madrid chez M. P. Paris, directeur de l'Ecole des Hautes Etudes hispaniques, 10, Marquès de la Ensenada. Le prix est de 20 francs ; pour l'Espagne, de 15 pesetas.

— La Faculté de Théologie catholique de Strasbourg décernera un prix de mille francs au meilleur travail sur le sujet suivant : *L'amour de Dieu selon saint Bernard*. Les manuscrits devront être envoyés à M. le Doyen de la Faculté, 30, rue des Vosges, Strasbourg, avant le 1er avril 1924. Ils porteront une devise. Une enveloppe cachetée contiendra le nom et l'adresse de l'auteur.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1922).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Lavaud L. — Les études ecclésiastiques et la piété. — *Vie spirit.*, 7, 446-460.

Olgiati F. — Il misticismo e la filosofia dell'essere. — *R. di Filosof. neoscolastica*, mai-sept. 1922, 198-210 ; 377-399.

Casel O. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, II, 1922. Münster ; Aschendorff, 8°, 188 p.

Krüger G. — Litterature on the Church History in Germania, Austria, Holland and the Scandinavian countries, 1914-1920 : II The mediaeval Church. — *Harvard theological Rev.*, october 1922, 323-405.

Indications relatives à la mystique médiévale.

d'Herbigny M. SJ. — Bulletin de Théologie ascétique et mystique. — *Gregorianum*, 4 (1923), 126-143.

X. — Les Etudes mystiques (Faveur dont elles jouissent ; où puiser la vraie doctrine ?) — *Ami du Clergé*, mars 1923, 150-156.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Meschler M. SJ. — La vita spirituale ridotta a tre principii fondamentali. Vicenza, Soc. anon. tipograf. 12°, XII-176 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'union de la vie intérieure et de la vie intellectuelle. — *R. des Jeunes*, 35, 256-274.

Danger de matérialiser la vie intellectuelle et la vie spirituelle ; comment y remédier.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Bichlmair G. SJ. — Religion und Leben. — *Seele*, 1923, 20-24.

Plus R. SJ. — La idea reparadora, trad. « Vida sobrenatural ». Bilbao, Verdes, 196 p.

Beyer A. — Geschlecht und Religion. Ein Beitrag zur Psychologie der männl. und weiblich. Frömmigkeit. Wien, Braumüller, 1923, 8°, VIII-62 p.

Barbens F. OMC. — Introductio pathologica ad studium theologiae moralis. Barcelona, Gili, 4°, 316 p.

Barbens F. OMC. — El cerebro, los nervios y el alma en sus mutuas relaciones. Barcelona, Gili, 8°, 435 p.

Pierce F. — Our unconscious Mind and how to use it. London, Kegan Paul, XI-323 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

von Oer S. OSB. — Unsere Tugenden. Nouv. éd. Freiburg, Herder, VIII-305 p.

Wolfsteiner W. OSB. — Die Demut nach der Lehre des hl. Benediktus, Freiburg, Herder, 12°, VIII-186 p.

Noguer N. SJ. — Es necesaria la posesion de bienes esteriores para ser bueno y virtuoso. — *Razón y Fe*, dec. 1922-janv. 1923, 424-435 ; 38-49.

Sur la valeur morale de la pauvreté.

Noguer N. SJ. — Lo que sobra dadlo de limosna. — *Razón y Fe*, fév. 23, 174-191.

Laumônier D. — La thérapeutique des péchés capitaux. Paris, Alcan.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Plater T. — Mysticism, false und true. — *Month.*, janv. 23, 31-39.

Montre dans l'exemple de S. Augustin la distance qui sépare la mystique chrétienne et la mystique néoplatonicienne.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Obstacles particuliers à la contemplation. — *Vie spirit.*, 7, 305-308.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Les controverses actuelles sur la contemplation infuse. — *Vie spirit.*, 7 [105]-[124].

Répond à la brochure de Mgr Farges, *Autour de notre livre* (voir RAM, 4, 96).

Garrigou-Lagrange R. OP. — Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit dans la Somme de S. Thomas. — *Vie spirit.*, 7 [124-136].

Critique de l'article paru dans la RAM, 3, 394.

Maritain J. — Une question sur la vie mystique et la contemplation. — *Vie spirituelle*, 7, 636-650.

Sur la question de l'appel à la contemplation infuse. Est suivi, p. 650-658, de remarques du P. Garrigou-Lagrange sur *les Lois supérieures et leurs exceptions*.

Marie-Joseph du S.-C., CD. — D'où vient que la doctrine mystique, au lieu de progresser, semble piétiner sur place ? — *Etudes Carmélit.*, 7, 252-260.

Se plaint qu'on refuse d'admettre avec la tradition carmélitaine l'existence d'une contemplation acquise dans laquelle il fait entrer les états incomplètement passifs comme la quiétude. A cette doctrine on en oppose une trop flottante et on oublie que la mystique est une science d'abord expérimentale.

Voir dans la *Vie spirituelle*, 7, 659-663, une réponse du P. Bernadot.

Arintero JG. OP. — Los fenómenos místicos en su relación con los naturales. — *Vida sobrenat.*, fév. 23, 78-86.

de Chastonay C — Fragen der Mystik. *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1923, 57-58 ; 69-70.

Critique la théorie de Dom Mager mettant l'essence de la mystique dans « l'activité de l'âme comme pur esprit. »

Abbot of Pershore (The). — Meditation and contemplation. — *Theology*, 6, 135-148 (*à suivre*).

Herskey Sneath E. — At one with the invisible : studies in mysticism. London, Macmillan, 1921, 293 p.

Thurston H. — The Crucifix of Limpias. — *Studies* (Dublin), déc. 22, 598-612.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION ET DÉVOTIONS

Rojo C. OSB. — La oración mental según S. Juan de la Cruz y Santa Teresa. Silos, 1923.

Gonzalez A. — La dirección espiritual : VIII. Santos ejercicios para almas proficientes. — *Vida sobrenat.*, fév. 23, 95-100.

X. — La direction est-elle nécessaire à tout chrétien, même dans l'état normal et ordinaire ? — *Ami du Clergé*, 1923, 131-133.

Holzapfel H. OFM. — Religiöse Uebungen. — *Seele*, 1923, 9-14.

Les exercices de piété ne sont pas un but mais un moyen qu'il faut adapter et employer suivant les circonstances.

Hugon E. OP. — Les sacrements dans la vie spirituelle : la réception fructueuse des sacrements. — Les cérémonies des sacrements. — *Vie spirit.*, 7, 269-281 ; 365-376.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Stockums W. — Der theologische Beruf nach den neuesten kirchlichen Bestimmungen. — *Theologie und Glaube*, 1922, 193-212.

Lottin O. OSB. — La doctrine de S. Thomas sur l'état religieux. — *Vie spirit.*, 7, 385-406.

Schwientek A. CMF. — Elementa status religiosi in S. Scriptura et in prima traditione ecclesiastica : 5. Observantia castitatis religiosae. — *Commentarium pro religiosis*, nov. 22, 341-345.

Imle F. — Christusideal und Kathol. Ordensleben. Ein Blick in die Seele unserer religiösen Orden. Kempten, Kösel, 8°, VIII-104 p.

Bouvier P. SJ. — Regole di Perfezione sacerdotale. Trad. S. Federici SJ. Torino, Marietti, 1923, 24°, 170 p.

Voir aussi plus haut : p. 212, **Deux documents sur la vie commune dans le clergé séculier.**

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Iamblichus. — Ueber die Geheimlehren (*de Mysteriis*). Uebersetzt, eingel. und erkl, von **T. Hopfner**. Leipzig, Theosoph. Verl., 4°, XXIV-278 p.

Albers B. — **S. Pachomii** Abbatis Tabennensis Regulae monasticae. Accedit S. Orsiesii eiusdem Pachomii discipuli Doctrina de Institutione monachorum. Bonn, Hanstein, 8°, 128 p.

Augustin (S.) — Reflexionen und Maximen aus seiner Werken, gesammelt und übersetzt von **A. von Harnack**. Tübingen, Mohr, 8°, XXIII-231 p.

Augustinus. — Ein Lesebuch seiner Werken. Ausgew. übers, und eingel. von **J. Bernhart**. München, Recht, 8°, VI-285 p.

Bühler J. — Schriften der heiligen **Hildegard** von Bingen, ausgew und übertr. Leipzig, Inselverlag, 8°, 329 p.

Schonhoeffer O. — Spiegel der Wollkommenheit des hl. Franziskus (*Speculum perfectionis*) auf Grund gedruckten und ungedruckten Quellen herausg Freiburg-Br., Herder, 12°, XX-208 p.

Angela da Foligno. — Il libro delle mirabili visioni e consolazioni. Traduz. di **L. Fallacara**. (*Libri della Fede*, 3). Firenze, Lib. edit. Fiorent., 16°, 166 p.

Daniel de Molins del Rei, OMC. — El llibre de la Beata **Angela de Foligno**. — *Estudiis Francisc.*, nov. 22, 369-381.

Notes sur l'histoire de l'autobiographie de la Bienheureuse ses traductions et éditions (à suivre).

Tauler J. — Predigten. Uebertr. und eingeleit. von **W. Lehmann**. Nouv. éd. Jena, Diederichs, 1923, 8°, L-213 et 248 p.

Seuse H. — Deutsche Schriften. Herau g. **W. Lehmann.** Nouv. éd. Jena, Diederichs, LII-172 et 217 p.

Drinckwelder E. OSB. — Der Weg zu Gott in der Regelerklärung des **Johannes von Kastl** OSB. — *Benedikt. Monatschr.* 5, 50-57.

Etudie le commentaire sur la Règle de S. Benoit contenu dans les Mss de Munich Clm 18152-18154.

Savonarola G. — Trattato dell'amore di Gesù. Firenze, Giannini (= *Fiori di Lett. asc. e mist.*, 17), 16°, 43 p.

Ignazio di Loiola (S.). — Esercizi spirituali. Trad. letterale dall'originale spagnulo. Roma, Univers. Gregoriana, 24°, 140 p.

March JM. SJ. — Una obra inedita y desconocida de S. **Francesco de Borja.** — *Estudios Ecclesiast.* 2 (1923), 48-59.

Sur une seconde partie des méditations du Saint, *Meditaciones para las fiestas de los santos*, découverte par le P. M. à la bibliothèque de l'Université de Barcelone.

Baruzi J. — Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de **S. Jean de la Croix.** — *Bulletin Hispanique*, 24, 18-40.

Chevallier P. OSB. — Le *Cantique spirituel* de S. Jean de la Croix a t-il été interpolé? — *Bullet. Hispan.* 24, 307-342.

Des trois rédactions du *Cantique*, la seule authentique est celle donnée en appendice par le P. Gerardo, T. II, p. 493-613, sous le titre de *Primer Cantico espiritual.*

Voir aussi V. Bernadot résumant Dom Ch. dans la *Vie spirit.* 7, [154]-[161].

Teresa St. — The Letters of... A complete edition, translated from the spanish and annotated by the Benedictines of Stanbrock. Vol. III. New-York, Benziger, VII-328 p.

Albert P. CD. — Anthologie des Œuvres de Ste **Thérèse de Jésus.** Gand. « Veritas », 2 vol. 12°

— Pensamientos de **Santa Teresa de Jesus**, extractados de su obras, para servir de meditacion en cada dia del año. Valencia, Fenollera Roca.

Canisii (B. Petri) SJ. — Epistulae et Acta, coll. et adnot. illustr. **O. Braunsberger.** Vol. VII (1572-1581). Freiburg-Br., Herder, LXXXVIII-905 p.

Goldingham ME. — In praise of an old Book. — *Catholic World*, 115, 624-629.

Sur le *Combat spirituel* qui est attribué au bénédictin J. de Castañiza dont Scupoli n'aurait fait que refondre le travail.

Francesco di Sales (S.). — Guida del Sacerdote. Pagine scelte e tradotte dal sac. D. **Novaglio** Torino, Soc. edit. Intern., 192, 200 p.

II. — DOCUMENTS ET TRAVAUX

Charles P. SJ. — Le **Plotinisme.** — *R. Néoscolastique*, 25, 1923, 70-84.

Bover J. SJ. — La union mistica « en Cristo Jesús » según el Apostol **San Pablo.** — Barcelona, Casals.

Rüther T. — Die Lehre von der Erbsünde nach **Clemens von Alexandrien.** Freiburg-Br., Herder, 8° XVI-144 p.

Ménager A. — La doctrine spirituelle de **Clément d'Alexandrie.** — *Vie spirit.*, 7, 407-430.

Lebreton J. — Les degrés de la connaissance religieuse d'après **Origène.** — *Recherches de Sc. Relig.*, 13, 265-296.

Biamonti A. — L'etica di **Metodio d'Olimpo.** — *Rivista trimestr. di stud. filos. e teol.*, 3, p. 272-298.

Son influence sur la diffusion de l'ascétime au IVe siècle.

Jacquin M. OP. — **S. Antoine** ermite. — *R. des Jeunes*, 35, 1923, 40-54.

Butler C. OSB. — Western Mysticism : the teaching of SS. **Augustine, Gregory** and **Bernard** on contemplation. London, Constable, XIII-344 p.

Feuling D. OSB. — Die Aszese der **Benediktinerregel.** — *Benedikt. Monatschr.*, 4, 328 341.

Sempé L. SJ. — Coup d'œil sur le rôle historique des Bénédictins ; — Les principales formes de la vie bénédictine ; — La journée bénédictine, *Messager du Cœur de J.*, 98, 1923, 44-53 ; 171-180 ; 236-245.

Volpe G. — Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (sec. XI-XIV) Firenze, Vallecchi, 12°, 286 p.

Paulus N. — Geschichte des Ablasses in Mittelalter : Vom Ursprung bis zur Mitte des 14 Jahrh. Paderborn. Schöning, 8°, 2 vol., XII-392 et IV-364 pages.

Power E. — Medieval english Nunneries (1275-1535). Cambridge, Univ. Press, 8°, 739 p.

van den Wyngaert A. OFM. — Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIIIe siècle. — *France Franciscaine*, 5, 257-281 (à suivre).

van den Wyngaert A. OFM. — Examen des théories du P. Mandonnet sur l'*Ordo de Poenitentia*. — *Franciscana*, 5, 229 248 ; 6, 1923, 5-16.

Etchegoyen G. — La mystique de **Raymond Lulle** d'après le « Livre de l'Ami et de l'Aimé ». — *Bulletin Hispan.*, 24, 5-17.

Ferner W. — Die Geisselmanie oder der Flagellantismus in den Mönchs- und Nonnenklöstern. Neue Aufl. von J. **Frusta**. Stuttgart, Digel, 8° 79 p.

Bernini L. OP. — Gesù nella dottrina di **S. Caterina da Siena.** Scafati, Tip. Rinascimento.

van Mierlo J. SJ. — **Johannes Ruysbroeck** en de Duitsche Mystiek. — De Bruloft van Ruysbroeck als Voorbeld der Twaelf Doegheden gehandhaafd — *Studiën*, déc. 1922, 439-467; janv. 1923, 35-62.

Contre l'article de Boumann signalé RAM. 4, 110. — Le Livre des XII Vertus n'est pas de Ruysbroeck : il n a pas servi de modèle aux « Institutions de Tauler » : l'Ornement des Noces de R. n'en dépend pas non plus et est antérieur ; ce sont au contraire les XII Vertus qui dépendent de l'Ornement. Cet écrit ne peut donc servir à prouver la dépendance de Ruysbroeck vis-à-vis d'Eckhart.

Stamler W. — Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland. *Archiv f. Religionswiss.*, 1921, 122-162.

von Redern H. — Der Gottesfreund **Johannes Tauler** un die Freunde Gottes im 14 Jahrhund. 3te Aufl. Schwerin, Bahn, 8° 90 p.

Durrer R. — Das Frauenkloster Engelberg als Pflegestäte der Mystik, seine Beziehungen zu den Strassburger Gottesfreunden und zu den frommen Laienkreisen der Innenschweiz. Festschrift des II Schweizer Kongresses in Luzern, 183-206.

Pfleger L. — Kloster Unterlinden. — *Seele*, 1923, 45-53.

Sur les vies des sœurs d'U. à Colmar, par la prieure Catherine de Gebersweier ; intérêt de ce document, malgré les difficultés qui empêchent d'en admettre la pleine valeur historique.

Bechmann H. — Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an **M. Luther** und **Teresa de Jesus**. München, Kaiser, 8° 100 p.

Will R. — Etude sur le principe de la piété chez **Luther**. Strasbourg, Istra, 8° 350 p.

Bussereau L Orat. — El espíritu de **S. Felipe Neri** y su escuela ascetica. Vertido al español por el P. A. Mas Folch CD. Barcelona, Oratorio parvo de S. Fel. Neri, 8° 504 p.

Beguiristain J. — SJ. — **S. Ignacio de Loyola**, primer apostol de la comunion frecuente a principios del siglo XVI. (*Rectificaciones historicas sobre la comunion frecuente y diaria en España*, n. 1) Buenos Aires, S. de Amorortu, 16°, 120 p.

Meschler M. S. J. — L'ascèse des Jésuites et la mystique allemande. Trad. franç (= CBE, n. 79). Enghien (Belgique), 1923, 8°, 32 p.

Gabriel de Jesus CD. — La elocuencia a los pies de **Santa Teresa**. Colección de panegiricos inéditos de la Santa. Madrid, G. del Amo.

Perez Q. SJ. — Santa **Teresa** de Jesús y sus confesores. I. — *Estudios eclesiast.*, 2 (1923), 3-23.

Antoine de la Présentation CD. — Etude sur le « Château intérieur » de Ste **Thérèse**. Paris, Téqui, 8°, 147 p.

Goyau G. — Ames de **Port-Royal**. — *R. des Deux Mondes*, 11, 329-349.

Gauderon J. — L'épanouissement de la doctrine ascétique du **Bx Jean Eudes** en la servante de Dieu Marie Amélie **Fristel.** Vannes, Lafolye. 8°, 24 p.

Mc Laughlin JB. OSB. — Dame **Gertrude More**, contemplative (1606-1653) — *Month*, févr. 1923, 119-126.

Décrit d'après les écrits de Dom Baker son directeur la vie intérieure de cette âme arrivée à la contemplation par la voie des aspirations affectives.

Fiorenza G. — Ricordo storico-religioso del Beato **Bernardo da Corleone**, compilato su documenti inediti. Palermo, Boccone del Povero; 8° 212 p.

Crosnier A. — **Victoire Conen de S. Luc.** (1762-1794). Paris, Beauchesne, 8°, 423 p.

Avec notice assez étendue sur les Dames de la Retraite.

Schlegel L. — Tugendleben der Seligen Familienmutter **Anna M. Taigi** (1769-1837). St Ottilien, Missionsverlag, 8°, 115 p.

Pfülf C. — Die Anfänge der deutschen Provinz der neu entstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in Schweiz (1805-1847). Freiburg, Herder, 8°, VIII-522 p.

Przywara E. SJ. — Einführung in **Newmans** Wesen und Werk. Freiburg, Herder, 8°, V-112 p.

Mager A. OSB. — Ein Inneleben. — *Benedikt. Monatschr.*, 5 (1923), 29-39.

Sur le *Journal de Lucie-Christine*, à propos de la traduction allemande de R. Guardini.

Hélène Touvé (1881-1915), sœur André de Marie Immaculée, d'après sa correspondance publiée par le Chan. **Feige.** Paris, de Gigord. 12°, 463 p.

Un Carme déchaussé. — Le Carmel. Paris, Art catholique, 16°, 107 p.

Lübeck K. — Das Monchswesen der griechischen Kirche, Köln, Bachem, 1921, 8°, 84 p.

Voir plus haut : p. 208-212, **Jean et Gérard de Sterngassen, Nicolas de Strasbourg**; p. 210, **Ulrich de Strasbourg**; p. 210, **Jean de Kastl**; p. 211, **R. Merswin**; p. 215, **S. Thomas d'Aquin, Ste Thérèse, S. Bernard.**

Le Gérant : A. SOUCASSE

LE BIENHEUREUX ROBERT BELLARMIN

ET

SAINT FRANÇOIS DE SALES

« Il ne se plaignait pas, il ne se fâchait jamais, lorsque nous le servions mal, raconte un de ses familiers ; il nous corrigeait seulement avec calme et charité... Aussi nous l'aimions tous comme un père parce qu'il avait des manières très douces. Jamais, par exemple, je n'ai entendu dire qu'il ait donné des ordres autrement qu'avec les formules les plus suaves : « Si vous pouviez aller à tel endroit... ou : J'aurais plaisir... J'aurais besoin... »

Un autre de ses domestiques constate la même douceur mais il semble en avoir mieux apprécié le mérite :

« J'ai eu l'honneur de le servir pendant 17 ans. J'ai observé en lui un tempérament tout de feu et colérique au suprême degré ; il devait par conséquent être très vif et impressionnable. Mais la vertu et cette admirable possession de lui-même, qui, depuis l'enfance l'avait rendu maître de tous ses mouvements, avaient tellement dompté et réduit à l'obéissance son naturel ardent qu'on ne le surprit jamais dans le moindre écart de parole ou d'action. Au contraire, sa mansuétude inaltérable, même dans les occasions les plus imprévues et les plus propres à l'irriter, aurait pu faire croire à ceux qui ne le connaissaient pas que ce calme parfait était un effet de sa bonne nature, et non une conquête très méritoire de sa vertu ».

Sa patience brillait particulièrement dans les audiences.

Il supportait des heures entières des visiteurs oisifs et peu discrets qui lui dérobaient un temps si précieux pour lui ; il ne les renvoyait jamais qu'il ne les vit satisfaits.

« Comme un personnage lui avait rendu un mauvais service, raconte un témoin, je lui conseillais de l'en faire repentir dans une occasion qui se présenterait : « Vous n'y êtes pas, me dit-il, vous ne savez pas qu'il vaut mieux une once de charité qu'une centaine de livres de réputation... »

La charité par dessus tout ! C'est ce qu'il répondait un jour à quelqu'un qui le félicitait d'avoir tant travaillé pour le bien de l'Eglise : « Et moi, je vous dis, fit-il vivement, qu'une petite drachme de charité vaut encore mieux que tout ce que j'ai fait. »

Je pourrais multiplier les citations de ce genre en leur gardant l'anonymat ; bien des lecteurs peut-être auront cru deviner S. François de Sales ; c'est tellement lui, avec son esprit et sa manière !... C'est pourtant du Bienheureux Bellarmin qu'il s'agit, mais la méprise est excusable, car ces deux princes de l'Eglise qui se sont connus et aimés se ressemblent si fort que même des regards avertis sont exposés à les confondre. Et la Providence même, en faisant succéder à quelques mois d'intervalle, les fêtes centenaires de la mort de l'un et celles de la béatification de l'autre, semble nous inviter à ne pas les séparer dans ces quelques pages.

Il ne peut être question ici d'étudier tous les rapprochements possibles entre ces deux hommes, tous deux de noble naissance, d'intelligence prompte, amis des lettres et des muses, ayant tous deux entendu très jeunes l'appel de Dieu et ayant sacrifié à cet appel les plus souriantes perspectives d'avenir, tous deux évêques, convertisseurs d'âmes, et ayant donné à la lutte contre l'hérésie la fleur de leurs années sacerdotales.

Ce sont là des ressemblances extérieures qui ne suffisent pas à apparenter les âmes, et c'est bien par le fond, que le B. Bellarmin et S. François de Sales fraternisent. Aussi c'est dans l'intime même de leur vie intérieure, que

nous chercherons les points de contact, et la similitude de leur spiritualité nous révèlera la similitude de leurs âmes.

Au fond de toute spiritualité, on l'a fait remarquer depuis longtemps, il y a une conception de Dieu et de l'homme qui en est l'âme et lui donne sa forme propre. Et toutes les spiritualités se réduisent en somme à deux : la spiritualité de crainte et la spiritualité d'amour.

Toutes deux sont catholiques, mais dans certaines limites seulement. Car, si on les exagère, dans un sens ou dans l'autre, on aboutit à des erreurs condamnées : la spiritualité de crainte a ses prolongements dans l'hérésie janséniste, et celle d'amour dans l'hérésie quiétiste.

La spiritualité de crainte considère Dieu moins comme un Père que comme un juge ; et précisément à cause des terreurs que lui inspire la Justice de Dieu, l'homme lui apparaît plutôt comme incapable de plaire à cette redoutable Majesté, et foncièrement corrompu par le péché d'origine. Elle sera à tendance de destruction de la nature.

La spiritualité d'amour au contraire, voit surtout en Dieu un Père bon et miséricordieux, qui aime l'homme puisqu'il l'a créé, et qui ne crée que parce qu'Il aime. L'homme, même dans l'état de péché, ne lui apparaît pas comme un objet d'horreur et de répulsion pour Dieu, mais bien comme un malade, un infirme que Dieu veut guérir, et qu'il s'agit par conséquent non de tuer ou de détruire, mais seulement de redresser, d'élever, de fortifier et de développer.

Suivant ces deux spiritualités si diverses, les mêmes vertus seront pratiquées, mais dans un esprit totalement différent : la mortification, par exemple, dans la spiritualité de crainte naîtra du besoin d'expiation et du désir d'étouffer toutes les rébellions possibles du vieil homme ; dans la spiritualité d'amour, elle prend sa source dans le grand désir qu'a l'âme de ressembler à N. S. souffrant et de porter sur sa chair crucifiée les stigmates du Seigneur Jésus.

On n'est pas toujours libre de choisir entre les deux à sa guise. Les voies sont nombreuses qui aboutissent à la spiritualité de crainte comme à celle d'amour.

C'est tout d'abord le tempérament qui nous y incline. Il y a des natures qui semblent faites pour aimer comme d'autres pour craindre. Heureuses, équilibrées, elles passent souriantes à travers la vie, semant et recueillant la joie autour d'elles ; d'autres sont timides, ombrageuses, mélancoliques. Les premières sont portées à la confiance et à l'amour, les secondes à la défiance.

Après le tempérament, l'éducation. Les méthodes de sévérité outrée, une ambiance d'où est bannie la tendresse peuvent détruire la naturelle expansion d'une âme, la replier sur elle-même en lui donnant des habitudes de crainte qui ne s'effaceront plus, tout comme une éducation pleine de bonté, et une direction spirituelle dilatante, peuvent ouvrir des âmes naturellement fermées et défiantes.

L'innocence de vie, la pureté baptismale conservée orientent tout naturellement l'âme vers la familiarité divine. « Fili, tu semper mecum es, et omnia mea tua sunt » ; on comprend aisément que cette intimité avec Dieu se traduise par des rapports de confiance très douce, tandis que ceux qui sont revenus à la maison paternelle après des écarts de prodigues seront plus craintifs vis à vis de Dieu et plus sévères envers eux-mêmes. C'est la spiritualité de la Trappe ou tout au moins de l'Abbé de Rancé, et elle n'est pas janséniste pour autant.

Enfin, le Saint-Esprit Lui-même, peut amener à une spiritualité de crainte des âmes par ailleurs très pures et et très ouvertes, en les éclairant sur les sévérités de la Sainteté de Justice en Dieu, et nombreux sont les saints qui, à certaines époques de leur vie ont été ainsi conduits : Sᵉ Marguerite-Marie, S. Alphonse de Liguori, par exemple.

Ces deux spiritualités doivent se mêler harmonieusement, et de telle sorte, nous dira S. François de Sales,

« qu'on craigne par amour mais qu'on n'aime pas par crainte (1).

Chez le B. Bellarmin comme chez S. François de Sales, l'amour sera à la base de la spiritualité; tous deux, il ne craindront que parce qu'ils aimeront. Et à cette spiritualité aimante, ils seront amenés par les mêmes voies.

Naissance, tempérament, éducation en famille et au collège, tout les conviait à jeter sur Dieu et sur la nature des regards tranquilles et confiants. Tous deux se sont éveillés à la vie consciente dans une atmosphère de chaude tendresse familiale (le B. Bellarmin avait onze frères et sœurs et S. François de Sales douze) ; tous deux ont deviné et pressenti Dieu dans l'amour d'une sainte mère. La grâce divine qui avait enveloppé leur enfance illumina et préserva leur jeunesse, et Dieu, qu'ils avaient aimé d'instinct avant de Le connaître, à mesure qu'ils Le connurent, ils L'aimèrent comme des enfants leur père.

Pour tous deux ce sera toujours le Dieu de joie et de bonté. C'est un besoin pour leur cœur aimant de se fier aveuglément à Lui, et de se reposer sur Lui de toutes leurs difficultés et de toutes leurs angoisses. Aussi rejetteront-ils toute conception de Dieu Le représentant avec une sévérité de justice qui serait exclusive d'amour, surtout quand cette conception menace d'envahir notre vie profonde, d'influencer nos rapports essentiels avec Dieu, et prétend toucher et résoudre le problème si intime, si capital de notre destinée. Toutes ces questions du salut, des relations de Dieu avec le pécheur, c'est à la lumière du « Deus caritas est » qu'ils les résoudront.

Non seulement les théories hérétiques qui rétrécissent si singulièrement le champ de la miséricorde divine leur seront en horreur, mais ils repousseront même avec une ardente conviction les théories thomistes sur la grâce efficace et la prédétermination physique ; leur cœur souffrait

(1) Camus, *Esprit de Saint François de Sales*, partie III, section XXV.

d'une explication donnant, humainement au moins, à la Providence divine une apparence de dureté.

Toute sa vie Bellarmin combattit ce point de la théorie thomiste, et, sur son lit de mort, il voudra encore affirmer qu'il professe les mêmes sentiments.

Le fait valait d'être signalé, car il prouve la difficulté qu'avait le B. Bellarmin à admettre une position théologique laissant l'âme resserrée et craintive en face de Dieu.

Pour lui, le point auquel il s'attache et qu'il met partout en lumière, c'est que Dieu désire infiniment plus notre salut que nous ne le désirons nous-mêmes. La soif de Jésus-Christ sur la Croix, celle qui fait son plus véritable tourment, c'est sa soif du salut des hommes. C'est celle dont il souffre sans consolation possible parce que, malgré sa mort sur la croix, les âmes se perdent en grand nombre (2).

Si le pécheur se damne, c'est sa faute, rien que sa faute...

« Cur tam multi ad tormenta gehennae rapiuntur?... Uno verbo respondeo ; Quia sic ipsi volunt... Victor Dominus in praelio viam stravit omnibus ad libertatem gloriae filiorum Dei... Quod si multi nolunt eam viam ingredi, culpa sua pereunt, non impotentia vel negligentia Redemptoris (3).

C'est bien là aussi la pensée de S. François de Sales. Et nous ayant montré un Dieu qui est toute bonté et tout amour présidant à l'œuvre de notre salut, ils seront conséquents avec eux-mêmes en accentuant sa miséricorde vis à vis du pécheur.

Si les hommes sont « natura filii irae » comme le dit S. Paul, Bellarmin et S. François de Sales savent que tous ces « fils de colère » sont appelés à être des enfants d'amour, et que par conséquent Dieu les aime, qu'Il déteste leur état non leur personne, le péché et non le pécheur.

(2) *De 7 verb.*, liv. II, chap. 8.
(3) *Ib.*, l. II, cap. 12, circa fin.

Au lieu de faire du pécheur un être maudit, tous deux ont une tendance à en faire un être aimé, et d'autant plus aimé qu'il est plus pécheur, à condition toutefois qu'il ne fasse pas un avec son péché en l'aimant. Celui, en effet, qui aime son péché s'identifie avec lui, et, dès lors, pas d'amour possible avec Dieu.

Mais il suffit qu'on se repente, ou tout au moins qu'on supporte avec peine son péché, qu'on pèche par fragilité et non par malice pour que la pitié et la miséricorde priment les droits de la justice. Ils se souviennent de l'oraison de l'Eglise « Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas... » (Dom. 10ª post Pent.).

L'un et l'autre, ils seront ennemis de ces interprétations sévères, tendant à montrer dès ici-bas le pécheur abandonné par la miséricorde.

« Tout en n'osant pas, dit Bellarmin, blâmer les auteurs admettant que certains pécheurs à la suite de fautes particulièrement graves, sont délaissés de Dieu jusqu'à la fin de leur vie, je crois qu'on peut pieusement penser que Dieu, dans sa bonté, visite par sa grâce tous les hommes quels qu'ils soient, en certains temps et certains lieux, tant qu'ils sont en vie. »

Donc, il se refuse à regarder comme possible, non seulement la créature rebelle, c'est-à-dire celle qu'aucune grâce ne saurait convertir, — la question du reste n'est pas là, — mais le fait même d'être définitivement hors de la grâce. Il admet cependant que la grâce n'est pas à tout instant à la disposition du pécheur (4).

Dans les opuscules qu'il composa vers la fin de sa vie, il revient encore sur cette idée et avec des précisions plus touchantes.

« Ipse (Deus) nullum terminum reconciliationis posuit nisi finem hujus vitae. Quamdiu vivit peccator, etiamsi ad centesimum et ultra, labendo et relabendo, pervenerit, a benignissimo Patre ad veniam de-

(4) Cf La Servière, *Theologie de Bellarmin*, p. 587-589.

lictorum admittitur. Nulla est apud misericordiam Patris poenitentia sera modo sit seria, et ex corde contrito et humiliato (5)... »

Et quelques lignes plus loin : « Nam Ipse novit figmentum nostrum, et sic nobiscum agit ut mater cum infantulo suo quem fovet et nutrit etiamsi ab illo forte percutiatur (6). »

S. François de Sales est encore plus optimiste : « Plus le pécheur fuit loin de Dieu, plus Dieu le poursuit amoureusement. Ce que J. C. est venu faire sur la terre, c'est chercher les pécheurs. Aussi, lorsque les pécheurs sont le plus endurcis dans leurs péchés, qu'ils en sont venus à un tel point qu'ils vivent comme s'il n'y avait pas de Dieu, de paradis ni d'enfer, c'est alors que le Seigneur leur découvre les entrailles de sa pitié et de sa douce miséricorde (7). »

C'est qu'ils voient le pécheur à travers Jésus-Christ « Jesus amator hominum », comme dit Bellarmin (8), à travers ce Jésus qui a aimé les pécheurs jusqu'à plaider pour eux sur la croix les moindres circonstances atténuantes.

« Caritas Christi tanta fuit ut peccatum inimicorum extenuare voluerit eo modo quo poterat. Quamvis enim ignorantia illa simpliciter non excuset, tamen rationem aliquam, quamvis tenuem, excusationis habere videtur, quia gravius peccassent si omni prorsus ignorantia caruissent. Et quamvis non ignoraret Dominus excusationem illam, non tam excusationem quam umbram excusationis esse, voluit tamen illam afferre, ut ex illa intelligeremus bonam ejus voluntatem erga peccatores et quam avide arripuisset excusationem meliorem, etiam pro Caipha et Pilato, si ulla melior et rationabilior inveniri potuisset (9).

Ainsi donc la haine de Dieu ne s'adresse qu'au péché et jamais au pécheur à moins que sa malice ne lui fasse aimer son péché comme péché.

(5) *De Asc. ad Deum*. Grad. 14. Edit. Vivès, t. VIII, p. 304.
(6) *Ibid.*, p. 305.
(7) Sermon, 4e dim. de l'Av. 20 déc. 1620.
(8) *De Gem. col.* l. 2, cap. 3, p. 427.
(9) *De 7 Verb.*, l. I, c. I, p. 491, in 1 verb.

Et même je ne sais s'il ne faudrait pas dire que chez tous deux on trouve comme un aspect nouveau qui rend le péché abominable à Dieu. En plus de Dieu atteint dans sa Majesté et dans sa Bonté, il semble qu'ils ajoutent que Dieu est atteint dans son amour pour l'homme. Le péché contrarie Dieu dans ses desseins d'amour, il gêne son activité aimante à l'égard de l'âme : Dieu voudrait en faire un chef d'œuvre et le péché L'en empêche. Il souffre du péché à cause de son amour pour le pécheur.

Cette belle idée qui est explicitement dans S. François de Sales, comme M. Francis Vincent (10) l'a fait récemment remarquer, ne se trouve pas aussi nettement chez Bellarmin. Mais je crois qu'il l'eut signée et faite sienne. N'est-elle pas, du reste, contenue en germe dans ces mots qu'il écrit au début de son « Ascensio in Deum » (grad. 1) :

« Oh, si cogitares, anima, qui sit quod Omnipotens et Sempiternus Deus, qui bonorum tuorum non eget, et si tu pereas, nihil Ipse perdit ; tamen oculos suos non avertit a te, et sic amat, sic protegit, sic dirigit, sic fovet, ac si tu esses magnus thesaurus ejus ».

Si Dieu entoure l'âme de ses divines prévenances parce qu'elle est son grand trésor, n'est-il pas évident qu'un des principaux titres du péché à la haine de Dieu sera l'œuvre de corruption et de mort qu'il accomplit dans cette même âme ?

Ce n'est pas à dire que l'un et l'autre ne parlent jamais de la Justice divine et de ses inflexibles sévérités, mais dans un siècle où dominait le sombre pessimisme de Calvin et où les catholiques eux-mêmes par besoin de réforme se sentaient inclinés à une plus grande austérité de doctrine et de vie, — c'est même là ce qui permettra au jansénisme de se développer si rapidement quelques années plus tard — il y avait quelque mérite à se mettre ainsi en travers du

(10) Francis Vincent, *S. François de Sales directeur d'âmes*, Beauchesne, 1923. Ouvrage remarquable et très suggestif que j'ai souvent utilisé au cours de cet article.

courant universel, et à accentuer la bonté de Dieu puisque tant d'autres exaltaient sa justice.

Ils ont prêché et enseigné le « Dieu de joie » et d'amour. Et c'est ce qui donne à leur spiritualité cette note sereine, dilatante, confiante. Ce sont des Saints joyeux. Humains, spirituels, ils ont facilement le mot pour rire ; les joyeusetés du B. Bellarmin étaient proverbiales comme celles de S. François de Sales. Par leur vertu douce et simple ils ont rendu aimable et presque facile la voie de la perfection. Ils ont appris au monde que si la mortification extérieure — toujours un peu effrayante — est souvent unie à la sainteté, elle ne lui est pas essentielle, et que c'est à mortifier son cœur et sa volonté qu'il faut surtout s'attacher.

L'unique nécessaire pour nous est de rechercher la volonté de Dieu à notre égard et de nous y adapter de tout notre pouvoir. Chercher sa voie et s'y tenir, c'est là le tout de l'homme.

Deux conséquences en découlent :

1. Notre salut, notre perfection sont liés à l'accomplissement de notre devoir d'état.

2. La sainteté dépendant uniquement de la perfection avec laquelle nous accomplissons notre devoir d'état, se trouve par le fait à la portée de tous et n'est pas réservée aux religieux.

Ces idées que S. François de Sales a si puissamment contribué à répandre, — S. S. Pie XI le signalait tout récemment — Bellarmin les avait aussi, et je les trouve précisément notées dans l'article que le R. P. Le Bachelet a écrit pour la « Collection des Exercices » du P. Watrigant (11).

Après avoir dit que Bellarmin proclamait la nécessité de l'oraison mentale non seulement pour les moines et les prêtres, mais encore pour les séculiers, le P. Le Bachelet

(11) *Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, n° 37-38. — X. Le Bachelet, *Bellarmin et les Exercices de S. Ignace*. On sait la compétence toute spéciale du R. P. Le Bachelet pour tout ce qui touche au B. Bellarmin.

ajoute : « Nous touchons là un des points les plus caractéristiques à mon avis dans la doctrine ascétique de Bellarmin ; point qui ressort encore plus nettement de notes manuscrites sur un livre traitant de la perfection chrétienne et dont j'extrais le début : « Le Christ et les Apôtres n'ont rien prescrit aux religieux qui ne convienne pareillement aux séculiers ; aussi, pour ce qui regarde la perfection absolument prescrite dans les Saintes Ecritures, les religieux et les séculiers y sont tenus de même... ; sur ce point beaucoup de séculiers se trompent gravement en pensant qu'il leur est loisible de ne pas tendre à la perfection (12).

Et ailleurs : « Mais ce qui préoccupait au plus haut point Bellarmin, c'était la perfection d'un chacun dans son devoir d'état (13). »

Et le fruit de cette spiritualité pour tous deux c'est l'abandon complet et confiant entre les bras de Dieu, Père tout-puissant, très aimant et très aimé. Pour tout ce qui regarde notre salut, comme au milieu de toutes les vicissitudes de l'existence, faire crédit à son amour : *Scio cui credidi.*

Cet abandon nécessaire, ils l'expriment tous deux par une même comparaison :

« Sumus omnes infirmi in intellectu per ignorantiam, in affectu per cupiditatem. Et saepe, more aegrotorum appetimus noxia, recusamus utilia ; et quod miserius est, non cognoscimus morbum nostrum... Deus autem medicus est qui novit et morbum et medicinam et qui per se facit medicinas. Est simul pharmacopola scientissimus et praeterea diligit nos et cupit nos curare. Ergo stultissimus est qui non se totum relinquit in manu ejus. Si quis aegrotus haberet patrem medicum et pharmacopolam scientissimum qui eum curaret, certe nihil timeret, securissime ei se committeret, etiamsi praescriberet sumendum venenum... (14).

Le passage de S. François de Sales qui fait écho à cette

(12) *Op. cit.*, p. 51.
(13) *Ib.* p. 133.
(14) *Exhortat de Libert. spir.*, 1595, p 103.

comparaison de Bellarmin est si connu que je n'ose, malgré son charme, le reproduire qu'en partie :

... « La fille d'un excellent médecin et chirurgien estant en fièvre continue, et sachant que son père l'aimait uniquement, disait à une de ses amies : « Je sens beaucoup de peine, mays pourtant je ne pense point aux remèdes, car je ne sais pas ce qui pourrait servir à ma guérison ; je pourrais désirer une chose et il m'en faudrait une autre. Ne gaignè-je donc pas mieux de laisser tout ce soin à mon père, qui sçait, qui peut et qui veut pour moi tout ce qui est requis à ma santé ? J'aurais tort d'y penser. car il y pensera assez pour moy... Et son père lui ayant demandé si elle ne voulait pas bien être saignée pour guérir : « Mon père, répondit-elle, je suis vôtre : je ne sçai ce que je dois vouloir pour guérir : c'est à vous de vouloir pour moy tout ce qui vous semblera bon, car, quant à moy, il me suffit de vous aymer et de vous honorer de tout mon cœur comme je fais ». Voylà donc qu'on lui bande le bras et que le père même porte la lancette sur la veyne. Mais tandis qu'il donne le coup et que le sang sort, jamais cette aymable fille ne regarda son bras piqué, ni son sang sortant de la veyne ; ains tenant ses yeux arrêtés sur le visage de son père, elle ne disait autre chose, sinon parfois, bien doucement : Mon père m'aime bien et moy je suis toute sienne. Et quand tout fut fait elle ne le remercia point, mais seulement répéta encore une fois les mêmes paroles de son affection et confiance filiale (15) ».

C'est à ce degré d'abandon tranquille que, parvenus tous deux, ils s'efforçaient d'attirer les âmes.

Car, ce qu'ils ont enseigné, ils l'ont fait; il y a unité réelle entre leur vie intellectuelle et leur vie intérieure. Ils sont hommes de leur siècle comme ils sont des hommes de Dieu, par toute leur âme.

Et c'est aussi ce qui les rend tous deux si représentatifs de la mentalité de leur temps. Esprits larges et hospitaliers, ils sont mêlés au grand courant littéraire et scientifique contemporain, et ils sont en même temps à la tête du mouvement religieux. Chacun les reconnaît pour siens : les gens du monde, les lettrés, comme aussi les saints d'alors.

Avant eux, S. Philippe de Néri avait lui aussi prêché

(15) *Amour de Dieu*, livre IX, ch. XV.

la miséricorde ; comme eux, il était le saint de la joie, le saint dilatant, le saint de la spiritualité d'amour. Mais il n'avait pas leur culture intellectuelle ; il n'a rien écrit, sa gloire est d'avoir formé des disciples comme Baronius et Ancina ; mais par le fait son influence a été plus restreinte, plus locale. Il a été en relations d'amitié avec Bellarmin et S. François de Sales. Comme eux, il s'est efforcé de séculariser la perfection, moins qu'eux, il a incarné l'esprit général de l'époque.

Et c'est pourquoi, plus et mieux que tous les autres saints du seizième siècle finissant, S. François de Sales et le B. Bellarmin ont réalisé la parole des Saints Livres : « Ecce sacerdos magnus qui placuit Deo, et inventus est justus, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio ».

L'Humanisme avait un siècle auparavant, par le paganisme où il avait jeté les âmes, accentué la distance entre l'homme et Dieu ; la doctrine de Calvin par sa sévérité outrée, creusa un abîme plus profond encore, et l'homme, pris de peur, s'était enfui loin de Dieu. Il ne s'agissait donc pas seulement de réconcilier Dieu avec l'homme mais aussi l'homme avec Dieu.

La première réconciliation est faite par S. Pierre d'Alcantara, S. Jean de la Croix, S. Louis Bertrand, S. Charles Borromée et autres ascètes qui, par la rigueur de leurs pénitences, s'essayent à désarmer le courroux divin, mais leur rigueur même les met trop au-dessus du commun. Ils sont plus admirables qu'imitables.

Cependant voici venir S. François de Sales qui s'avoue « tant homme que rien plus » et Bellarmin le plus doux des hommes. Ils n'auront pas comme Savonarole des paroles d'anathème contre les humanistes ou les pécheurs de leur temps ; au contraire : « Oh, mes chers pécheurs ! » disait S. François de Sales. Et Bellarmin ne l'eût pas contredit, lui qui dans son sermon « de Moribus Haereticorum » s'écriait : « Odio habeamus non quidem homines sed haeresim sed vitia eorum ». Comme Dieu même c'est au péché

et non au pécheur qu'ils envoient leur malédiction. Ils ont tâché, S. François de Sales surtout, de parler la langue des mondains et de leur paraître plus imitables qu'admirables afin de mieux les gagner à Dieu.

Si nous ajoutons qu'ils furent tous deux de grand dévots de l'Immaculée Conception, on verra combien nombreux et profonds ont été les points de contact entre leurs âmes.

*
* *

Peut-on aller plus loin et parler non seulement de ressemblance mais de dépendance ?

Puisque chez tous deux il n'y a pas de différence entre la doctrine spirituelle et la doctrine théologique, et que leur spiritualité n'est que leur théologie vécue et pratiquée, serait-il inexact de dire que Bellarmin a influé sur la spiritualité salésienne ?

Car, d'une part S. François de Sales reconnaît Bellarmin pour un de ses maîtres préférés en théologie, et de l'autre, la plupart des doctrines regardées comme propres à S. François de Sales, se retrouvent déjà, nous l'avons vu, chez Bellarmin. Telles sont : la perfection à la portée de tous, la sanctification par le devoir d'état, l'abandon et la confiance en Dieu.

Mais comme les opuscules ascétiques du B. Bellarmin, ou sont longtemps restés inédits, ou n'ont paru qu'à partir de 1615, il est difficile d'établir une dépendance directe de spiritualité à spiritualité. Il est bon toutefois de se souvenir que les deux Saints on été en relations personnelles dès 1599. La sympathie était profonde et réciproque, l'influence le fut probablement aussi ; mais c'est plus aisé à conjecturer qu'à prouver. En tout cas, de leurs deux spiritualités, on peut dire que si l'une n'est pas fille de l'autre. . ce sont au moins deux sœurs bien authentiques.

Est-ce à dire qu'elles se ressemblent absolument ? Non. Pour être toutes pareilles de visage, deux sœurs jumelles n'en gardent pas moins leur individualité propre.

Ainsi de S. François de Sales et du B. Bellarmin. L'un n'est pas l'autre, et, tout au fond, ils diffèrent. S. François de Sales a une personnalité plus marquée. Le milieu où il a vécu comme aussi les divers événements de sa vie ont contribué à la développer. Chez Bellarmin elle a moins de relief et on le comprend aisément. Plié très jeune à une règle religieuse, le B. Bellarmin n'a eu qu'à accepter docilement un enseignement philosophique et théologique qui répondait du reste à tous les besoins de son cœur. Il n'avait pas encore terminé sa théologie qu'il était nommé professeur à Louvain, puis il fut chargé du cours de Controverses au Collège Romain. Sa vie avait donc une orientation toute intellectuelle, et cette orientation même comme aussi l'ambiance où il vivait : ses confrères et les jeunes religieux dont il était le Père spirituel, tous formés suivant l'esprit et la méthode de S. Ignace, tendaient à accuser des différences qui sans cela n'eussent pas été peut-être aussi précises entre S. François de Sales et lui.

Le B. Bellarmin cherche à conquérir les intelligences : il est logicien, dialectique, méthodique ; il aime les idées claires, nettes et bien divisées. Habitué à penser pour les autres, il tourne et retourne en tous sens les vérités qu'il veut enseigner. Même dans ses ouvrages ascétiques, il garde le goût des divisions abstraites ; s'il nous parle, par exemple, des attributs de Dieu, il étudie en chacun la longueur, la largeur, la hauteur, la profondeur, etc... Un peu malgré lui sa piété garde une forme scolastique. Et puis, soit par tempérament, parce qu'il est docile, soit par devoir, parce que sa règle le lui prescrit, il s'attache dans son enseignement à l'opinion communément admise par les théologiens, même dans le cas où elle contredit un peu son cœur.

S. François de Sales est plus hardi ; dans toutes les questions controversées, il garde et il exerce sa liberté de penser. C'est ainsi qu'il enseigne, contre Bellarmin lui-même, qu'il suffit d'être en état de grâce pour que tous les

actes soient méritoires pour le ciel, sans autre intention actuelle nécessaire. De même, il affirme comme plus probable le salut du grand nombre parmi les catholiques, thèse que Bellarmin n'ose admettre à cause de la grande autorité de ceux qui enseignent le contraire en s'appuyant sur l'Evangile.

Et son indépendance se comprend comme aussi sa défiance à l'égard de toute systématisation intellectuelle. Bellarmin, lui, n'a jamais été meurtri ni heurté par l'enseignement reçu ; S. François de Sales a été atteint dans ses profondeurs vives par les thèses sur la prédestination; il s'est ressaisi, mais dès ce jour, il a affirmé dans sa vie intérieure comme dans sa vie intellectuelle la primauté du cœur sur l'intelligence.

Dans ses sermons, dans ses livres, c'est au cœur qu'il s'adresse, c'est lui qu'il veut toucher. Il n'aime pas les divisions méthodiques : « Je vous dis que mon opinion serait que vous retranchâssiez tant qu'il vous serait possible, toutes les paroles méthodiques... A quoi bon ces 1°, ces 2°, ces 3° qui ne font que marquer inutilement les divisions... car puisque vous êtes extrêmement méthodique, on verra bien que vous faites ces choses sans que vous en avertissiez auparavant... » Et il recommande à son correspondant d'user autant que possible d'un « style affectif » (16).

Se défiant des abstractions, il a confiance par contre dans ces intuitions instinctives du cœur si indéterminées qu'on ne sait où elles commencent ni où elles finissent, qui se refusent à entrer dans les catégories de l'esprit et sont cependant une part très importante de notre réalité.

Aussi est-il plus réaliste que Bellarmin, et aussi plus mystique.

Contemplatifs tous deux, chez Bellarmin c'est l'intelligence qui offre au cœur son aliment ; sa contemplation est intellectuelle ; son cœur goûte suavement les vérités mon-

(16) Cité dans Vincent, *op. cit.*, p. 481, note.

trées par l'intelligence et dans la mesure où elle les montre. Il semble au contraire que chez S. François de Sales le cœur précède la raison et que la saveur dépasse la lumière (17). Il a de Dieu la « saisie immédiate » plus que la vision d'intelligence nécessairement plus lointaine Chez Bellarmin, l'ascète prime le mystiqne ; chez S. François de Sales c'est le mystique qui a le rôle de premier plan.

Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, la chose est manifeste ; dans l'*Introduction à la vie dévote* ce n'est pas aussi net : on voit poindre le mystique, mais il semble s'effacer devant l'ascète. Et je sais que la diversité des âmes auxquelles il s'adresse peut expliquer cette différence, et que Philothée n'est pas Théotime, mais ne pourrait-on pas dire aussi qu'en 1608, date de l'*Introduction*, le mystique en S. François de Sales n'avait pas pris pleinement conscience de sa force ? Dans des lettres de Direction de cette époque, et même en 1610 on le voit encore un peu hésitant. Mais en 1618 ses expériences personnelles plus riches lui permettent une position plus franche, et c'est désormais le mystique qui dominera chez lui et affirmera sa maîtrise.

Le B. Bellarmin, lui, est resté jusqu'au bout semblable à lui-même, et la perfection toujours plus grande de sa vie a été un épanouissement de sainteté dans une harmonie de lumière croissante. Comme S. François de Sales, il est allé à la Vérité, et il l'a conquise avec toute son âme, mais

(17) La comparaison commune citée plus haut, p. 1[illegible], me semble caractéristique de leur genre. Le B. Bellarmin multiplie les raisons de s'abandonner sans réserve à Dieu : C'est un Père qui nous aime qui sait notre mal, qui peut et qui veut le guérir. . Donc. .

L'abandon à Dieu semble chez lui comme la conclusion d'un syllogisme . la confiance est bien basée sur la lumière

Chez S. François de Sales, au contraire, cette « fille tout aymable » s'abandonne aux soins de son père parce qu'elle l'aime, et que son amour lui a révélé celui de son père pour elle : « Mon père m'aime et je suis toute sienne ». Il y a dans ces mots un je ne sais quoi qui dépasse tout raisonnement.

dans cette ascension, chez Bellarmin, c'est l'intelligence qui mène la marche et chez S. François de Sales, le cœur.

Dans cette spiritualité d'amour qu'ils ont enseignée et pratiquée, ce sont deux Guides répondant aux divers besoins des âmes, l'un plus lumineux peut-être, l'autre plus chaud : pour les définir d'un mot, le B. Bellarmin semble plutôt une intelligence qui aime, S. François de Sales, un cœur qui comprend.

Ore Place-Hastings (*Anglet.*).

H. Monier-Vinard, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

LES ŒUVRES ASCÉTIQUES DU B. CARDINAL ROBERT BELLARMIN

NOTES DE BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Comme écrivain, le Cardinal Bellarmin, béatifié le 13 mai dernier, est connu avant tout par ses célèbres *Controverses*. Toutefois il a publié aussi d'importants travaux sur l'histoire ecclésiastique, l'exégèse, la catéchétique, et en particulier l'ascétique. Parmi ces derniers, viennent au premier rang les six ouvrages qu'au soir de sa vie, il composa, pendant les retraites d'un mois qu'il faisait alors chaque année. Ils sont ainsi l'écho de ses réflexions de retraite (nous indiquerons une exception). Leur rapport avec les *Exercices* de S. Ignace a été fort bien étudié par le P. Le Bachelet dans un fascicule de la *Bibliothèque des Exercices* (1). Ici mon but est simplement d'indiquer le contenu précis de ces opuscules, leur valeur, leur diffusion et les circonstances de leur composition (2). Une seconde note signalera ce que la théologie ascé-

(1) N. 37-38 : *Bellarmin et les Exercices spirituels de S. Ignace*. Paris, Lethielleux, 1912. Sur Bellarmin lui-même on peut consulter, outre les remarquables travaux de P. Le Bachelet, le grand ouvrage du P. J. B. Couderc, *Le Vénérable cardinal Bellarmin*, Paris, 1893, 2 vol. in-8; 431 et 435 pages, et la très intéressante biographie que le P. Thermes vient de donner à la collection « Les Saints » : *Le Bienheureux Robert Bellarmin* (1542-1621). Paris, Gabalda, vi-204 pages. L'auteur de cet article a lui-même publié chez Herder une esquisse historique traduite en italien par le P. Schio.

(2) Les indications relatives aux éditions et traductions (et le cas échéant aux attaques contre les ouvrages cités) sont empruntées au

tique peut recueillir dans ses autres écrits : exhortations, commentaires sur les psaumes, petit traité *de Cognitione Dei*.

1. — C'est en 1614que, pour la première fois, Bellarmin fit ainsi profiter les autres des pensées pieuses que Dieu lui inspirait. Il n'y avait jamais songé encore et c'est aux instances de quelques amis que nous devons la publication de ces notes de retraite (3). L'ouvrage est intitulé : *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum* (4),

P. C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome I, Paris-Bruxelles, 1890, col. 1231-47. Chez lui manque ordinairement l'indication des pages des premières éditions romaines ; nous l'avons ajoutée.

(3) A lire les préfaces et dédicaces des écrits suivants, on a l'impression que, déjà pendant les Exercices eux-mêmes ils ont été composés en vue de la publication, et non pas seulement donnés après coup à l'impression sur les instances faites par des amis, comme le croient plusieurs biographes. Dans le *De aeterna felicitate*, Bellarmin dit qu'il a mis ses méditations par écrit pour qu'elles ne se perdent pas ; dans le *De gemitu columbae*, qu'il a *pendant les Exercices* senti le désir d'exhorter les fidèles à goûter le bien spirituel des larmes ; dans le *De VII verbis*, qu'il a confié au papier ses pensées de retraite afin de pouvoir être utile à ses frères au moins par de petits écrits, puisqu'il ne peut plus le faire par la parole (les exhortations) et par de gros ouvrages ; l'ouvrage *sur les devoirs des Princes* lui avait été demandé pour l'héritier de Pologne et fut dès le principe destiné à l'impression ; enfin sa manière de s'exprimer en tête du dernier opuscule, suppose une publication déjà décidée durant les Exercices : « J'ai cru, dit-il (comme il se demandait au cours de ses Exercices pourquoi si peu de gens cherchent à apprendre l'art de bien mourir), qu'il valait la peine de m'exhorter moi-même d'abord puis mes frères, à estimer l'art de bien mourir. » Il parle de même, dans la dédicace, de son habitude de faire part aux autres de ses pensées de retraite. Ajoutons que c'est uniquement à propos du premier écrit que Bellarmin rappelle qu'il le publie à la demande d'amis. L'assertion contraire du Card. Crescenzi sur laquelle s'appuient les biographes repose sur une confusion. D'autant plus qu'il affirme non seulement que tous les opuscules spirituels de Bellarmin furent ainsi publiés sur les instances qui lui furent faites, mais encore que les suivants étaient déjà composés lorsque parut le premier : « Ed havendo publicato il primo, mi ricordo che congratulandomi seco di si bell' operetta, mi rispose, che ne haveva ancora degl'altri simili ma che non ardiva di dargli fuori » *Romana Beatif... 1675 et 1676*, *Sum.* n. 28, p. 84). Ce qui est une erreur manifeste.

(4) Le Bachelet, *op. cit.*, p. 72, donne d'après le manuscrit de Bel-

opusculum Roberti Cardinalis Bellarmini e Soc. Iesu. Ad Illustriss. et Reverendiss. D. Card. Aldobrandinum (5). *Romae. apud Iacobum Mascardum, 1615* (12°, p. 392) (6). La même année paraissaient d'autres éditions latines à Anvers, Toul, Douai, Cologne, Lyon (deux), et à Rome une traduction italienne par le neveu du Cardinal, Angelo della Ciaia. Suivirent de nombreuses autres éditions : dix-huit pour l'original, et, pour les traductions, six allemandes, trois anglaises, une chinoise, cinq espagnoles, une flamande, huit françaises, une grecque, une hongroise, une russe, une illyrienne, une italienne, deux polonaises, une portugaise, une tchèque (7).

Dans sa préface Bellarmin part de cette idée que si Dieu est tout proche de nous, nous ne sommes pas proches de lui : il nous faut donc pour arriver à lui nous faire une échelle des créatures et, suivant la pensée de la Sagesse et de l'épître aux Romains, découvrir l'ouvrier dans ses œuvres. « Ego igitur, conclut t-il, his rationibus excitatus, in aliquantula requie a publicis negotiis mihi concessa, et S. Bonaventurae exemplo admonitus, qui in simili recessu scripsit *Itinerarium mentis ad Deum*, tentavi scalam ex consideratione creaturarum conficere, per quam utcumque possit ad Deum ascendi ; eam vero quindecim gradibus distinxi ad similitudinem quindecim graduum quibus

larmin d'autres titres qu'il avait d'abord choisis et qu'il a ensuite effacés : *Scalae ascensionis in Deum ; De cognitione Dei per scalas creaturarum* ; *Scala graduum quindecim ascensionis in Deum*.

(5) C'est le même Cardinal, neveu de Clément VIII qui, dix ans avant, s'était employé avec zèle et succès à écarter Bellarmin du trône pontifical : Par cette dédicace, comme en d'autres occasions, le Bienheureux tint à lui montrer combien il lui était reconnaissant de l'avoir préservé du danger de la dignité suprême. Cf. Bartoli *Della Vita di Roberto Card. Bellarmino*, Roma 1678 l. II c. 10, p. 149

(6) Hurter, *Nomenclator*, t. III col. 645 (note), mentionne une édition de 1595 : il suffit de lire la preface de l'opuscule suivant : *De aeterna felicitate* (1616), pour voir que l'édition de 1615 est bien la première : « Anno *superiore*, y est-il dit, ad meam praecipue utilitatem conscripsi mihi ipse libellum *De ascensione mentis in Deum*. »

(7) Même si ces données de Sommervogel sont complètes pour les éditions séparées de cet opuscule et des suivants, il faut y ajouter les éditions d'ensemble des œuvres complètes.

ascendebatur ad templum Salomonis et quindecim Psalmorum qui graduales dicuntur ».

Le premier degré pour s'élever vers Dieu est la considération du « microcosme », l'homme, dont Bellarmin passe en revue les quatre causes, *efficiens*, *materialis*, *formalis et exemplaris*, *finalis*, pour trouver la voie qui mène à Dieu. Deuxième degré, le « macrocosme », l'univers. Viennent ensuite les diverses parties de cet univers : les quatre éléments, le ciel, l'âme spirituelle et les anges. Aux six derniers degrés il considère l'essence de Dieu et ses attributs de puissance, sagesse, (théorique et pratique), miséricorde et justice.

Ce premier fruit des retraites de Bellarmin unit une profonde spéculation à un riche ensemble de données positives tirées de la Sainte Ecriture et des propres expériences de l'auteur. Profondeur du sentiment qui s'épanche souvent en prières et en soliloques, et surtout exposition vive et variée, en font une lecture spirituelle aussi agréable que bienfaisante. En somme ce que nous avons là n'est autre chose que cet exercice de la présence de Dieu, aujourd'hui si en faveur, tel que Bellarmin le pratiquait lui-même.

Les six derniers chapitres ont un défaut, plutôt extérieur à vrai dire : ils rentrent mal dans le plan de l'ouvrage ; ils sont, en effet, bien moins une montée vers Dieu qu'une « demeure » en Dieu. Ils constituent une théodicée présentée du point de vue ascétique, à la façon des ouvrages de Lessius *De perfectionibus divinis* et *De nominibus divinis*, sans toutefois les preuves et les divisions philosofiques de ce dernier. Le plan de ces chapitres reste cependant aussi à sa façon assez artificiel; car, se référant au texte de S. Paul, *Eph.* 3.18, pour chaque attribut, Bellarmin nous fait considérer largeur, longueur, hauteur et profondeur. De là un certain manque de vie qui ne nuit cependant pas à la solidité et à la piété.

A la valeur de cet ouvrage répondit le succès qu'il trouva partout. Un jésuite anglais nous dit qu'il fut reçu avec faveur par les protestants eux-mêmes et qu'un de

(8) Voir Le Bachelet, *op. cit.*, p. 81-83, qui reproduit aussi les éloges de S. François de Sales.

leurs ministres en fit une traduction; le P. Hilarion de Coste, minime, raconte « qu'un grand homme et des premiers du parlement de Paris », disait ce livre « ne céder à celuy de l'Imitation de Jésus-Christ ». Enfin le Card. Barberini, le futur Urbain VIII, fit un poème en son honneur. Le plus bel éloge c'est peut-être Bellarmin lui-même qui le formule dans les paroles suivantes qui témoignent en même temps de la candide simplicité du Bienheureux : « De hoc... libello, dit-il dans sa dédicace, quid alii iudicabunt ignoro, mihi certe, praeter cetera mea opuscula, non parum utilem fuisse comperi. Itaque reliquos libros meos nisi necessitate urgente non lego; hunc sponte terque quaterque iam legi, et deinceps frequenter in eius lectione versari mihi propositum est, nisi forte cariorem illum mihi faciat, non meritum eius sed amor, quod illum ut alterum Beniamin in extrema senectute genuerim ».

2. — Le Cardinal Odoardo Farnese voulant rivaliser en libéralité pour la Compagnie de Jésus avec son oncle le Cardinal Alexandre Farnese, le constructeur de l'église du Gesù, avait édifié en plus de la magnifique sacristie, la maison professe attenante à l'église (9). Bellarmin voulut s'associer à la reconnaissance de son ordre en dédiant à son collègue l'opuscule composé durant ses Exercices de 1615 : *De aeterna felicitate sanctorum libri quinque. Ad Illustriss. et Reverendiss. Card. Farnesium. Auctore Roberto Card. Bellarmino e Soc Iesu. Apud Bartholomaeum Zannettum, 1616*, 12°, p. 380.

Le sujet est nettement marqué dans la préface : « Ego de hoc felicissimo loco (le ciel) primum sub nomine regni, deinde sub nomine civitatis, tum sub nomine domus, denique sub nomine paradisi, ipso Deo bene iuvante meditari in cubiculo cordis, et quae Deus ipse suggerere dignabitur, litteris mandare proposui. — Addam sub finem operis sex alia nomina, non locorum, sed rerum, ex parabolis Domini : videlicet thesaurum absconditum in agro, margaritam pretiosam, denarium diurnum, gaudium domini, cenam magnam, nuptias regias : et alia duo ex Apostolo, bravium et coronam ».

(9) Moroni, *Dizionario*, t. XXIII, p 213-214.

Assurément ce n'est pas sans quelque violence que le libre cours de l'exposé se plie à ce cadre : on ne peut cependant nier que ce ne soit une idée heureuse de choisir ainsi pour matière de ces considérations sur le ciel les images concrètes que nous en offre la Sainte Ecriture. Du reste, pour éviter les répétitions, le Bienheureaux a soin de s'attacher dans chaque section à ce par quoi chacune des images se distingue des autres, et les complète.

Au premier livre, c'est la grandeur du royaume, ses habitants, son roi, la participation au gouvernement, les quatre routes qui y conduisent : « Quaerite regnum Dei... Beati pauperes... Beati qui persecutionem patiuntur... Regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud... » Le deuxième dépeint la beauté de la cité, surtout en s'inspirant de l'Apocalypse ; il se termine par l'exhortation à fuir la cité de ce monde. Le troisième décrit les appartements de la maison de Dieu, salle de festin, chambres, salons, portes d'entrée qui sont autant de vertus. Vient ensuite la peinture des joies du paradis, c'est-à-dire des satisfactions du ciel pour l'intelligence, la volonté, la mémoire et les cinq sens. A la fin de ce livre la comparaison des joies du ciel et de celles de la terre nous excite au mépris du monde, et le prix payé par le Christ et les martyrs pour le ciel nous pousse à la générosité. Le dernier livre est occupé par les huit paraboles et contient de nombreux développements théologiques sur la grâce et la prédestination.

Dans tout ce livre éclate la pénétration et la richesse avec laquelle l'auteur expose l'Ecriture, ainsi que sa vaste connaissance des Pères, de S. Augustin et de S. Jean Chrysostome en particulier. Sa doctrine rigide sur le petit nombre des élus est adoucie par le sentiment profond qui inspire ses descriptions du bonheur du Ciel et ses exhortations à dédaigner les choses d'ici-bas.

Nombreuses furent aussi les éditions et traductions de cet ouvrage. En 1616, éditions latines à Rome, Anvers et Cologne, traductions italienne et française, la première cette fois encore par le neveu de Bellarmin, Angelo della Ciaia. Dans la suite, douze éditions latines, une flamande, trois

allemandes, trois anglaises, deux espagnoles, trois françaises, une hongroise, une italienne, une polonaise.

C'est pour cet opuscule et le suivant que S. François de Sales écrivait à l'auteur, le 12 septembre 1617 : « Je saisis cette occasion pour vous féliciter vivement de vos deux derniers livres, pleins de piété, par lesquels vous avez ranimé le cœur des fidèles et les avez excités à poursuivre une perfection plus haute » (10).

3.— Le titre du troisième opuscule : *De gemitu columbae*, porterait à y chercher un écrit de mystique. Il l'aurait été que peut-être il n'aurait pas rencontré la forte contradiction que nous signalerons tout à l'heure. Du reste les passages n'y manquent pas qui touchent à la vie la plus intérieure, par exemple à propos des souffrances du Christ ou des larmes que fait répandre l'amour divin. Mais le ton général est plus austère, il s'agit surtout des misères et de la corruption du temps, du péché et de ses peines. L'auteur nous explique lui-même pourquoi il écrit ce traité : « Dum apud me hoc praesenti anno, in solito meo recessu cogitarem, quid facto opus esset, ut veram viam ad vitam aeternam invenirem, illud Psalmistae in mentem venit : Quis mihi dabit pennas sicut columbae et volabo et requiescam ? » Mais si c'est à la colombe de préférence aux autres oiseaux que sont demandées des ailes pour s'enfuir vers le repos éternel, c'est, lui semble-t-il, parce qu'elle gémit continuellement : « ... tunc... nobis proderit volatus contemplationis ad veram requiem obtinendam, si..., assiduo gemitu, exclusis nugis et iocis, risu et cantu profano, atque aliis profanis oblectationibus et temporalibus gaudiis, per hanc lacrymarum vallem iter faciemus ». Aussi le titre complet est-il : *De gemitu columbae sive de bono lacrymarum libri tres Auctore Roberto S. R. E. Card. Bellarmino e Soc. Iesu. Ad ipsam eamdem religionem suam. Romae, typis Barth. Zanetti*, 1617, 12°, p. 477. Bellarmin dédie l'ouvrage à ses frères en témoignage de reconnaissance et d'affection, mais surtout « quoniam nullis aliis aeque facile studium lacrymarum quaerendarum, quod primo aspectu horridum molestumque apparet, persuadere

(10) *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. XVIII, p. 78-79.

me posse speravi quam iis, quos fraternus amor mihi a prima aetate coniunxit ».

Le premier livre explique les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament dans lesquels le Saint-Esprit nous invite aux larmes, souvent larmes d'amour et de désir, surtout larmes de tristesse et de repentir. Le second livre énumère les sources des larmes : péché, enfer, souffrances du Christ, persécutions de l'Eglise, abaissement de l'état ecclésiastique et religieux, dérèglement des laïques, misère temporelle, purgatoire, amour de Dieu, incertitude du salut, tentations ; y répondent dans le troisième livre douze fruits des larmes : crainte du péché, de l'enfer, imitation de Jésus crucifié, etc. Les deux derniers sont réunis dans un même chapitre, auquel fait suite le douzième sur le fruit le plus précieux des larmes, « facilis impetratio donorum divinorum. »

Aujourd'hui encore cet écrit plaira à quiconque cherche pour ses lectures spirituelles un aliment fort et quelque peu rude, d'autant plus qu'il porte partout l'empreinte des profonds sentiments de l'auteur qui a poussé le *gustare et sentire res interne* de S. Ignace (*Exerc.* Annot. 2) jusqu'à l'effusion des larmes et expérimenté le premier le *Beati qui lugent* qu'il enseigne. Mais le livre était particulièrement actuel pour le temps où il fut écrit, et il nous montre combien l'auteur connaissait les besoins de ses contemporains. Aussi, précisément parce qu'il touchait à des plaies sensibles et parlait de la décadence des mœurs, non seulement parmi les laïques, mais parmi les religieux, il suscita des oppositions. Un religieux italien écrivit contre lui (11) « Ne infirmi, dit-il, ab eo opere Cardinalis sumerent ansam

(11) *Vox turturis, seu de florenti usque ad nostra tempora SS. Benedicti, Dominici, Francisci et aliarum sacrarum Religionum statu, auctore A. R. P.* Fr. Dominico Gravina, O. P., Neapoli, typ. Seb Roncalioli ; 1625, 8°, p 364. Bellarmin trouva un défenseur dans son confrère Hugo Roth, qui publia sans nom d'auteur : *Cavea turturi male contra gementem... Bellarmini columbam exultanti*, Monachii, 1631, 12°. La métaphore continue dans la nouvelle attaque : *Congeminata vox turturis florentissimum sacrorum Ordinum statum, disrupta cavea anonymi, iterato occinentis.* Opus e manuscriptis tractatibus Gravinianis ab Ill. D. Augustino Ardinghello excerptum. Neapoli Campanorum, typ. Scorrigianis, 1633, 4°, p. 543 et 56.

detrahendi sacris religiosorum ordinibus, et ne haeretici maiorem occasionem debacchandi acciperent (12) ».

Le promoteur de la foi Prosper Lambertini (le futur Benoît XIV) tira lui aussi argument contre la vertu de Bellarmin du fait qu'il semble attaquer avec une liberté excessive les péchés des moines et des réguliers (13); mais il déclara ensuite les réponses des avocats pleinement satisfaisantes (14). Celles-ci ont raison d'insister sur la modération avec laquelle Bellarmin condamne des abus connus de tous, restant bien loin de la sévérité de S. Jérôme, S. Bernard, Ste Brigitte, etc.; mais on peut ajouter aussi que personne n'était plus qualifié que le Cardinal pour porter une pareille condamnation.

Les approbations ne manquèrent cependant pas. Nous avons les paroles de S. François de Sales à la réception du livre : « Ah ! dit-il, innocente colombe, vous gémissez en ce siècle ; mais dans le ciel, et dans le pertuis de la pierre, et dans la caverne de la masure, vous mettrez fin à vos travaux, et ferez sonner vostre voix aux oreilles du céleste espoux, et monstrerez vostre face : car vostre voix est douce et la face de vostre âme est très belle (15) ». Et ce ne fut pas là seulement une première impression : dans la suite, il ne cessa de lire et de louer l'opuscule.

Particulièrement intéressant est l'accueil des protestants. L'adversaire de Bellarmin, Jacques Ier d'Angleterre, appréciait tant ce livre qu'il l'avait toujours avec lui et qu'il y puisa l'idée d'écrire un livre spirituel sur le Pater (16). Un prédicant protestant allemand, Michael Walther, composa même une paraphrase de l'écrit pour ses coreligionnaires (17).

(12) *Romana beatif... Animadversiones Fidei Promotoris* (Romae, 1712), p. 24.

(13) *Ibid.*

(14) *Romana beatif... Responsiones facti et Iuris ad Animadversiones R. P. D. Promotoris Fidei* (Romae, 1712), p. 80-82 ; P. Dudon S. J., *Pro Memoria sur la cause du Ven. Bellarmin*, p. 37.

(15) *Œuvres*, t. XVIII, p. 79, note.

(16) *Romana beatif... Summarium additionale* (Romae, 1712), p. 48.

(17) *Gemilus Lutheranae Columbulae, oder bewegliche Herzensseufzerlein u. Tränenvergiessung des ächzenden Täubleins der wahren lutherischen Kirche, nach allgemeiner Handleitung des Römischen Cardi-*

En plus des éditions de 1617 à Rome, Cologne, Anvers, Lyon et Paris et d'une traduction italienne, il y eut dans la suite treize éditions latines, cinq allemandes, deux espagnoles, une flamande, quatre françaises, cinq italiennes, cinq polonaises, une tchèque.

4. — Parmi les sources des larmes, Bellarmin avait insisté avec prédilection sur la Passion du Sauveur ; et, parlant de leurs fruits, il y avait consacré un chapitre entier en forme de pieux et intime dialogue entre le Crucifié et l'âme. Rien d'étonnant dès lors si, l'année suivante, il prend la Passion pour sujet principal de ses considérations de retraite, et en fait la matière d'un livre, sous forme d'explication des sept paroles du Sauveur mourant : *De septem verbis a Christo in Cruce prolatis libri duo. Auctore Roberto S. R. E. Card. Bellarmino e Soc. Iesu. Romae, typis Gulielmi Facciotti*, 1618, 12°, p. 301.

Le plan est très simple : pour chaque parole, un chapitre explique le texte lui-même, puis suivent deux ou plusieurs chapitres d'applications. L'explication du texte, tirée du contexte et des Pères, est naturellement assez sommaire, et parfois même contestable, par exemple à propos des ténèbres à la mort du Christ. Mais les applications sont aussi riches que solides.

L'opuscule est dédié à la Congrégation Bénédictine des Célestins, dont le Bx. Cardinal était protecteur et à qui il rendit comme tel de multiples services (18). L'ouvrage compta quatre éditions allemandes, deux anglaises, trois espagnoles, trois flamandes, deux françaises, deux hollandaises, une italienne, quatre polonaises, une portugaise, treize latines, de celles-ci les six premières parurent en 1618 à Rome, Anvers, Cologne, Lyon, Paris et Toul. Si malgré cet accueil favorable, nous ne trouvons pas cet écrit loué par les écrivains contemporains, cela tient peut être à un hasard, ou encore à ce que dans la foule des écrits sur la Passion, il ne tranche par aucun caractère bien particulier.

nals Rob. Bellarminus, in 30 unterschiedlichen Sermonen schriftmässig erläutert, 1634 u. 1635, Hamburg, 1635, 4°.

(18) Voir Bartoli, *Della vita*... l. II c. 14, p. 225-230 ; *Epistolae... pro causa*... (Romae, 1713), ep. 81 et 99 ; R. Card. Bellarmini *Epistolae familiares*, Romae, 1630, ep. 114, 129, 151, 156.

5. — Le cinquième opuscule est un peu en dehors du cadre des autres. Bien que composé durant le temps des Exercices, il n'a guère de rapport avec les méditations auxquelles vaquait alors l'auteur pour le bien de sa propre âme. Ses confrères de Pologne lui avaient demandé de composer, pour l'héritier du trône Ladislas, un écrit sur les devoirs des Princes, et il utilisa le temps de sa retraite d'automne pour relire et étudier ce qu'il trouvait de salutaire pour un prince dans l'Ecriture, les Pères et l'histoire. Il veut par cette exposition d'allure plus positive distinguer son travail de ceux qui avaient traité le même sujet d'une façon plus philosophique et scolastique (Préface). Trois livres, dont le premier parle des devoirs du prince envers Dieu, et ses représentants, son peuple, les autres princes, lui-même ; les deux autres présentent les exemples de sainteté des princes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans le troisième livre, à propos des princes chrétiens, Bellarmin a soin, sauf deux exceptions, d'indiquer les sources où il a puisé : cet emploi des Vies de Saints, est chez lui caractéristique ; il les utilisait lui-même beaucoup pour son profit spirituel et en a souvent recommandé la lecture aux autres (19). Trois mois après avoir reçu le livre, le Prince héritier remerciait le Cardinal de la peine qu'il avait prise pour lui, des excellents enseignements et surtout des magnifiques exemples qu'il lui proposait. Il se montra profondément pénétré de la grande responsabilité des Princes dont Bellarmin avait cherché à lui inculquer un si fort sentiment (20).

On comprend qu'un ouvrage destiné aux princes n'a pu avoir une aussi grande diffusion que les précédents. Il y eut cependant en 1619 des éditions à Rome, Anvers, Cologne et Lyon, suivies plus tard de deux autres et de deux traductions françaises, et une italienne. Le titre est : *De officio Principis christiani libri tres. Auctore Roberto S. R. E. Card. Bellarmino. Ad serenissimum Principem*

(19) *Epistolae familiares*, ep. 81 et 141 ; *De septem verbis*, préface ; Le Bachelet, *op. cit.*, p. 140-141.

(20) Lettre du 6 juin 1619, qui m'a été obligeamment communiquée par le P. Le Bachelet.

Wladislaum Sigismundi III Poloniae et Sueciae Regis filium. Romae, ex typ. Barth. Zanetti, 1619, 8°, p. 491.

6. — Par un heureux hasard, ou plus exactement par une attention de la Providence, le dernier écrit du fécond écrivain a pour titre : *De arte bene moriendi libri duo, Auctore Roberto S. R. E. Card. Bellarmino e Soc. Iesu. Ad Illustriss. et Reverendiss. D. Franciscum S. R. E. Card. Sfortiam Episc. Albanen. Romae, Typ. Barth. Zanetti, 1620*, 12°, p. 370. L'ouvrage est particulièrement intéressant, car nous y avons un précis presque complet de l'ascétique de Bellarmin. « Aggredior nunc, dit-il au début du premier chapitre, praecepta artis bene moriendi. Distribuemus autem hanc artem in partes duas : in priore trademus praecepta quibus utendum erit, dum bene valemus; in posteriore trademus ea quibus opus erit cum morbo periculoso laboramus, ut credibile sit mortem esse prae foribus : ac in parte priore trademus primum praecepta quae pertinent ad virtutes, deinde ea quae pertinent ad sacramenta. » Dans la deuxième partie il est question de la méditation des fins dernières, de la réception des derniers sacrements, de la lutte contre les tentations des derniers moments, du malheur de la mauvaise mort et du bonheur de celle des justes.

Ce dernier opuscule de Bellarmin est excellent : le Card. Bentivoglio, nonce à Paris, écrivait : « Les Espagnols sont vraiment d'habiles gens pour composer des livres de spiritualité... En Italie cependant, notre Bellarmin n'a pas moins fait triompher sa piété dans ce domaine qu'il n'a fait admirer sa doctrine en matière de controverse. Il vient de publier un petit livre où il résume l'art de bien mourir, art qui l'emporte sans contredit sur tous les autres; car si l'on ne réussit pas en celui-là, que servirait-il d'avoir parfaitement exercé les autres (21) ? »

L'imprimatur du Maître du Sacré Palais, Fr. Hyacintus Petronius, O. P., que porte naturellement le livre, ne fut pas obtenu sans difficulté. Parlant en plusieurs endroits du devoir de l'aumône, Bellarmin se range à l'avis de ceux

(21) Lettre de Paris, 4 juin 1620, citée et traduite par Le Bachelet, *op. cit.* p. 115. d'après *Raccolta di Lettere del Card. Bentivoglio.* Paris, 1635.

qui regardent comme un devoir de donner aux pauvres son superflu (22). Un confrère du Cardinal alors malade se chargea de défendre sa position et le livre passa (23). Bellarmin se refusa à défendre devant le Pape son point de vue qu'il pouvait soutenir d'importantes autorités de Pères et de théologiens : il ne voulait pas créer d'ennuis à son censeur, ni laisser passer l'occasion d'un acte d'humilité (24).

Dès 1620, éditions à Rome, Anvers, Cologne, Paris, Viterbe, traductions française à Paris, italienne à Florence, et allemande à Cologne ; dans la suite, dix-sept éditions latines, quatre allemandes, trois anglaises, quatre espagnoles, deux flamandes, sept françaises, une hollandaise, une hongroise, sept italiennes, deux polonaises, une tchèque.

Ce fut le dernier ouvrage du grand Cardinal. L'année suivante il fit bien encore en septembre sa retraite habituelle, mais il n'écrivit plus rien. Lorsque un an plus tard, le 25 août 1621, il revint à S. André du Quirinal, c'était pour se mettre sur son lit de mort et exercer en saint l'art qu'il avait enseigné dans son dernier opuscule.

Les écrits spirituels de Bellarmin autrefois si appréciés, dont la diffusion fut si rapide et si étendue, sont aujourd'hui peu connus et ne trouvent plus la faveur qu'ils mériteraient. Cela vient en partie de ce qu'ils ont été surpassés par ceux de S. François de Sales et de nombreux ascètes et mystiques. Cela vient aussi d'un réel défaut que le Bienheureux signale lui-même, non sans l'exagérer. Au traducteur français de son dernier livre, Sebastien Hardy, il écrit que c'est un opuscule « nullius pretii si eloquentia vel doctrina consideretur (25) . » Ce qui est juste en ce sens que chez lui le plan est ordinairement scolastique et schématique et que les pensées neuves et originales sont rares. Mais c'est avec raison qu'il ajoute : « Quamvis libellum utilem futurum lectoribus negare non possum. » Ce qu'il dit, en effet est toujours de grande importance pratique pour la vie spirituelle. Surtout il ne cache jamais combien

(22) I, c. 5, 6, 9, 14 ; II, c. 5.
(23) Le Bachelet, *op. cit.*, p. 120.
(24) Bartoli *Della Vita*... III, c. 12, p. 374.
(25) *Epistolae familiares*... ep. 176 ; Le Bachelet, *op. cit.*, p. 115.

il est lui-même profondément saisi par le sérieux des grandes vérités sur Dieu et l'éternité, rare mélange de sainte crainte en face des jugements de Dieu et de l'incertitude du salut et de filiale confiance envers son très doux Sauveur et Père. Le Minime Hilarion de Coste que nous avons déjà cité pouvait donc écrire à bon droit : « Questo gran Cardinale... ha grandemente obligato il pubblico e particolarmente quei che professano la vita devota e religiosa, per mezzo de' suoi libri spirituali... libri non mai abbastanza lodati, amati e stimati ; libri piccoli in apparenza, ma grandi in effetto, che hanno cagionato mille e mille conversioni... (26) ».

Rome. Emmerich Raitz v. Frentz, S. J.

LE SOMMET DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

II. — Jean Dirks de Schoonhoven (1358-1431) et l'intuition mystique de l'essence divine

Dans une note précédente les textes de Ruusbroec nous ont fait conclure que le Bienheureux plaçait au sommet de la contemplation mystique une intuition réelle, quoique transitoire, de l'essence divine (1).

(26) Cité dans *Relatio C. A. Card.* Cavalchini... réédit. de 1920, p. 190.

(1) *RAM*, III, 1922, p. 250-272. *Le sommet de la contemplation mystique chez le Bienheureux Jean de Ruusbroec.*

Cette conclusion nous est commune avec ceux qui ont spécialement étudié le sommet de la contemplation chez Ruusbroec. Nous avons nommé Auger et le Dr Moller. Il faut leur adjoindre le R. P. de Munnynck, O. P, et surtout Mgr Waffelaert, évêque de Bruges. Le premier a touché à la question dans ses *Praelectiones de Dei Existentia* (Lovanii, Uystpruyst-Dieudonné, 1904, au chapitre *De contemplatione mystica*, p. 27). Le second, qui a tout spécialement étudié la doctrine mystique de Ruusbroec, a publié depuis longtemps (*Collationes Brugenses*, 1912, tomus XVII, p. 494) le résultat auquel nous sommes arrivés à notre tour de façon toute indépendante.

Dans les lignes consacrées à notre travail, Dom J. Huyben, O. S. B., ne peut souscrire à notre conclusion (*La Vie spirituelle*, mai 1923,

Montrons, maintenant, que la tradition immédiate, représentée par SCHOONHOVEN, a bien compris en ce sens le grand mystique. Notre conclusion sur l'opinion de RUUSBROEC s'en trouvera confirmée. De plus, nous verrons

p. 226-227). Il faut, pense-t-il, interpréter les passages obscurs par une déclaration catégorique faite *ex professo* sur le point en question. Car le début du chapitre XI de la *Pierre étincelante*, reproduit et analysé par nous en objection à nos résultats (p. 270), ce passage exclut nettement et formellement la vision mystique de l'essence divine. En effet, pense Dom J. HUYBEN, il dépeint le sommet de la contemplation comme une *union d'amour dans la grande ténèbre*.

Nous comprenons d'autant mieux les doutes de Dom J. HUYBEN, que nous les avons partagés tout d'abord. Et la méthode qu'il préconise, est la première que nous ayons suivie. Mais les textes nous ont forcé à l'abandonner et à la renverser. A moins de leur faire violence, et d'oublier tant la terminologie ordinaire de Ruusbroec que les influences certainement subies, les textes convergent inéluctablement vers l'affirmation nette de l'intuition mystique. Cette constatation fait relire le ch. XI avec d'autres yeux. Et dès lors, le sens qu'il avait présenté à première vue n'apparait plus seulement comme douteux, parce que contredit, et à peu de distance, ainsi que nous l'avons indiqué dans notre analyse; mais ce que nous connaissons de la terminologie de Ruusbroec nous force à reconnaitre au fond, dans la section C du texte, l'expression que le Bienheureux emploie ailleurs pour désigner, sans doute possible l'intuition mystique de l'essence divine. Les « yeux aveuglés » du ch. XI ne désignent pas la « grande ténèbre » au sens des mystiques espagnols de la Renaissance, mais l'*absence de toute forme intellectuelle créée*, absence qui nous fait « sortir de nous-mêmes dans l'absence de mode ». Pour Ruusbroec d'ailleurs, comme pour le dogme, subsiste toujours, même dans la gloire, la « grande ténèbre » et le « désert » de l'incompréhensibilité divine. Mais ceci est tout autre chose. Nous comprenons fort bien Mgr WAFFELAERT qui ne voit pas même une objection dans le passage du ch. XI, et l'interprète spontanément dans le sens de la vision de l'essence divine, mais vision atténuée par l'état mortel (*Coll. Brug.* l. c. 2e note). Nous avons été amené à faire comme lui, par l'étude comparée des textes et des influences subies par Ruusbroec, spécialement en cet endroit, nous le verrons plus tard. D'ailleurs le texte fut-il péremptoire dans le sens de l'union non intuitive et obscure, ce que nous sommes loin de pouvoir admettre, il serait radicalement impossible d'en faire la clef des autres passages de Ruusbroec où il est question du sommet de la contemplation. Il faudrait simplement conclure, qu'au début du ch. XI le Bienheureux rétracte ce qu'il avait enseigné dans ses deux premiers ouvrages, mais pour le redire désormais jusqu'à la fin de sa vie dans les huit traités qu'il écrivit après la *Pierre étincelante*.

Nous réservant de revenir au besoin, et en temps opportun, au détail des preuves, et de produire, si c'est utile, une autre série de textes

Schoonhoven reprendre pour son compte la théorie du Prieur de Groenendael, la défendre résolument à l'occasion d'une célèbre polémique avec Gerson, et, cet orage passé, l'exposer tranquillement devant le Chapitre Général de la Congrégation de Windesem.

Jean Dirks de Schoonhoven fut, on le sait, le disciple le plus en vue de Ruusbroec (2), universellement estimé de ses confrères et de ses contemporains comme directeur spirituel et orateur ; ses ouvrages, heureuses compilations, de caractère plutôt ascétique, eurent une grande vogue. Mais après l'avoir inspirée, ils furent éclipsés par l'*Imitation*. La *Défense* des écrits de Ruusbroec put seule sauver Schoonhoven de l'oubli. Elle eut seule les honneurs de l'impression (3). Pour citer le reste de ses œuvres il faut recourir aux manuscrits (4).

méthodiquement négligés jusqu'ici, mais non moins nets, continuons d abord à mieux mettre en lumière nos conclusions sur le point en question de la doctrine de Ruusbroec, en indiquant comment l'auteur a été compris par ses disciples immédiats, et en étudiant les influences qu'il a certainement subies lui-même. Cela nous amènera à dire avec Mgr Waffelaert (*l. c.*) : « Juxta mysticos non paucos potest istud donum (extraordinarium gratis datum) esse ipsum lumen gloriae, non quidem in modum habitus, sed in modum transeuntis virtutis infusum, ita ut contemplans ad claram et quidditativam visionem indeque summam Dei fruitionem transeunter pertingat ». Et pour Ruusbroec, nous pensons avec le même auteur (*ibid.*) : « Existimamus lectorem attentum de eo nobiscum consensurum, quod in integra Rusbrochii doctrina legitime consequitur hanc esse propriam indolem unionis sine differentia ». C est-à-dire comme il le dit un peu plus haut : « Illapsus ille actualis Dei est, ad mentem Rusbrochii, unio quaedam transiens contemplativi cum Verbo divino, qualem expectamus habitualem in vita aeterna ». En un endroit (*Œuvres de Ruusbroec l'admirable*, Bruxelles, Vromant, 1917, p. 2 0, n. 1) les traducteurs de Wisques ont bien senti la grande difficulté d'échapper à notre conclusion. Ils ne trouvent d'autre issue que de soupçonner que Ruusbroec fait allusion à l'éternité. Mais ceci l'ensemble des textes ne permet pas de le maintenir. Tout au plus le soupçon doit-il inspirer la prudence dans le choix des textes, comme nous avons observé, à la page 254 de la note précédente.

(2) Voyez sur Schoonhoven la notice consacrée à sa mémoire dans la *Biographie Nationale*, t XXI, col 883 903, par le Dr De Vreese. C'est ce que nous possédons en ce moment de plus complet sur Schoonhoven. Une abondante bibliographie est donnée au bas de l'article.

(3) Parmi les *Opera omnia* de Gerson édités par Ellies du Pin, Antverpiae, 1706, t. I, col. 63-78.

(4) Nous nous servirons du ms. 15129 de la Bibl. Royale de Bruxelles.

Parmi ces ouvrages deux nous intéressent particulièrement ici : la *Défense* dont nous venons de parler, écrite vers 1406, et le sermon capitulaire *Venite ascendamus*, prononcé devant l'assemblée générale du Chapitre de Windesem. La date de ce sermon n'est pas fixée, mais il est certainement postérieur au premier discours capitulaire de Schoonhoven, qui eut lieu en 1413 (5).

Il n'est pas nécessaire pour notre but de donner l'analyse de ces deux ouvrages. Le premier répond en détail aux accusations de Gerson, combat sa théorie sur la vision béatifique, et à ce sujet expose le vrai sens de la vision mystique chez Ruusbroec. Cet exposé seul nous intéresse ici. Quant à l'autre ouvrage, s'il traite ex professo de la contemplation, ce n'est qu'en quelques endroits qu'il en décrit le sommet.

Il suffira donc de cueillir dans les deux écrits des textes nets par eux-mêmes et dont le reste des deux ouvrages ne modifie pas l'interprétation.

A. — *La « Défense des écrits de Ruusbroec »*

Gerson ne s'était pas attaqué directement à la théorie de la vision mystique de l'essence divine. Croyant la doctrine thomiste sur la vision béatifique contraire à la Constitution de Benoît XII (6), la vision transitoire mystique

Il contient la plus grande partie des œuvres de Schoonhoven, soigneusement transcrite par un de ses disciples, à Groenendael même, peu après la mort de l'auteur. Pour les renvois nous utiliserons la foliotation moderne, l'ancienne étant fautive par ci par là. Nous ponctuerons nous-même les textes cités et soulignerons certaines expressions caractéristiques.

(5) Ce discours expose aussi brièvement la théorie de Ruusbroec, fol. 220v. En réponse à Gerson, la vision mystique décrite par Ruusbroec y est caractérisée non comme une absorption dans l'essence divine, mais comme une participation à sa lumière et à sa béatitude.

(6) Denz.-Banw. 530. Voici comment s'exprime Gerson : « Non ignoro fuisse et esse quosdam ex Theologis disputantes satis curiose si posset, de absoluta potentia, anima rationalis cognoscere, et formaliter beatificari per divinam essentiam absque medio alio, itaque quod Deus esset ipsi animae sua cognitio et fruitio non tantum obiectalis, sed quasi formalis. Hoc est Deus non solum esset cognitio quae cognosceretur ab anima sed per quam anima ipsa cognosceret » le texte de du Pin porte

devait lui apparaître suspecte a fortiori (7). D'autant plus qu'il croyait voir affirmé chez Ruusbroec un franc panthéisme, du moins à s'en tenir à l'expression (8). C'est cette méprise de Gerson, et la faiblesse de son point de vue nominaliste, qui ont amené Schoonhoven à formuler nettement la position théologique de Ruusbroec. Le défenseur la montre basée sur la doctrine thomiste de la vision béatifique, et sur la possibilité, admise par S. Thomas, d'une anticipation passagère de cette vision au sommet de l'union mystique.

Voici les deux textes marquants de la *Défense* (9) :

1. Scio quod beatus thomas de aquino clare dicit quod in visione qua videtur deus per essentiam, oportet quod deus sit forma intel-

cognosceretur] et pari modo de fruitione. Quicdquid vero sit de possibili, nullus ita esse de facto praesumit asserere : nam Ecclesiastica determinatio ad oppositum est ». L. c. col. 61, A.

(7) Nec stat (tertia pars *Nuptiarum*) cum determinatione expressa Decretalis, ponentis beatitudinem nostram consistere in duobus actibus, visione et fruitione, cum lumine glorie. Et si hoc ita est in Beatitudine consummata quod Deus non est visio et claritas nostra essentialis ; sed tamen obiectalis : quanto magis erit hoc alienum in beatitudinis quadam assimilatione imperfecta, quam fas haberemus hic degustare in via. *Ibid.*, col 60, A.

(8) Ponit autem tertia pars libri praefati quod anima perfecte contemplans Deum, non solum videt eum per claritatem quae est diuina essentia; sed est ipsamet claritas divina : imaginatur enim sicut scriptura [du Pin : *Scriptura*] sonat, quod anima tunc desinit esse in illa existentia quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum : et in [le mot *in* manque dans le texte de du Pin] illud esse ideale defluit quod habuit ab aeterno in essentia divina, de quo esse dicit Johannes in Euangelio : *Quod factum est, in ipso vita erat*. Joan. 1, 3-4. L. c. col 60, A.

(9) Il y a d'autres passages, où Schoonhoven expose la théorie de Ruusbroec sous sa forme exemplariste : l'union avec l'Exemplaire divin par l'information du Verbe. P. e fol. 40 v. « Ymago anime rationalis, per efficaciam diuini luminis, in suam ymaginem increatam deifice poterit transformari, prout docet apostolus secunda ad chorinthos tercio... quia a claritate ymaginis create, per quandam similitudinem transformabimur in claritatem ymaginis increate .. Hoc enim bonum inenarabile quod deus preparavit diligentibus se, potest dici perfecta conformitas et indicibilis caritas diuine assimilationis, que omni lingue indicibilis est et incomprehensibilis est omni menti, nec umquam perfecte cognoscitur nisi in speculo eternitatis, quod est verbum diuinum et essentia diuina... Et de ista indicibili caritate diuine assi-

lectus nostri, quia, quacumque alia specie informaretur, illa non duceret nos in essenciam diuinam, et ergo ipsa essentia diuina erit quasi forma intellectus qua intelliget. Quod quidem non oportet ita intelligi quod diuina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur vnum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali. Sed quia proportio diuine essentie ad intellectum nostrum est sicut proportio forme ad materiam, et quod fiant vnum quantum pertinet ad actum intelligendi (10). Et vlterius (11) dicit, quod deus in patria non solum erit cognicio que cognoscetur ab anima, sed eciam per quam anima cognoscet. Ex quo concluditur, quod beatus thomas fuit istius opinionis, quod deus per suam essentiam est coniungibilis intellectui nostro, quia aliter non immediate videretur, nisi essentia sua coniungeretur intellectui nostro. Non tamen sic, quin ibi erit lumen glorie medium quod eleuabit intellectum nostrum ad hoc quod possit coniungi essencie increate. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Illud erit in patria.

Sed in statu vie (12) nullus intellectus pure creature potest in visione dei per essentiam peruenire per aliquam dispositionem sibi inherentem, sed contingit aliquando diuina virtute, quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inherentes perduci, sicut quod virgo pariat, et quod ignis in aqua comburat. *Et similiter potest miraculose fieri, quod diuina virtute aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositionem vie, eleuetur ad videndum d um per essentiam.* Nec tamen ex tali visione dicitur beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, in quantum communicat in actu beati.

Puto quod hec dicta beati thome probabiliter sustineri possunt absque periculo heresis et preiudicio fidei (Ms. 15129, fol. 49 r.-49v.).

2. Ut autem finem loquendi faciam, et textum cum glosa proferam, conclusio finalis omnium predictorum et explanatio preclara dictorum illius tercie partis *de ornatu spiritualium nuptiarum*, stat in isto, quod sancti, iuxta vaticinium ysaie prophete, in terra sua, duplicia

milationis locutus est frater iohannes de ruysbroec in tercia parte libri de ornatu spiritualium nuptiarum. Et de hac vnione extatica intelligenda sunt eius verba et recipienda. » Cfr. fol. 46 r.; 47 v.; 49 r.; 51 r.; 56 r.

(10) Schoonhoven résume, dans ce qui précède, la question XCII du supplément de la *Somme*, art. 1 C.

(11) *Ibid.*, ad 15.

(12) IV d. 49, q. 2, a. 7, c.

possidebunt; quia sancti in patria dupliciter reficientur et beatificabuntur, hoc modo, quia vires et potencie rationales ad ymaginem pertinentes, scilicet memoria, intelligentia et voluntas, bibent de fonte viuo in ea puritate obiectiue sicut deus sua fontali bonitate fruitur in seipso. Et iste eedem vires saciabuntur et inebriabuntur et replebuntur, et hoc essentialiter, gaudio fruitionis et gustu intellectuali diuine dulcedinis; vbi per efficaciam diuini luminis absorte, in diuine suauitatis degustatione et amplexu et inhesione consummati amoris sopientur et requiescent ab omni operatione intellectuali. Et sic iste vires erunt semper actiue et operose, et, cum hoc, quiescentes et ociose, semper famelice, semper saturate, diuersis tamen respectibus. *Istud donum quibusdam sanctis, licet paucissimis, conceditur in hac vita*, sicut paulo datum fuit in raptu, sed hoc non fixe et immobiliter, sed raptim, transitorie et fluxibiliter, sicut supra dictum est. *Istius opinionis fuit auctor* [ms. *actor*] *istius libri de ornatu spiritualium nupciarum*, et eiusdem opinionis arbitror fuisse beatum dyonisium, sicut patet inspicienti librum suum de mistica theologya. *Et huic opinioni ego adhereo*, sed non pertinaciter. Si quid enim dictum videtur quod appareat repugnare veritatibus articulorum fidei, hoc totum revoco, et correctioni sancte matris ecclesie, in qua christus suam sanctissimam auctoritatem transfudit, me et quitquid dictum est submitto, (Ms. 15129, fol. 57 v.-58 r.).

B. — *Le discours « Venite ascendamus »*

C'est dans la troisième partie de ce discours qu'est traitée la contemplation proprement dite (13). Nous avons trois monts à gravir, dit Schoonhoven, le Thabor, le Calvaire et l'Horeb. A propos de ce dernier, l'auteur parle du sommet de la contemplation en ces termes :

Ascende ergo tercium montem, videlicet montem dei oreb, ad secreta sue diuinitatis et arcana beatissime trinitatis contemplanda, ubi potum ex vino condito gustabis, et audias archana que non licet homini loqui. In isto monte anima inuenit cellarium, scilicet habundantiam diuine suauitatis, refectorium eterne sacietatis, lectum interne tranquillitatis. Ad hunc autem montem ascendit mens, cum, preclarissimis radijs diuini luminis perlustrata, a sensibus cunctis alienatur et supra intellectum et semetipsam rapitur, et extra se tota efficitur, moxque, ineflabilis dulcedinis gustu absorta, abysso diuinitatis immergitur et participatione deiformium luminum transformata, quodammodo deificatur; et, vnitissime et intimius deo con-

(13) La première partie parle de l'invitation, la deuxième de la préparation à la contemplation.

niuncta, *gloriam dei speculatur reuelata facie*. Huius autem montis ascensus fit per quatuor gradus.

Primus gradus est ipsius anime a cunctis errorum tenebris, et immundis peccatorum maculis puritas; et ab omni seruitute libertas. Ista omnia sunt dissimilitudines, quibus rationabiles mentes impediuntur ne regulariter diuina lege ad supersubstantialis beatitudinis participationem super mundana ferantur. Impossibile est enim contemplationem esse in anima que more hupepe [upupae] facit in stercore nidum, ubi computrescunt iumenta : in stercore suo, ibi aquila non volat ad alta. In puritate ihesu et omnium operum eius mens debet conuersari que vult contemplationi vacare, et puritatem querere. Nichil est quod animam tantum mundat ab omni viciorum sorde, quam continua ruminatio crucis christi et vite eius.

Secundus gradus est de exterioribus ad interiora accessus; quia, teste gregorio, nemo ad interna videnda perducitur, nisi ab hijs que exterius sunt et implicant retrahatur.

Tercius gradus est de interioribus ad superiora progressus per fervorem orationis. Cum enim anima se ab exterioribus ad interiora colligit, et se ad orandum in conspectu dei effundit, subito eam deus perlucidat, splendore irradians; quamplurimum ignit et accendit, et ipsam suauiter ad veritatis luculentias suscipiendas et contemplandas disponit et extendit, atque velut vespertinum holocaustum quodammodo pinguissimum diuino respectui representat.

Quartus gradus est, cum de superioribus ad diuina fit excessus per sublimitatem contemplationis. Et hoc fit in extasi, quando rapitur a corpore, et a sensificatione membrorum corporalium alienatur ita, ut, deserto homine exteriore, dono conditoris gratuito, per insplendentem diuine lucis radium, mens ad superna suspenditur et erigitur, *ipsum facie ad faciem contemplans*, et per fortissimas operationes ad fontalem radium perducens cuius glorioso aspectu eterna curia iocondatur. Hijs radijs preclarissimis anima deiformis deifice perlustrata, ita plene, secundum apostolum, docetur de omnibus, ut nequaquam ibi pateat locus ignorantie tenebris ubi fulget copia tam gloriosi luminis. Hic est ille mons dei oreb ad quem moyses gregem duxit, ad quem helyas ieiunans peruenit, in quo sibilus aure tenuis, presente ihesu, auditur (fol. 75 r.-76 r.).

L'orateur est plus explicite encore dans la quatrième et dernière partie de son discours. Elle a pour sujet la vision béatifique et SCHOONHOVEN met en pleine lumière l'identité essentielle de cette vision avec la vision mystique de l'essence divine qu'il avait admise plus haut (14).

(14) Au début de cette partie, l'orateur en disant : « Parum est as-

Décrivant la quatrième propriété de la demeure de Jacob, qui figure le ciel, il dit :

Deus enim omnipotens fecit rationalem spiritum capacem summe trinitatis. Hinc est quod nullo minus deo potest rationalis spiritus premiari, nec eius capacitas nec desiderium quietari. Et ideo datur ei in premium deiformitas glorie, per quam, deo effectus conformis, et ratione videat eum clare, et voluntate diligat eum plane, et memoria teneat eum sine fine ; ut sic tota anima viuat, et diuinitate ihesu tota dotetur in tribus viribus suis, et tota deo trino et vni configuretur, tota deo vniatur, tota in illo requiescat, ac per hoc non sua sed dei viuat vita beata et gloriosa. Vnde psalmista : « Ego autem in iusticia apparebo in conspectu tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua ». Quia intellectus implebitur plenitudine cognitionis, et affectus dulcedine diuine fruitionis. Quid plus queris, quando diuino conspectui presentaberis, et tibi promittitur plena sacietas in visione maiestatis? Ex quo elicitur, quod luminis increati facie ad faciem contemplacio, anime exute est glorificatio. Huius conseruate glorie nulli vmquam viatori potuit apprehensio *perfecta* patere. Celitus tamen ille paulus, in statu comprehensoris quodammodo factus, vsque ad tercium celum, hoc est *vsque ad immediatam visionem dei et beatorum spirituum*, raptum se fore humiliter gloriatur. *Que etiam visio in quibusdam modernis sanctis nostri temporis facta fuisse et fieri minime dubitatur*. Hij enim mentis simplicitate ac virtutis contemplatiui perspicua bonitate, nonnumquam sic extra se rapiuntur, quod totaliter absorbentur, *et diuinam essentiam reuelata intelligentie facie, immediate quodammodo, prout est possibile, contemplantur*, ita ut in domino gloriantes illud apostolicum dicere possunt : « Nos autem reuelata facie gloriam domini contemplantes, transformamur a claritate in claritatem, tamquam a domini spiritu.»

Sic igitur, arte diuina, deiformis mens in via quasi deificatur, cum ad summum fruitionis apicem gradatim perducitur. Diuina miseratione hoc accidit, ut, quando mens per multorum temporum curricula aspirauit ut suum dilectum intimius, coniuncta ardentioris amoris vinculo, constringeret, *ad modicum tempus, prout fit in raptu, visio beata conceditur*. Non tamen sic videntes deum dicendi sunt beati, quia non fixe, solide et immobiliter diuinam essentiam vident,

cendere in montem *enigmaticae* visionis, nisi succedat introitus fa cialis visionis », a en vue la contemplation ordinaire, et oublie momentanément qu'il a parlé déjà de l'intuition mystique de l'essence divine, intuition à laquelle l'épithète *enigmatica* ne convient pas, et qu'il venait d'appeler lui-même une contemplation *facie ad faciem*.

(15) Ici Schoonhoven pense évidemment à Ruusbroec. Et il en connaît d'autres encore en vie.

quemadmodum beati in patria, sed raptim, fluide et transitorie (fol. 81 r.-81 v.).

Ces textes sont suffisamment nets. Vu les circonstances où ils ont été écrits ou prononcés ils sont importants. Ils nous montrent qu'au début du quinzième siècle, malgré l'autorité de Gerson, on a cru dans la célèbre Congégation de Windesem, ne rien devoir rejeter de l'héritage de Ruusbroec. Et jusqu'à la fin du siècle, dans les nombreuses copies qui nous restent des œuvres de Ruusbroec et de Schoonhoven, on ne pensera pas devoir expurger les endroits où la vision mystique de l'essence divine est clairement affirmée, malgré les timidités partielles d'une spiritualité plus tempérée déjà et la chute manifeste de l'envolée mystique.

III. — Un disciple anonyme de Ruusbroec au commencement du XVe siècle

Jean de Schoonhoven n'est pas seul à nous dire nettement comment la première génération des disciples comprit le sommet de la contemplation chez Ruusbroec. A la fin de la transcription des œuvres du mystique, le ms. D (16) contient un épilogue qui justifie du point de vue de l'utilité du lecteur, le bouleversement de l'ordre chronologique des traités.

L'auteur de cet écrit, Hollandais d'origine, séjourna parmi les anciens disciples de Ruusbroec. En étudiant ses écrits il s'attacha à leur doctrine, au point d'écrire qu'à Groenendael il « naquit » un grand homme. L'Epilogue même prouve qu'il dit vrai. A deux endroits l'auteur y parle du sommet de la contemplation, et s'il ne signale pas en propres termes l'*information* de l'intelligence par le Verbe, qui chez Ruusbroec conditionne la « fruition » de l'essence divine, cette fruition y est nettement affirmée avec les mots mêmes du grand mystique, et c'est la « vérité de Dieu » qui y conduit. Voici les textes (17).

1. — Parlant de l'ordre progressif qu'il convient d'ob-

(16) N° 3416-24 de la Bibl. Royale à Bruxelles, folio 286^r à 287^v.

(17) Nous traduisons sur le ms. thiois en ponctuant d'après le sens et en soulignant ce qui nous intéresse spécialement.

server dans la lecture des traités de Ruusbroec l'auteur écrit :

L'ordonnance nécessaire partout ailleurs, mais avant tout en la charité divine, soit qu'elle s'exerce en son mode, soit, bien plus encore, d'après son absence de mode ; cette ordonnance je veux l'établir pour ce recueil, afin que ses lecteurs ou ses auditeurs qui bâtissent davantage sur la distinction, et sont studieux des meilleures façons de faire et d'une vie morale ou raisonnable, soient éclairés d'abord et édifiés en l'esprit, et qu'ensuite, avec la raison illuminée, instruits du dehors, ils puissent être conduits intérieurement, dans les traités affectifs, jusqu'au goût et à l'expérience ; *et, au-dessus de tous les exercices intérieurs, jusqu'au repos essentiel, et, au dessus de l'union active jusqu'à l'état d'union avec l'être simple de Dieu* (fol. 287, c.).

2. — Cette union avec l'être simple de Dieu au fond de l'âme est précisée dans l'exhortation qui suit :

Maintenant brûlez et consumez-vous tous en l'amour divin comme il vous est montré ci-avant de façon bien ardente, et comme vous y êtes invités et instruits par des paroles fermes et prenantes. Et plût au ciel que tu y parviennes [à la charité divine] par l'esprit et par la très ressemblante et très aimable vérité de Dieu, qui par la ressemblance [des choses créées] meut à l'union active, et de là nous pousse vers l'état d'union et d'unité avec l'Un selon le manque de mode [propre à notre action] ; *et elle nous tire hors de la fusion en amour et au-dessus du regard sans images* ; *et hors de l'union active affamée au-dessus de la raison, jusque dans le brasier divin essentiel où l'âme est fondue et devenue, au-dessus d'elle-même*, [en sa « raison » contenue dans le Verbe] *un avec le Bien « fruitif », non en nature, mais en fruition et dans le sentiment sans distinction* [de l'union « sans différence »]. Car dans cet absence de mode il n'y a pas de perception distincte, mais c'est au centre des facultés où elles réunissent leur sommet [au fond de l'âme] et où, nettes d'images, elles regardent et sont éclairées, c'est là que la perception distincte jaillit par laquelle elles reconnaissent ce qu'elles deviennent ou ce qu'elles éprouvent au-dessus d'elles-mêmes (fol. 287 c.).

Ces textes aussi sont nets. Le disciple anonyme qui est allé s'informer à Groenendael de la doctrine de Ruusbroec, a bien saisi que le sommet de la contemplation y était compris comme la fruition mystique de l'essence divine, fruition à laquelle la « vérité de Dieu » conduit. En 1461, date

du manuscrit D, on transcrit sans atténuation l'épilogue de l'auteur anonyme, et on nous conserve ainsi le second témoignage pour l'interprétation immédiate donnée aux ouvrages de Ruusbroec, là où il touche au sommet de la contemplation.

IV. — Thomas Hemerken de Kempen (± 1380-1471)

Ce n'est pas sans étonnement qu'on verra le nom de Thomas a Kempis cité à propos de l'intuition de l'essence divine. S'il est difficile de méconnaître chez l'auteur de l'*Imitation* (18) l'élément proprement mystique, on est assez éloigné pourtant de soupçonner chez un auteur si mesuré des envolées à la Ruusbroec, même quand on reconnaît l'influence incontestable du grand mystique sur l'auteur spirituel classique par excellence (19). Après notre note sur Schoonhoven, on peut en être déjà moins surpris. Car Hemerken connut et lut l'interprète et l'apologiste du grand maître. Si l'on ignore assez généralement que Thomas a partagé les idées de Ruusbroec sur le sommet de la contemplation, c'est qu'en dehors de l'*Imitation* peu de ses ouvrages sont lus, et que les textes du chef-d'œuvre à eux seuls ne le donneraient pas facilement à croire.

C'est dans les deux premiers chapitres du tout petit recueil *De Elevatione Mentis*, que Hemerken a consigné sous forme affective ses vues les plus théoriques sur la contemplation, et qu'il en décrit le sommet comme une intuition immédiate du Verbe par le Verbe.

Des neuf chapitres du recueil, seuls ces deux premiers s'occupent directement de la contemplation. Le troisième exhale les désirs brûlants d'éternité qu'elle fait naître, cinq autres (4, 5, 7, 8, 9) sont des prières ardentes peur obtenir

(18) Quand on est quelque peu initié à la littérature du cercle de Windeshem, on est étonné de voir surgir encore des contestations au sujet de l'auteur du précieux petit recueil.

(19) O. A. Spitzen dans son travail : *Thomas a Kempis als schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd* (Th. a K. maintenu comme auteur de l'*Imitation*, Utrecht, Beijers, 1880, p. 72-74) a signalé cette dépendance. Les indications de Spitzen ont besoin de corrections et de compléments.

la purification et la vertu qu'elle requiert; dans le sixième l'âme s'exhorte elle-même à cette vertu.

Voici le début du ch. I. Nous soulignons les passages plus marquants.

1. *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*. Ecce inquiro te Deus meus non per sensus corporeos, neque per sensibiles imagines sed in me *super rationes intellectuales* : ubi tu luces intellectui meo veritas aeterna bonitas immensa incomprehensibilis claritas, omnem creaturae comprehensionem excedens, omnem aciem mentis repercutiens, et super omnes caelestes spiritus secundum quidditatem te incognite servans : et tamen secundum cuiuslibet beati spiritus capacitatem te totum communicans, atque omnibus et singulis infinitam deitatis tuae gloriam et superessentialem naturae tuae substantiam manifestans (p. 399, 4-20).

Comme Ruusbroec, Hemerken cherche Dieu au fond de l'âme, au-dessus de la raison, dans la lumière incompréhensible où les bienheureux le contemplent dans sa substance selon leur capacité à chacun. Et ce n'est pas, comme on pourrait le croire d'abord, un désir de la patrie céleste que Thomas exprime de la sorte : c'est sur terre qu'il aspire à voir le Verbe dans sa propre lumière. Si l'expression :

2. Oro te Deus meus et precor te ex totis intimis meis : libera me et eripe distractum et captivum animum ab omnibus mundi concupiscentiis et corporalibus imaginibus ; *ut te ipsum in me ipso illuminata ratione inveniam* : qui me ad tuam pretiosam et incorruptibilem fecisti imaginem (p. 400, 14-21).

si cette expression n'est pas suffisamment claire, et doit s'entendre plutôt d'une connaissance *in lumine creato* ; si l'expression suivante n'est pas nette non plus, malgré les réminiscences de Ruusbroec :

3. Dignare hanc pretiosam et nobilissimam imaginem caritate informare, intelligentia illuminare, et sine intermissione visitare: quam sine medio intueris et in esse conservas (p. 401, 10-15) ;

(20) Nous nous servirons, pour les citations, de l'édition critique de Pohl, *Thomae Hemerken a Kempis... Opera omnia*, II, pp. 397-419.

il n'y a plus moyen de se méprendre sur le sens des lignes suivantes :

4. Multiplica in ea (creatura tua) dona largitatis tuae ; et quod minus valet ex infectione corruptae naturae : suppleatur ex supervenienti dono gratiae. O veritas mea et misericordia mea ; *da mihi te videre sine forma corporea, sine specie imaginaria, et sine omni luce creata.* Da purae mentis intelligentia te conspicere, qui mundis cordibus te videndum promisisti « Beati, inquis, mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. » Alta et magna promissio : sed puris ac illuminatis mentibus congrua. Quae dum terrena cuncta relinquunt, et corporea universa transcendunt : *recto iudicio* [par une juste compensation] *aeternae veritatis lucem contemplari merentur. Et quanto longius a creata luce et conditarum rerum ratione recedunt : tanto eminentius supra se in divinae claritatis secretum rapiuntur.* O qualis visus, quam purus intuitus, quam beatus ille oculus : quo sine imaginibus et corporum similitudinibus cernitur veritas Deus. Oportet cor esse liberum et ab omni inordinata affectione purgatum ; oportet mentem esse inoccupatam ab omni strepitu et imaginatione corporum : *si debeat aliquid comprehendere de aeterno incircumscripto lumine illuminante totum mundum. Da mihi Domine, ut in lumine tuo videam lumen ; non lumen cœli non lumen terrae, non angelicum non humanum lumen : sed lumen aeternum increatum immensum ineffabile incomprehensibile superessentiale et incommutabile lumen.* O quam gravis est mihi sarcina carnis, quam onerosa lex peccati in membris meis : quae impedit et retrahit ab aspectu caelestis luminis ; a vultu gloriae Dei, a gustu felicitatis aeternae, ab introitu civium supernorum : quos laetitia sempiterna circumdat et implet. *Largire obsecro Deus in tempore brevi servo tuo gratiam et benedictionem caelestem* : qui necdum dignus sum haurire *de fonte pleno* aquae vivae salientis in vitam aeternam (p. 401, 21 à 403, 6).

Suit une prière à Notre-Seigneur, pour demander sa visite fréquente, afin que la flamme de la charité aide au mépris du créé et à la recherche du seul bien incréé ; mépris et recherche qui conditionnent la passagère vision à laquelle l'âme vient d'aspirer. Sur quoi le chapitre se termine. Hormis la *fruition* de l'essence divine, dans « l'union sans différence », fruition dont Hemerken ne parle guère ici, il est difficile de mieux rappeler Ruusbroec par rapport à la condition de cette fruition : l'intuition du Verbe par le Verbe qui, au fond de l'âme « *menti ultro illabitur* », comme il est dit ci-après.

Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de faire remarquer que la théorie augustinienne de l'illumination par le Verbe, qui peut suffire à rendre compte d'autres textes chez HEMERKEN, ne suffit plus ici. Mise à part l'interprétation ontologiste de quelques anciens, interprétation qui n'est certes pas celle de THOMAS A KEMPIS, le Verbe dans cette théorie n'est pas *id quod*, mais *id quo videtur*. Ici comme chez RUUSBROEC, et comme chez SCHOONHOVEN, comme chez THOMAS D'AQUIN, dans la vision béatifique et la vision miraculeuse mystique, le Verbe est en même temps *id quod* et *id quo videtur*.

Dans le chapitre suivant intitulé *De Verbo increato aeterno immenso super omnes docentes animam illuminante*, quelques textes insistent sur la gratuité de cette suprême faveur.

5. O ineffabile et nimis amabile Verbum ; dulce ad audiendum, iucundum ad cogitandum, felicissimum ad fruendum. Hoc multipliciter animae loquitur ; videlicet per scripturas, per praedicatores, per angelos et arcanas revelationes : *sed multo iucundius et sublimius, cum per se Veritas menti ultro illabitur* (p. 404, 17-25).

6. Cupit anima fidelis frui Verbo ; sed non datur videre illi nec prius experiri : nisi voluntate et revelatione Verbi : Conari potest, desiderare potest ; sed comprehendere non potest : *nisi se ipsum voluerit in spiritu revelare*. Praepara ergo te anima mea : et fac quod potueris (p. 406, 12-19). Leva te supra te, transcende omne quod in tempore fit : relinque omne quod creatum est, exclude quidquid modum habet *vel gradum quantumlibet altum* ; ut invenias Verbum increatum : super omnem creaturae cognitionem exaltatum. *Quantum te Verbum iuvat tantum poteris* ; *quantum te illuminat tantum videbis* : *quantum te accendit tantum ardebis et amabis* (p. 406, 24 à p. 407, 2).

Il est difficile d'en douter : HEMERKEN, dans le *De Elevatione Mentis*, se montre le disciple de RUUSBROEC (21).

(21) Dans sa *Chronica montis sanctae Agnetis* (édit. POHL, vol. VII des *Opera Omnia*) HEMERKEN l'appelle « venerabilis ac devotissimus pater » et dit de ses œuvres : « Huius sancta et magnifica doctrina longe lateque per partes Teutoniae divulgata refulget. Multos siquidem devotissimos atque altioris intelligentiae libros in Teutoniae idiomate sagaciter edidit et gratiam caelestis suavitatis, quam divinitus in proximos suos et posteros ecclesiae copiosa liberalitate diffudit » (p. 480).

En décrivant le sommet de la contemplation comme une intuition du Verbe par le Verbe, au dessus de toute lumière créée, il confirme à son tour, vu les influences subies, notre interprétation du sommet de la contemplation chez Ruusbroec (22).

Louvain. Léonce Reypens, S. J.
Docteur en philosophie et lettres.

UN COMMENTATEUR OUBLIÉ DE DENIS L'ARÉOPAGITE

On s'occupe beaucoup, depuis quelque temps, des travaux de traduction et d'interprétation auxquels les écrits du soi-disant Aréopagite ont donné lieu au cours du moyen âge latin (1). Un nom paraît avoir été oublié, qui est celui d'un homme à tous égards remarquable : Hervé de Déols ou Bourgdieu, au diocèse de Bourges, religieux bénédictin qui vécut en la première moitié du douzième siècle et laissa une œuvre exégétique considérable, en grande partie inédite.

(22) A la lecture des passages cités du *De Elevatione Mentis*, on se sera souvenu peut-être de textes plus ou moins ressemblants dans l'*Imitation* (p. ex. Livre I, ch. III, 2). Sans exiger du tout à eux seuls la même interprétation, ils ne l'excluent peut-être pas. Quand on les met en rapport avec les expressions du traité plus théorique *De Elevatione Mentis* ils pourraient faire soupçonner par ci par là à la surface si tranquille ou si doucement agitée de l'*Imitation* les profondeurs mêmes de la mystique la plus sublime. Mais les textes tels qu'ils sont ne permettent pas de les affirmer.

(1) Cf. G. Théry, O. P. : *Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie Céleste du Pseudo-Denys*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XI, 1922, 72-81 ; du même auteur, *Inauthenticité du commentaire de la Théologie Mystique attribué à Jean Scot Erigène*, dans *La vie spirituelle* (*Supplément*), VII, 1923, 137-153. Dr. M. Grabmann, *Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters*, dans *Festgabe Albert Ehrhard*, Bonn, 1922, 180-199 (sur cet ouvrage, voir les observations du P. Théry dans *R. des sc. phil. et théol.*, XI, 1922, 673 sq.).

Nous sommes assez exactement renseignés sur les commentaires d'Hervé et, en même temps, sur son influence, ses talents, sa sainteté, par une lettre encyclique rédigée à l'occasion de sa mort, beau texte qui résume une belle vie de moine, tranquille et remplie (2). Au surplus, l'intérêt de cette pièce est qu'elle circonscrit à peu près la carrière littéraire du héros. Celui-ci, natif du Mans, entre à Bourgdieu vers l'an 1100, ayant alors atteint l'âge d'homme (*iuuenis*), instruit de tout ce qu'on pouvait apprendre dans les écoles (*a puero scholarum dogmatibus multipliciter imbutus*). Il passera cinquante années « environ » dans son cloître, assidu à l'étude et à la prière, vénéré par les survivants (*multa apud nos suae fidei et sapientiae necnon et innocentiae monimenta relinquens*) ; son dernier ouvrage, un commentaire de la *Cena Cypriani*, censé inachevé, sera entrepris sur l'ordre de l'abbé Gerbert (1148-1153) (3).

Or, le premier des nombreux écrits composés par Hervé et dont nous avons liste est un commentaire de la *Hiérarchie céleste*. Ceci nous est indiqué à deux reprises. On lit d'abord, au début de la lettre :

> Fecit ergo primum expositionem mirabilem super librum beati Dionysii de hierarchiis angelorum.

Puis, de nouveau, à propos du commentaire de la *Cena* : — Hervé, sollicité d'expliquer l'étrange parodie, se sentait à bout de forces et prévoyait le terme prochain ; mais la pensée qu'il achèvera sa vie d'étude comme il l'a commencée, dans le commerce des Pères, le réconforte :

(2) Ce document a été publié par Luc d'Achery, en 1657, d'après un manuscrit de Clairvaux qui s'identifie avec le n° *447* de la Bibliothèque municipale de Troyes, volume qui appartient encore au XIIe siècle (fol. 119^v : *Epistola libros magistri Heruei uitamque continens*). On en a d'ailleurs d'autres exemplaires : Dijon *659*, fin du XIIe siècle, fol. 126^r et Châlons *6*, XIIIe-XIVe siècles, fol. 78^v. Je cite la réédition de L. Delisle, *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, Paris, 1866, n° XLV, 355-360, qui reproduit le texte de d'Achery.

(3) Cf. *Gallia Christiana*, II, 1720, 151, *Annales ordinis sancti Benedicti*, VI, 1739, 477 sq. Le chroniqueur Albéric place la mort d'Hervé en 1155 ; nous dirons plutôt : vers 1150. Elle arriva le dimanche octave de Pâques ; le récit est, pour le reste, aussi circonstancié que possible, digne d'être reçu dans un répertoire d'hagiographie.

,.. Acquieuit rogantibus, dicens dum scriberet se fortassis cum ista — *c'est-à-dire la Cena Cypriani* — praesentem uitam finire; et quia prior liber expositionum suarum de dictis sanctorum patrum. Dionysii uidelicet Areopagitae, extiterat, de eorumdem sanctorum patrum dictis, iste posterior esset : sicque contigit.

De ces données, il résulte que l'exposition de la *Hiérarchie Céleste* fut écrite dans les premières décades du douzième siècle, peut-être vers l'an 1110; pas plus tard que 1130, penserions-nous. Car la suite est fort longue des ouvrages qui furent ensuite publiés. Hervé commenta successivement (il est clair qu'on nous propose ici l'ordre chronologique) : le livre d'Isaïe en entier, les Lamentations, la dernière partie d'Ezéchiel, non traitée par le pape saint Grégoire, le Deutéronome, l'Ecclésiaste, le livre des Juges avec Ruth, le livre de Tobie, les épîtres de saint Paul, enfin (*ad ultimum, cum fama doctrinae eius circumquaque spargeretur*...) les petits Prophètes et le livre de la Genèse. En outre, il a écrit entre temps (*inter haec*) des expositions sur plusieurs péricopes des Évangiles et sur les cantiques de l'office, un opuscule relatif au texte des lectures liturgiques et un recueil des miracles de Notre-Dame accomplis à Déols.

Des manuscrits subsistent, parfois nombreux, pour presque tous ces ouvrages ; trois de ceux-ci, d'ailleurs, ont été publiés (4). Les témoins manquent seulement, à ma connaissance, jusqu'à présent du moins, pour le commentaire de la *Hiérarchie céleste*, pour le commentaire de la Genèse et pour les miracles de Déols. Peut être, en explorant soigneusement les anciennes bibliothèques cisterciennes, qui semblent avoir été la principale voie par laquelle les œuvres d'Hervé nous ont été transmises, parviendrait-on à combler la lacune constatée. Le cas même n'est pas exclu où il faudrait restituer à notre auteur un écrit anonyme ou pseudonyme. Le commentaire des Epîtres, tant apprécié par les rédacteurs de la lettre encyclique, et non sans raison (5), a vu le jour sous le nom de

(4) Cf D. G. Morin, *Revue Bénédictine*, XXIV, 1907, 36.
(5) Voir *ib.*, les jugements portés par Westcott et le P. Cornely

saint Anselme, celui d'Hervé ayant disparu, et les exemplaires en sont rares aujourd'hui. Pourquoi, pareillement, l'exposition de la *Hiérarchie céleste* ne serait-elle pas devenue de bonne heure un bien en déshérence, — oubliée par suite du succès d'écrits rivaux, sinon démarquée et passée, pour quelque raison que ce soit, au compte d'un autre écrivain ? Je laisse aux intéressés le soin d'examiner les aspects de cette question, s'ils la jugent recevable. Le douzième siècle a été une période riche en productions littéraires autour des Universités naissantes ; par une conséquence inévitable, un certain déclassement s'est opéré parmi les ouvrages jusque-là réputés. On constate sans cesse ce phénomène en étudiant les catalogues des bibliothèques à cette époque.

Un point est acquis, en attendant. Hugues de Saint-Victor, qui est mort le 11 février 1141, ayant dédié, croit-on, au roi Louis VII, c'est-à-dire après 1137 (6), un commentaire de la même *Hiérarchie Céleste*, et Jean Sarrazin († vers 1180) (7), s'il est bien l'auteur de l'exposition similaire que le P. Théry croit pouvoir lui attribuer, l'un et l'autre ont été devancés par le moine de Bourgdieu. Hervé se présente même comme le premier interprète du pseudo-Denys au moyen âge, après l'effort de Jean Scot au neuvième siècle, pour faire connaître les célèbres *Areopagitica*.

Que s'il fallait renoncer décidément à recouvrer l'écrit signalé, la perte serait d'autant plus regrettable qu'Hervé de Bourgdieu, contemporain des Bernard de Clairvaux et des Abélard est un auteur d'une rare pénétration d'esprit, un des meilleurs représentants de la vieille tradition monastique, juste au moment où celle-ci va subir une éclipse de plusieurs siècles dans un monde renouvelé par l'enseignement scolastique.

Farnborough. A. Wilmart, O. S. B.

(6) Hauréau conteste ce fait, avec quelque réserve toutefois ; cf. *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 1886, 60 M. F. Vernet a cru devoir le retenir dans sa belle notice sur le Victorin ; cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. L-LI, 1921, 250. Le commentaire est d'ailleurs d'une authenticité certaine.

(7) *Histoire littéraire de la France*, XIV, éd. 1869, 193.

UNE INTRODUCTION MUSULMANE A LA VIE SPIRITUELLE

Le « Chemin assuré des dévots » d'Algazel : Analyse et Extraits (1)

En vue de contribuer à l'étude de l'histoire de la théologie ascético-mystique dans l'Islam et de ses relations avec la spiritualité chrétienne, nous préparons un travail volumineux sur le système théologique d'Algazel, prince de la morale musulmane et le représentant le plus élevé de l'orthodoxie en tous les pays musulmans d'Orient et d'Occident depuis le douzième siècle de notre ère où il vécut (2). Sa doctrine ascético-mystique est contenue en une foule d'opuscules, comme ceux qui ont pour titre : *Maqsad*, *Mizān*, *Al-Arbaïn*, *Mishkat*, *Imlā*, *Minhādj*, etc, et dans son œuvre magistrale et plus étendue, *Ihyā*. De tous les opuscules cités le *Minhādj* est le résumé le plus systématique de cette doctrine. C'est pour quoi nous le choisissons comme sujet de ce travail et nous bornons à en donner une idée synthétique, moyennant une analyse minutieuse du contenu et des extraits *in-extenso* des passages les plus intéressants ; nous les donnerons traduits aussi fidèlement que possible (3). Le lecteur remarquera facilement la parenté

(1) *Minhâj al-abidin*. Le Caire, imprimerie Alothmania, an 1313 de l'hégire (1895 de J. C.) grand in-quarto de 81 pages, d'impression menue et serrée.

(2) Le lecteur pourra se renseigner sur la biographie d'Algazel et sur son rôle dans l'histoire de la théologie musulmane en consultant les livres suivants : Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, Didot 1842 ; Munk *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, Franck. 1859) ; Macdonald, *The life of al-Gazzâlî* (J. A O S., XX. 71-132) ; Asin Palacios, *Algazel : Dogmática. Moral. Ascética* (Zaragoza, Comas, 1901 ; Asin Palacios *La Mystique d'Al-Gazzâlî* (Beyrouth, 1914) ; Carra de Vaux, *Gazali* (Paris, Alcan, 1902) ; Goldziher (trad. franç de F. Arin), *Le dogme et la loi de l'Islam* (Paris Geuthner, 1920) ; Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs* (Leipzig, Braumüller. 1921).

(3) Les extraits textuels sont imprimés en petit texte.

étroite qu'offrent les idées d'Algazel avec la spiritualité chrétienne des moines d'Orient; mais en même temps il relèvera la supériorité d'Algazel quant à la méthode organique d'exposition et à la beauté du style. Quelques thèmes, comme celui du discernement des esprits, qui n'apparaissent pas traités avec plénitude et systématiquement par l'ascétique chrétienne avant le seizième siècle, sont déjà l'objet dans le *Minhādj*, d'une étude minutieuse et particulière, avec des règles et des principes semblables à ceux que plus tard formuleront S. Ignace de Loyola, le cardinal Bona, Alvarez de Paz, etc. La spiritualité d'Algazel se présente donc comme une dérivation de la spiritualité chrétienne orientale, mais aussi elle annonce les grands systèmes ascético-mystiques de la théologie catholique occidentale, qu'elle devance de plusieurs siècles, pour le développement de certains thèmes d'origine chrétienne et pour l'organisation systématique des matières (4).

Tout le plan du *Minhādj* est tracé dans son beau prologue, rédigé en prose rimée, dont voici la traduction :

PROLOGUE

Loué soit Dieu le très sage, le très généreux, le tout-puissant bienfaiteur, qui a créé l'homme, en lui octroyant la constitution la plus parfaite, et a produit par sa toute-puissance les cieux et la terre, qui gouverne par sa Providence ce monde-ci et l'autre, sans se proposer d'autre fin, en créant les *génies* et les hommes, que son service. Le chemin pour arriver jusqu'à lui est évident pour ceux qui se proposent de le parcourir; le signal qui montre où il est, brille aux yeux de ceux qui le regardent. Et néanmoins Dieu égare qui il lui plaît et dirige qui il lui plaît. Lui seul connaît qui sont ceux qui marchent par le droit chemin...

Vous devez donc savoir, mes frères, que le service de Dieu est le fruit de la science religieuse et le profit de la vie (5) : c'est le but auquel tendent les dévots de piété solide et la richesse que les saints cherchent à amasser, le chemin que parcourent ceux qui craignent Dieu; c'est la récompense des forts et le prix donné aux vaillants; c'est

(4) Le lecteur remarquera de lui-même les exagérations et les erreurs dues à l'influence de la religion musulmane sur la pensée de l'auteur.

(5) Il veut dire que, sans étudier il n'est pas possible d'arriver au sommet de la vie dévote, qui est l'unique fruit, réel et véritable, que l'on peut tirer de cette vie.

la marqne des généreux et la profession des gens virils; c'est enfin ce que choisissent les sages; parce que c'est le chemin de la félicité, la voie droite qui conduit au ciel...

J'ai examiné avec soin cette voie, j'ai concentré mes puissances dans son exploration, depuis son principe jusqu'à son terme, auquel aspirent ceux qui le parcourent. J'ai découvert que c'est un sentier scabreux et ardu, aux nombreuses étapes et aux multiples fatigues, le terme en est lointain et les dangers considérables; il est plein d'obstacles et de difficultés, bordé d'abîmes et de précipices, infesté d'ennemis et de brigands, peu fréquenté par les voyageurs. Et il faut qu'il en soit ainsi puisque c'est le chemin du ciel...

En outre, l'homme est faible et les circonstances difficiles; l'affaire du salut est instable et inconstante, elle permet peu de repos et se heurte aux multiples préoccupations mondaines; la vie est courte, l'œuvre de l'homme imparfaite, celui qui doit la juger est infiniment sage, le jugement est proche, le voyage est long; il faut se munir de vivres pour la route et ces vivres ne sont autres que la vertu. Si l'on met de la négligence à l'acquérir, elle risque de ne plus revenir; celui qui la laisse passer s'égare et périt; celui qui s'attache à elle se sauve pour l'éternité des éternités; il est heureux pour les siècles des siècles.

L'affaire par suite est en réalité bien difficile, et le danger grave. Aussi, rares sont ceux qui entreprennent ce voyage et parmi ceux qui l'entreprennent, peu nombreux ceux qui avancent et parmi ces derniers le tout petit nombre seulement arrive au terme et obtient ce qu'il désire. Quelques uns seulement : les préférés de Dieu, qu'il choisit pour qu'ils le connaissent et qu'ils l'aiment. Ce sont les seuls qu'il dirige par sa grâce et son secours et qu'il conduit par son aide jusqu'à la gloire du paradis. Je demande à Dieu qu'il nous fasse entrer dans le nombre de ceux qui, par sa miséricorde, obtiennent le triomphe. Ainsi soit-il.

Quand je vis que tel était ce chemin, je me mis à étudier et à réfléchir avec soin sur la manière de le parcourir et les préparatifs, les conditions, les instruments et les méthodes dont le serviteur de Dieu a besoin en théorie et en pratique, parce qu'il peut fort bien arriver qu'il traverse heureusement les passages faciles, avec l'aide de Dieu, mais vienne broncher et s'arrêter sur les plus critiques, au point de tomber et de se damner. Dieu nous garde de ce malheur!

Or sur la manière de parcourir et de traverser ce chemin, j'ai composé déjà plusieurs livres, comme *La Vivification des sciences religieuses*, *L'Approximation vers Dieu*, et d'autres. Tous renferment des vérités subtiles et difficiles à comprendre pour le vulgaire. Mais certaines gens ont censuré ces livres, pour y avoir rencontré des choses qui ne leur paraissaient pas bien. Pourtant quelle parole peut surpasser en éloquence la parole de Dieu, maître de l'univers? Ils disent

les récits fabuleux des anciens. Mais n'as tu jamais entendu ce que disait l'ornement des serviteurs de Dieu, Ali, fils d'Alhosain, fils d'Ali, fils d'Aboutâlib : « Je garderai secrets les joyaux de ma science, car si l'imbécile les voit il me fera une guerre perfide ». Déjà à son fils chéri une pareille conduite est instamment recommandée par le gendre du prophète [c'est-à-dire Ali] : « Si tu révèles, lui dit-il, les joyaux de ta science, beaucoup te jetteront l'accusation redoutable d'idolâtrie, et les mêmes musulmans sans clémence, comme chose très licite, demanderont ta tête, prenant tes doctrines pour d'horribles blasphèmes. »

Les circonstances exigent donc que les hommes de solide instruction religieuse, c'est-à-dire la partie plus choisie des fils de Dieu, regardent avec des yeux de compassion le reste des hommes qui sont aussi fils de Dieu et que l'on s'abstienne de discussions.

J'ai demandé en toute humilité et ferveur à celui en la main de qui est l'univers, visible et invisible, qu'il me dirige par sa grâce, pour que je compose un livre qui soit accepté de tous et dont l'étude puisse être profitable à tous. Celui qui écoute les supplications de qui lui demande ce dont il a besoin a écouté les miennes, et m'a révélé, parce que tel a été son bon plaisir, la secrète manière d'y arriver, en m'inspirant un plan merveilleux et nouveau que je n'ai jamais employé dans aucune des œuvres que j'ai composées avant celle-ci, sur des matières d'ascétique et de mystique.

Ce plan le voici.

La première impulsion que reçoit l'homme à entrer dans le chemin du service de Dieu vient du ciel, est une gratuite inspiration divine, qui lui fait comprendre que tout ce qu'il a, la vie, la volonté libre, l'entendement, le don de la parole, etc., sont des grâces que Dieu lui a faites, et pour lesquelles il doit être reconnaissant, et disposé à le servir. Il comprend alors que, s'il n'agit point ainsi, il méritera que Dieu lui refuse ces grâces naturelles.

Or l'homme sait que Dieu lui a envoyé un prophète, à qui il a accordé le pouvoir de faire des miracles supérieurs au cours ordinaire de la nature, et impossibles à l'homme ; que ce prophète a enseigné à l'humanité qu'elle a un maître, sage, puissant, vivant, doué de volonté et de parole, qui lui a donné des préceptes positifs et négatifs, rémunérateur de ceux qui lui obéissent, et châtiant ceux qui l'offensent, qui connaît et scrute les plus secrètes pensées de l'homme. Celui-ci pense alors que tout ce que lui enseigne le prophète est parfaitement possible, sans que la raison humaine y trouve contradiction ou répugnance d'aucune sorte.

A partir de ce moment, l'homme commence à concevoir une crainte salutaire sur soi-même, sur son sort. Cette pensée de crainte l'oblige à chercher des preuves de la vérité de ces enseignements, parce que

du moment qu'il doute, il n'a point d'excuse. Il porte alors, tout troublé et perplexe, ses regards dans toutes les directions, cherchant le chemin de son salut, et il n'en rencontre aucun plus approprié que celui de la spéculation rationnelle pour induire, de l'existence des effets, l'existence de la cause créatrice, et acquérir ainsi une science certaine de ce qu'il ne perçoit point avec les yeux, c'est-à-dire, s'il existe ou non un Seigneur qui lui ait réellement imposé des préceptes positifs ou négatifs.

Tel est *le premier pas* qu'il fait au service de Dieu, le pas de la *science*. Il s'attache à rechercher par lui-même les arguments et les preuves que donnent les savants; il consulte ces derniers; il interroge les saints et les hommes pieux: il arrive enfin à acquérir la science certaine de tout ce qui lui était caché, à savoir qu'il existe un seul Dieu, lequel n'a pas de compagnon, qui est son créateur, qui l'a comblé de bienfaits, qui a exigé en retour la reconnaissance, qui l'a obligé à le servir et à obéir à ses préceptes, au sens littéral comme au sens mystique, qui l'a averti de se garder de l'infidélité et du péché, et qui lui réserve, à la fin, des châtiments éternels, s'il lui désobéit, comme d'impérissables récompenses, s'il le sert en ce monde.

Pendant que l'homme s'adonne à ses études et se décide à servir ce maître si bienfaisant, qu'il a trouvé après l'avoir cherché, et qu'il connaît après l'avoir ignoré, un nouveau doute s'élève en son âme : « Comment dois-je le servir? A quoi suis-je obligé pour son service? » Pour résoudre ce doute, il continue, par le chemin de la science, jusqu'à ce qu'il arrive à apprendre toutes les prescriptions de la loi révélée, en son double sens littéral et mystique.

Mais quand il a ainsi complété son instruction religieuse et s'est déterminé à marcher dans le chemin du service de Dieu, voici qu'il se sent opprimé par des péchés et des crimes sans nombre. Telle est du moins la condition de presque tous les hommes. « Comment donc, se dit il, pourrai je faire un pas dans le chemin du Seigneur, si je suis lié par des fautes et souillé de tant de taches? Il me faut donc tourner d'abord vers Dieu par la pénitence, afin qu'il me pardonne mes péchés, enlève mes liens et efface mes taches. De cette manière, je me disposerai à servir Dieu, et j'aplanirai le chemin qui doit m'approcher de lui. »

A ce moment, il commence à faire *le second pas*, qui est celui de *la pénitence*. Il est incontestable qu'il faut l'achever, si l'on veut obtenir ce que l'on cherche. C'est pourquoi il se met à étudier la nature de la pénitence ou du repentir et les conditions ou obligations qui s'y rapportent; mais dès qu'il est arrivé à connaître en quoi consiste la véritable pénitence, en même temps qu'il achève ce second pas, il commence à soupirer de nouveau vers le service de Dieu, désirant ardemment y arriver.

Mais voici qu'il se trouve environné d'obstacles, qui de toutes parts l'assiègent et l'empêchent de réaliser son dessein. Il réfléchit un moment et il voit qu'il y en a *quatre* : *le monde*, *les créatures*, *le démon* et sa *propre personne*. Il faut donc se défaire de ces obstacles, il faut s'en éloigner. Autrement il n'obtiendra pas la fin qu'il se propose.

Il avance donc et commence à faire le *troisième pas* qui est celui des *obstacles*. Pour cela quatre choses sont nécessaires : se dégager du monde, se séparer des créatures, combattre le démon et se vaincre soi-même. Ce dernier, est le plus redoutable ennemi parce que nous ne pouvons nous en dépouiller, ni non plus le vaincre en une fois, ni le subjuguer comme le démon, puisque c'est notre compagnon inséparable, l'instrument indispensable, et que, en outre, il ne désire point aider l'homme dans l'obtention de ses fins de perfection spirituelle, parce que justement l'âme est inclinée au mal par sa nature.

Il faut par suite la refréner par le frein de la crainte de Dieu, afin qu'obéissant sans insubordination, il puisse s'en servir d'instrument pour l'utile et le bien, et l'écarter de tout ce qui est préjudiciable et corrupteur. Il entreprend donc ce troisième pas, avec l'aide de Dieu. jusqu'à ce qu'il l'achève heureusement.

Mais aussitôt qu'il a terminé son entreprise, et que l'idée fixe de son *desideratum* s'est encore représentée à sa pensée, de nouveaux obstacles surgissent devant lui pour le gêner dans l'accomplissement de son dessein de servir Dieu comme cela est nécessaire. Il médite attentivement sur sa situation et voit qu'il y a encore *quatre* empêchements : 1° L'*aliment* que l'âme demande disant : « J'ai besoin de moyens de subsistances ; si donc tu te sépares du monde, et t'isoles des hommes, d'où tireras-tu le nécessaire pour maintenir ma vie ? » 2° *La préoccupation* de toutes les choses qu'il craint ou qu'il espère, aime ou déteste, car il ne sait comment se libérer de ces préoccupations et les détruire, parce que. comme il ignore le résultat de ses entreprises, son cœur se resserre devant la perspective qu'il peut fort bien arriver qu'il tombe dans le péché ou dans la mort. 3° Les *calamités* et malheurs qui doivent fondre sur lui de toutes parts, spécialement par suite de l'opposition qu'il trouvera dans le monde, de la guerre que lui fera le démon et de la lutte qu'il doit entreprendre contre lui-même. Que d'angoisses à subir, à combien de malheurs il sera exposé, que d'ennuis, que de tristesses à supporter, sous quel poids d'infortunes il sera accablé. 4° Les *vicissitudes* par lesquelles Dieu fera passer l'âme, en lui envoyant parfois des consolations spirituelles et d'autres fois en la laissant en proie à la sécheresse et à l'amertume.

Au milieu de tant d'obstacles, le serviteur avance et commence *le quatrième pas*. Pour l'achever, il lui faut quatre choses : 1° Recommander à Dieu l'affaire de sa subsistance ; 2° lui abandonner le sort de tout ce qui le préoccupe ; 3° souffrir avec patience toutes les adversi-

tés qui surviennent ; 4° se conformer et recevoir avec contentement ce que Dieu lui envoie.

Avec l'aide de Dieu, il achève ce quatrième pas, mais en revenant par la pensée sur sa résolution de servir Dieu, il observe avec chagrin que son âme est faible, tiède, négligente ; que loin de se sentir agile et disposée à opérer le bien, comme elle le doit et comme il lui convient, elle se sent non-seulement inclinée à la paresse, à la tranquillité, au repos, à ne rien faire, mais encore au mal, à la vanité, à la corruption, à l'ignorance. Elle a besoin par suite de quelque stimulant qui l'excite, et la pousse au bien, et d'un frein qui la retienne, en l'écartant du mal. Ce stimulant c'est l'espérance : ce frein c'est la crainte. *Espérance* dans les grandes récompenses, dans la magnifique rémunération que Dieu a promise à ceux qui le servent. Cette pensée sera l'aiguillon qui excitera, poussera, attirera et donnera des forces à l'âme pour servir Dieu. *Crainte* des terribles châtiments, des douloureuses souffrances, dont Dieu menace ceux qui l'offensent. Son souvenir sera un frein énergique qui détournera l'âme des vices.

Voici donc un nouveau pas que tente le serviteur de Dieu, le pas des *impulsions* qu'il achève heureusement avec ces deux excitants, l'espérance et la crainte, et avec l'aide de Dieu.

Ce pas franchi, l'homme ne voit plus autour de lui aucun obstacle qui l'empêche de servir Dieu ; il n'est non plus distrait par aucune préoccupation. De plus, il trouve son âme décidée, courageuse, disposée à réaliser sa résolution ; avec la plus grande ardeur, de très vifs désirs, il embrasse et entreprend le chemin du service de Dieu.

Deux nouveaux dangers, l'*hypocrisie* et la *vanité*, commencent à menacer le dévot, dès qu'il est parvenu au terme si désiré. Parfois il se complait à paraître saint aux yeux des hommes, et toute sa piété s'évanouit. Parfois, il s'infatue de lui-même, et ainsi toute sa dévotion lui devient inutile, restant vaine et stérile.

Pour franchir ce nouveau pas, que nous pouvons appeler *le pas des vermoulures*, le serviteur de Dieu doit s'appliquer à la pureté d'intention et au souvenir des bienfaits divins. Ces deux remèdes, indépendamment d'autres analogues, prémuniront ses actes pieux contre tout vice intérieur qui les ronge.

Mais leur application demande un soin rare, une vigilance extrême, une attention sérieuse et sans défaillance, toutes choses qui ne s'obtiennent point sans un secours spécial et la protection du Très-Haut et du Tout-Puissant qui donne la force aux faibles.

Après cela, le service de Dieu, exempt de tout défaut et orné de toutes les conditions utiles et nécessaires, devient l'occupation exclusive de l'homme pieux. Il se voit désormais submergé dans la mer des divines grâces, comblé d'une multitude de bienfaits spirituels,

devenu l'objet de prédilection de la providence, de l'aide, de la protection, de la vigilance, du souci le plus exquis de la part de Dieu.

Devant une telle masse de faveurs, le serviteur se remplit de crainte, il tremble à l'idée de perdre par son ingratitude les si riches dons que Dieu lui a faits ; il tremble devant le péril que le Seigneur le laisse tomber du degré sublime auquel il l'a élevé, celui de ses sincères serviteurs. Il s'avance enfin et aborde le pas de *la louange* et de *la gratitude*, par un exercice constant de ces actes avec lesquels il tâche, dans la mesure de ses forces, de payer à Dieu sa dette si considérable.

C'est alors seulement, quand il a franchi ce dernier pas, que le serviteur de Dieu peut se reposer et faire halte dans sa marche. Il est arrivé au terme du voyage ; l'objet de ses désirs est entre ses mains ; encore un seul effort et le serviteur de Dieu reposera tranquille dans la vaste plaine de ses mérites, dans le désert de la charité, sur les plages de l'amour divin. Prés riants, vallées fleuries, jardins délectables, seront alors pour lui la prédilection dont Dieu le distingue, la familiarité avec laquelle il le traite, l'intime communication à laquelle il l'a élevé, les secrets colloques dont il le favorise, les grâces et bienfaits dont il l'enrichit. Enivré de tant de suaves délices, il glisse doucement le reste de ses jours. Il vit ici-bas, en ce monde, avec son corps seulement, car son cœur est fixé sur sa fin. Jour par jour, il attend avec impatience la nouvelle de sa mort. Toutes les créatures lui sont à charge ; le monde lui inspire des nausées ; il ne soupire qu'après la mort, jusqu'à ce que, la mesure de l'amour divin étant comble, le Seigneur le transporte de ce séjour de misères, de ce champ de bataille, aux riants vergers du paradis, à la cour de la majesté divine, où pendant une éternité d'éternités Dieu communiquera à cette âme pauvrette et débile un tel comble de grâces, de délices et de dons, que l'on ne réussirait point à les définir ni à les décrire si l'on s'y essayait. Oh ! le bonheur immense ! oh ! le glorieux royaume ! Oh ! l'heureux serviteur ! Dieu nous accorde à tous un bienfait si éclatant.....

Le *Minhādj* est donc composé de sept chapitres, correspondant aux sept pas de la vie spirituelle ou chemin des dévôts (p. 2-5).

Chapitre Premier. — Du premier pas : la science

Excellence de la science et de la dévotion, c'est-à-dire de la connaissance de la religion et de la pratique de la piété ou du service de Dieu. La science est plus excellente que la dévotion, parce qu'elle est la condition préalable, indispensable, de cette dernière, pour deux raisons : 1° parce que l'on ne peut servir Dieu sans le connaître et connaître

comment il faut le servir ; 2° parce que la science, utile au salut, engendre dans l'âme la crainte de Dieu, la résolution de lui obéir en faisant le bien et en fuyant le péché.

Trois sciences indispensables : la *dogmatique* ou connaissance de l'existence, des attributs et de l'unité de Dieu ; l'*ascético-mystique* ou connaissance de l'âme et de ses inclinations bonnes ou mauvaises et la *morale canonique* ou connaissance de la loi divine. Analyse des problèmes de chacune, dont la connaissance est indispensable à la vie spirituelle. Conditions utiles pour l'acquisition de ces sciences et conseils pratiques sur la méthode d'étude, la quantité et la qualité de ce qui doit être appris (p. 5-8).

Chapitre II. — Du second pas : la pénitence

Nécessité de la pénitence, au service de Dieu, pour deux raisons : 1° parce que le péché forme un obstacle à la grâce divine, indispensable au service de Dieu ; 2° parce que la dévotion ou le service de Dieu ne peut lui être agréable, venant d'un cœur rebelle. — Définition de la pénitence. Ses quatre conditions essentielles : renoncement à la volonté de pécher pour l'avenir, douleur des péchés passés, ferme propos d'éviter les péchés dont on pourrait se rendre coupable à l'avenir, motifs surnaturels et non pas humains ou naturels du repentir.

Trois actes préliminaires pour s'exciter à la pénitence : méditer sur l'extrême laideur du péché, sur la gravité du châtiment mérité, sur la faiblesse de l'homme pour le supporter.

L'impeccabilité et la rechute. Objections et réponses. La rechute n'est pas toujours un indice que la pénitence antérieure n'a pas été sincère et valable.

De la réparation des péchés commis, comme partie essentielle de la pénitence : 1° réparation des péchés commis par omission de la loi religieuse (jeûne, aumône, prière rituelle, etc.) ; 2° de même pour infraction positive de la loi (boire du vin, etc.) ; 3° réparation des dommages causés au prochain dans son bien, sa personne, son honneur, sa foi. Règle générale : il faut réparer le mal commis, restituer le bien volé, réparer le dommage causé, dans la

mesure du possible, ou du moins le compenser par d'autres œuvres de piété.

Dangers dans le retard de la pénitence. — Exemples de pénitents. — La rechute se guérit en réitérant la pénitence, sans jamais désespérer de la miséricorde divine. — Acte de contrition et confession orale des péchés :

Tu laveras ton corps et tes habits moyennant l'ablution rituelle; tu feras oraison avec quatre inclinations rituelles et te prosterneras le visage contre terre, dans un endroit solitaire où tu ne seras vu que de Dieu. Tu couvriras ta tête de poussière et souilleras ton visage, qui est le plus noble de tes membres, avec de la boue, formée de la terre et des larmes que tes yeux verseront. Alors, le cœur contrit et à voix haute, tu commenceras à confesser un par un tous tes péchés dans la mesure où cela te sera possible. Puis tu réprimanderas à cause d'eux ton âme rebelle et la vitupéreras disant : « Comment, ô mon âme, n'as-tu point honte ? Comment n'as-tu pas encore saisi le moment du repentir ? Peut-être te crois-tu capable de supporter le châtiment divin ? Ou éprouves-tu le besoin de provoquer sa colère ? » Et dans cet ordre d'idées tu continueras à réprimander ton âme, sans cesser de pleurer. Puis tu lèveras tes mains vers le Seigneur miséricordieux, en disant : « Oh mon Dieu ! ton serviteur, celui qui t'a fui, revient à ta porte , ton serviteur rebelle revient se réconcilier avec toi ; ton serviteur pécheur revient t'offrir ses excuses. Pardonne-moi dans ta générosité. Accueille-moi par ta grâce. Regarde-moi avec miséricorde. Mon Dieu ! pardonne-moi mes péchés passés et préserve-moi de la rechute, pour le reste de ma vie. Puisque tout bien est entre tes mains et que tu es toujours avec nous doux et clément ». A la suite tu réciteras la litanie de l'angoisse, disant : « O toi qui dissipes les épaisses nuées de l'adversité ; ô toi qui mets fin aux profondes préoccupations des malheureux ; ô toi, qui, quand tu veux une chose, n'as qu'à dire : sois, pour qu'elle se réalise ! Nos péchés nous entourent de toutes parts. Puisqu'entre tes mains est le secours pour toute angoisse, je te demande de m'aider contre cette calamité qui m'opprime : aies pitié de moi, ô Seigneur clément et miséricordieux ! » Puis, versant de nouveau des larmes de douleur et t'humiliant profondément, tu ajouteras : « O toi que jamais n'ennuie la multitude réitérée des supplications et que ne désoblige pas l'insistance des appels ! fais nous goûter le rafraîchissement de ton pardon et la douceur de ton indulgence ! O Seigneur miséricordieux, puisque tu peux tout ! » Enfin tu réciteras la prière en l'honneur du Prophète et tu achèveras en demandant pardon pour les péchés de tous les fidèles. (p. 8-11).

Chapitre III. — Du troisième pas : les obstacles

Il y a quatre obstacles que rencontre le dévot sur le chemin de la perfection : le monde avec ses biens apparents, l'humanité avec ses mauvais exemples, le démon avec ses tentations, la concupiscence avec ses impulsions.

1er obstacle, le monde. — Nécessité d'éviter cet obstacle parce que le cœur ne peut s'occuper à servir Dieu, s'il est pris par la recherche des biens de ce monde. — Essence et degrés de la vertu appelée *zohd* ou renoncement au monde. — L'abnégation de la volonté est le degré essentiel et le plus élevé de ce renoncement. — Méditation sur le mépris du monde pour l'obtenir. — Limites du renoncement au monde quant à la licéité et l'illicéité. — On explique comment il est possible que le dévot arrive à éprouver de la répugnance pour les biens de ce monde, par la comparaison du gâteau empoisonné (p. 11-13).

2e obstacle, les hommes. — Nécessité de fuir leur fréquentation pour deux raisons : 1° parce qu'ils sont un obstacle au service de Dieu, même pour qui n'est pas dévot, et 2° parce qu'ils exposent celui qui l'est déjà à la tentation de la vanité spirituelle, qui détruit le mérite de la dévotion. — Définition et degrés de la solitude ou isolement utile, selon le degré qu'occupe le dévot dans l'échelle de la perfection et la nécessité plus ou moins grande où il se trouve de s'instruire et d'instruire son prochain. Conditions que doit remplir ce dernier pour ne point perdre le fruit de son isolement spirituel par le contact matériel avec ses disciples On explique le vrai sens de certaines sentences et conseils de Mahomet qui en apparence condamnent l'isolement et recommandent la vie sociale : la solitude profitable est celle de l'esprit, même si le corps est au milieu de la multitude. — Apologie des couvents, et des collèges de théologiens, ascètes et mystiques, comme séjours utiles pour cette solitude spirituelle, combinée avec la vie sociale, avantageuse pour tous, pour les maîtres et les disciples, et pour servir d'exemple au commun des fidèles. — Conseils au novice pour son plus grand perfectionnement . Il ne doit pas quitter le couvent, tant que son éducation n'est pas très solide. — Utilité des conversa-

tions pieuses et des visites aux frères en religion. — Moyens appropriés pour éveiller dans les âmes le désir de l'isolement (p. 13-18).

3e obstacle, le démon. — Nécessité de lutter contre ses tentations et ses artifices : 1° parce qu'il est un ennemi terrible des âmes dont il cherche la perte nuit et jour ; 2° parce qu'il fait la guerre avec plus d'acharnement aux dévots qui le combattent, n'ayant rien à craindre pour le commun des fidèles. — Double méthode pour vaincre le démon : 1° la prière pour obtenir l'aide de Dieu, comme on se défend contre un chien, en appelant son maître ; 2° l'attaque directe, assidue et vigilante. Pour cela, il faut bien connaître toutes ses manigances et ses artifices, éluder promptement ses tentations et tromperies et ne cesser de demander secours à Dieu contre lui. — Classification des tentations diaboliques. Théorie préliminaire de l'inspiration angélique pour le bien, entravée par la tentation diabolique incitant au mal et par l'inclination spontanée de la concupiscence au plaisir licite ou illicite. Ces trois impulsions se manifestent dans l'esprit sous forme d'idées imprévues, dont la source dernière est Dieu, en toute hypothèse, mais à raison de leur cause immédiate, on peut les ranger en quatre groupes : 1° les *idées* qui procèdent directement et exclusivement de Dieu même ; 2° celles que Dieu crée dans l'âme, mais par l'intermédiaire de la concupiscence et que l'on appelle *désirs* ; 3° celles qu'il crée comme effet de l'invitation angélique, et que l'on appelle *inspirations* ; 4° celles qu'il crée comme suite à l'invitation diabolique et que l'on appelle *tentations*. Celles du premier groupe peuvent tendre au bien (grâce illuminante) et au mal apparent (en guise d'épreuve). Celles du troisième ne tendent qu'au bien, comme celles du 4° qu'au mal (bien que parfois il arrive que le démon suggère une chose bonne pour mieux tromper l'âme). Celles du deuxième groupe également suggèrent seulement le mal, mais parfois le bien.

Lois générales du discernement des esprits ou suggestions qui surviennent au cœur : 1° l'esprit est bon ou mauvais, suivant qu'il se conforme ou non aux lois divines et à la conduite des saints, et selon qu'il contredit ou non la concupiscence ; 2° le mal suggéré par l'esprit diabolique se

distingue de celui qui dérive de la concupiscence, ou de l'inspiration divine, en ce que sa suggestion est violente, inquiète et désordonnée, et qu'on l'affaiblit par la prière; 3° le bien suggéré par l'esprit divin se distingue de celui qui vient de l'ange, parce que son inspiration est forte et constante, survient comme la conséquence d'un acte de vertu et que le bien dont la réalisation est suggérée est une œuvre intérieure et non pas extérieure; 4° le bien suggéré par l'esprit diabolique s'accompagne de légèreté, de vivacité, d'empressement, de confiance et d'un manque de réflexion sur ses conséquences; dans le cas contraire, c'est un effet de l'esprit divin ou angélique. — Neuf subtils artifices de l'esprit diabolique pour tromper le dévot (p. 18-21).

4e obstacle : la propre concupiscence. — Nécessité de combattre cet ennemi avec plus de vigueur que tous les autres, pour deux raisons : 1° parce que c'est un ennemi intérieur, et 2° parce que c'est un ennemi aimable. — De la concupiscence naît tout péché, ou directement ou par l'intermédiaire du démon qui se sert d'elle pour nous tenter. — Difficulté énorme pour la dominer. Il n'est pas possible de l'exterminer, puisqu'elle est un instrument indispensable à notre vie, comme une monture en voyage. Il faut seulement l'assujettir et la réfréner par trois moyens : peu d'aliment (jeûne), beaucoup de charge (mortification physique) et demande de secours à Dieu. — Douze fruits de la continence ou austérité, comme remède contre la concupiscence. — Sa nécessité pour la perfection spirituelle dans la vie dévote. — Sa définition : privation volontaire de toute satisfaction sensible superflue, même licite, pour éviter le danger ou l'occasion d'un péché ou d'une imperfection. — Application concrète de cette définition à chacun des cinq organes de la concupiscence : 1° *Continence des yeux* : sa nécessité pour éviter les tentations. Délices spirituelles qu'éprouve dans la dévotion celui qui mortifie la vue. Récompense spéciale dans la vie future par la vision béatifique. 2° *Continence de l'ouïe* : sa nécessité pour éviter d'être complice des péchés de langue du prochain et pour fuir des suggestions dangereuses. 3° *Continence de la langue* : nécessité de réfréner ce membre, si dangereux dans la vie spirituelle, en évitant toute parole inutile et dangereuse

pour la charité due au prochain. 4° *Continence du cœur* : sa nécessité, parce que le cœur est le roi du microcosme humain, à l'empire duquel obéissent tous les organes et toutes les puissances de l'homme, et parce qu'il est en outre la source et le trésor de toutes les vertus. — Analyse des cinq propriétés particulières du cœur : 1° c'est l'organe des suggestions angéliques et diaboliques ; 2° c'est le champ de bataille des passions contre la raison ; 3° il est ouvert sans interruption à toute espèce d'idées et d'occurrences, que l'on ne peut éviter et d'où naissent les désirs et les appétits de la concupiscence, qui sont si pénibles à surveiller et à réprimer ; 4° il est très difficile à gouverner, parce nous ne le voyons ni ne le connaissons de manière immédiate, comme les autres organes de la concupiscence, de sorte qu'il exige une vigilance assidue et pénétrante pour écarter immédiatement les mauvaises occurrences ; 5° par là même, il est plus dangereux, parce que les dommages qu'il occasionne sont plus subits et irrémédiables. — Analyse des quatre vices cardinaux du cœur qui entravent sa guérison par rapport à la vie spirituelle : 1° l'*espoir d'une longue vie* ; de ce vice naissent la tiédeur ou négligence pour la vertu, le retard mis à expier ou à corriger la vie passée, l'amour de la vie présente et l'oubli de l'éternelle, et la dureté de cœur ; 2° l'*envie* : d'elle naissent la corruption de toute bonne œuvre, l'admission de nombreux péchés, une quantité de préoccupations et d'ennuis inutiles, la cécité du cœur et l'égarement spirituel ; 3° *la précipitation dans la voie de la perfection* ; de ce vice naît le danger de se décourager, parce que l'on veut arriver trop vite à un degré pour lequel l'âme n'est pas encore mûre ; 4° l'*orgueil* : de ce vice naissent l'aveuglement de l'âme et l'abandon de Dieu, en cette vie et dans l'autre, sans compter l'humiliation et l'avilissement, à la fin, même en cette vie. — Analyse des vertus opposées à ces quatre vices, à savoir : 1° la pensée constante de la mort comme imminente ; 2° la charité fraternelle à l'égard du prochain, provoquée par la méditation des avantages spirituels qu'apporte la fraternité, l'aide mutuelle, et la communion de mérites en cette vie et, dans l'autre, l'intercession des bienheureux ; 3° la considération patiente et réfléchie des dangers

d'erreur que renferme toute résolution prématurée et précipitée ; 4° l'humble reconnaissance du néant de nos propres mérites (p. 21-32).

5e obstacle : le ventre. — Nécessité de mortifier l'appétit du ventre, en se privant même de ce qui est permis mais superflu. Dommages causés par cet appétit du superflu dans la nourriture : il endurcit le cœur et le prive des lumières célestes ; il fomente la sensualité dans tous les organes corporels et spécialement l'appétit sexuel ; il obscurcit l'entendement ; il rend l'âme tiède pour les exercices de piété ; il l'empêche d'expérimenter la douceur du service de Dieu ; il l'expose à tomber petit à petit dans le péché de gourmandise ; il lui fait perdre du temps dans la recherche des aliments, leur préparation, leur absorption, etc., temps qu'il dérobe à la dévotion ; il prépare pour l'heure de la mort une agonie d'autant plus douloureuse qu'on aura davantage recherché les plaisirs du ventre ; il prive des délices de la gloire en raison inverse des jouissances cherchées en cette vie. — Théorie de l'illicite et du douteux en matière de manger et de boire, pour les dévots. Convenance qu'il y a à se priver du douteux, même s'il est probablement licite. Casuistique appliquée pour les dévots qui font profession de pauvreté et pour les mendiants, quand ils reçoivent des cadeaux, des aumônes, etc., de la part de sultans usurpateurs ou injustes ou de marchands fraudeurs. — Théorie du licite en matière de manger et de boire : pour les dévots, il ne leur est licite que de prendre ce qui leur est strictement nécessaire pour se maintenir dans les conditions voulues pour servir Dieu et en le prenant à cette seule intention, en évitant toute idée de satisfaction sensible (p. 32-35).

Epilogue : Conseils pour mieux se garder des obstacles qui s'opposent à ce troisième pas : le monde, l'humanité, le démon et la concupiscence. La continence est le meilleur remède. Mortification des yeux, de la langue, du ventre et du cœur. Exhortation à la pratique des vertus opposées aux vices qui détruisent la santé spirituelle du cœur, analysées précédemment, spécialement la charité, et l'humilité (p. 35-40).

Chapitre IV. — Du quatrième pas : les empêchements

Ceux qui entravent la marche du dévot, après qu'il a méprisé le monde, s'est séparé de la foule, a vaincu le démon et réfréné la concupiscence, sont également au nombre de quatre :

1er empêchement : la préoccupation de ce qui est nécessaire à la vie. — Cette préoccupation doit se combattre par le moyen de la vertu d'abnégation de la volonté, c'est-à-dire en confiant à la providence divine l'affaire de sa propre subsistance. Si on ne la combat pas avec ce remède, il est impossible d'arriver à la perfection de la vie dévote, qui exige le détachement absolu, corporel et spirituel, de tous les biens de ce monde et un courage héroïque capable d'affronter toute privation et de courir tout risque pour réaliser son noble idéal. Même dans les affaires de ce monde, le triomphe appartient aux audacieux et aux vaillants, aux détachés et aux renoncés. La carrière politique, la guerre et le commerce leur réservent les postes les plus élevés. Par contre, ceux qui vivent attachés à un salaire journalier ou à une solde fixe, dont ils ne veulent point s'écarter ni courir le risque de le perdre pour augmenter leur fortune, ne sortent jamais de leur humble et vile condition. — Définition de l'abnégation de la volonté, ou abandon du dévot à la Providence, comme le client s'en remet à son avocat ou à son procureur, en tout ce qui est nécessaire à sa subsistance. — Motifs naturels et surnaturels qui justifient cet abandon : Dieu est notre créateur et conservateur ; nous sommes ses serviteurs consacrés à son service ; il nous a promis de pourvoir à notre entretien ; les décrets éternels de sa sagesse nous sont inaccessibles et nous ne pouvons les modifier ; il est en outre infiniment puissant, juste, prudent, prévoyant, etc., etc.

Conséquences pratiques : 1° il n'est pas permis au dévot de demander ni de rechercher sa subsistance nécessaire, ni même les causes ou occasions qui peuvent la lui procurer ; 2° il est permis d'emporter avec soi des provisions pour le voyage, plus encore à travers le désert, mais il est plus méritoire de ne pas en emporter ou de n'en emporter que pour aider le prochain, en confiant à Dieu sa propre subsistance (p. 40-43).

2e empêchement : la crainte des dangers spirituels. — On évite cet empêchement, par la confiance absolue en Dieu, qui donne au cœur la tranquillité, en lui garantissant une heureuse issue pour l'avenir, puisque tout est prévu pour le bien de l'âme qui se confie en Dieu, car lui seul sait ce qui lui convient le mieux. — Définition de cette vertu de la confiance en Dieu ou indifférence de la volonté propre ; elle ne peut porter que sur des objets ou des actes de qualité morale indécise, par exemple sur des dévotions surérogatoires, ou sur des actes ou objets licites ou indifférents. Par contre elle ne peut tomber sur ce qui est certainement bon, vg. le salut, etc., ou certainement mauvais, damnation, infidélité, etc. Cette indifférence naît d'une double réflexion : 1° que ces choses et ces évènements peuvent entraîner la ruine de notre âme ; 2° que nous sommes impuissants à les éviter par nous-mêmes, et en outre ignorons si en fait ils auront cette conséquence ou non.

Corollaires : 1° Dieu ne peut permettre le mal ou l'imperfection pour le dévot qui agit toujours avec cette sainte indifférence. 2° Ses actes auront toujours pour résultat ce qui convient le mieux à sa perfection spirituelle, bien qu'il paraisse parfois que ses actes ne sont pas les plus parfaits ou les plus méritoires. 3° Le dévot devra toujours préférer et demander à Dieu ce qui est le plus convenable à sa perfection, et jamais le plus parfait et le plus méritoire (p. 43-45).

3e empêchement : la répugnance naturelle de l'âme aux amertumes et sécheresses permises par le décret divin. — La complaisance pour ce décret divin est indispensable pour deux raisons : 1° parce qu'autrement, le cœur, plein de préoccupations, ne pourra se consacrer librement à la vie spirituelle ; 2° parce que cette répugnance et aversion pour les décrets éternels peut attirer sur l'âme la colère de Dieu. — Cette complaisance consiste essentiellement à considérer comme le plus convenable pour le salut éternel et pour la perfection spirituelle, tout ce qui, agréable ou non, est décrété ou permis par Dieu, excepté les maux et les péchés. Ceux-ci, bien qu'étant aussi l'objet du décret divin, ne sont pas mauvais en tant que décrétés (p. 45-46).

4e empêchement : l'aversion pour les calamités et les malheurs. — La patience est indispensable pour triompher de cet empêchement, pour deux raisons : 1° la vie dévote et la perfection spirituelle ne s'acquièrent qu'en surmontant de dures épreuves et en supportant de terribles tribulations, c'est-à-dire, en mortifiant les appétits et en réprimant les instincts. Cela sans compter les calamités et les malheurs qui surviennent au dévot, comme au simple fidèle, tels que la mort de parents et d'amis, les maladies et les douleurs personnelles, les persécutions injustes, les calomnies, les infamies, les brigandages et la ruine des propriétés. Or si le dévot n'est point patient, il ne pourra jouir de la tranquillité d'âme nécessaire à la vie dévote. Mais en outre le dévot est victime de malheurs et d'épreuves, d'autant plus qu'il est plus uni à Dieu. Il a par suite besoin de patience plus grande, pour supporter une pareille tribulation. 2° La patience est la clé du succès, en toute affaire, temporelle ou spirituelle, qui concerne cette vie ou l'éternelle. — Définition de la patience : répression du désir d'éviter le malheur. On l'acquiert en considérant que notre volonté est impuissante à l'éviter, et que Dieu récompensera notre patience (p. 46-48).

Epilogue. — Conseils pratiques pour mieux vaincre les quatre empêchements qui rendent difficile ce quatrième pas : 1° L'exemple des ascètes, qui renoncèrent héroïquement à la préoccupation de leur propre subsistance, est le meilleur stimulant à triompher de ce premier empêchement. Y sert aussi la méditation des promesses de Dieu, qui nous garantit son amoureuse providence à l'égard de toutes les créatures. Y sert aussi la pensée que les aliments sont nécessaires seulement pour la vie et que la vie est entre les mains de Dieu. Par suite c'est à lui que nous devons recommander le soin de notre subsistance. 2° L'indifférence de la volonté propre, pour triompher du second empêchement, s'acquiert en pensant que celui-là seul peut choisir avec sécurité qui connaît d'avance avec certitude les conséquences de nos actes, c'est-à-dire Dieu seul, qui est, en outre, infiniment bon et puissant. 3° La conformité aux décrets divins, pour triompher du troisième empêchement, s'obtient en pensant qu'elle nous délivre de tout souci inutile en cette vie, et

nous assure la bonne volonté de Dieu dans l'autre. En outre le déplaisir ou le mécontentement à l'égard des divins décrets prédispose à l'infidélité. 4° La patience dans les adversités, pour triompher du quatrième empêchement, s'obtient en pensant que l'impatient n'arrive point à éviter l'adversité et n'obtient point la récompense éternelle.

Exhortation finale : Que dirais-tu du père, riche en propriétés et aimant ses enfants, que tu verrais refuser à son fils chéri une datte ou une pomme que l'enfant désirerait manger ? Ou bien s'il le remettait aux mains d'un maître d'école, dur et autoritaire, pour le tenir enfermé dans sa maison tout le jour et l'ennuyer par toute espèce d'exercices fastidieux ? Ou si, enfin, il le conduisait à la maison d'un chirurgien pour qu'il lui appliquât des ventouses en le faisant souffrir ? Penserais-tu peut-être qu'en lui refusant le fruit, il a agi par mesquinerie ou par avarice ? Mais comment le croire, quand il comble de cadeaux des étrangers et se montre généreux envers eux ? Va-t-il moins estimer son propre fils puisque c'est pour lui qu'il amasse tout ce qu'il possède ? Ou bien agira-t-il ainsi pour le molester et le faire souffrir, par haine ou aversion ? Mais comment imaginer cela puis que ce fils est sa consolation et le fruit de ses entrailles ? Comment enfin, s'il tremble, est préoccupé et craint pour la santé de ce fils devant la menace d'un simple courant d'air ? Rien de tout cela. Au contraire, s'il agit ainsi, c'est parce qu'il sait que de cela dépend son salut et son bien-être et que, grâce à cette légère privation et cet ennui, il obtiendra de grands bienfaits et d'énormes avantages. Et que dirais-tu du médecin expérimenté, prudent et affectueux, qui refuserait une gorgée d'eau à un malade grave, mourant de soif et qui sent son foie embrasé par la fièvre ? Si de plus il lui donnait à boire une potion répugnante, que son estomac et son instinct naturel se refusent à accepter ? Penserais-tu peut être qu'il agit ainsi par inimitié contre le malade ou pour le plaisir de le molester ? Rien de tout cela. Mais au contraire : c'est parce qu'il lui veut du bien et lui conseille avec sincérité ce qui lui convient. Car il sait avec certitude que cette satisfaction momentanée de son appétit sera cause de sa perte et de sa mort, infailliblement, tandis que s'il s'abstient, il obtiendra la guérison et la santé.

Médite donc, ô homme, et réfléchis que, lorsque Dieu te prive d'un morceau de pain ou d'un denier, tu peux être bien sûr qu'il possède tout ce qu'il veut ; qu'il peut, s'il le veut, te l'accorder. Il est, de lui-même, généreux et bienfaisant, et connaît en outre la nécessité où tu te trouves, puisque rien ne se dérobe à sa sagesse. De sorte qu'en lui il n'y a ni manque, ni impuissance, ni ignorance, ni avarice. Il est très riche, tout puissant, très sage, et très généreux. Par conséquent, tu dois reconnaître qu'en réalité, il ne te refuse ce que tu désires, que

pour ton propre bien et ton avantage. Comment non ? s'il est celui qui dit (6) : « Pour vous autres a été créé tout ce qui existe sur la terre » ? Comment non, si c'est lui qui t'a accordé généreusement la grâce de le connaître, en comparaison de laquelle le monde entier ne vaut rien ?... C'est pour cela que lui-même a dit (7) : « J'éloignerai mes amis des délices de ce monde, comme le pasteur aimant détourne ses chameaux des tas de fumier souillés de teigne ». Ainsi donc, quand il t'éprouve par quelque tribulation, tiens pour certain qu'il ne le fait pas parce qu'il lui faut te molester ou te mortifier ; sois sûr qu'il connaît aussi ta situation et voit ta faiblesse et que, malgré tout, il ne laisse pas d'être tendre et miséricordieux envers toi. N'entends-tu donc pas ce que dit le Prophète, que « Dieu est plus compatissant pour son serviteur qu'une mère aimante pour son fils » ? Ainsi donc, sachant cela, tu sauras aussi qu'il ne t'envoie cette tribulation désagréable, que pour ton bien ; toi tu l'ignores, mais lui le connaît parfaitement. C'est la raison pour laquelle (tu le remarqueras) Dieu a toujours multiplié les épreuves et les tribulations pour ses amis les plus chers et les plus intimes, c'est-à-dire pour ses plus aimés serviteurs et cela au point que le Prophète arrive à dire que « lorsque Dieu aime quelqu'un il l'éprouve par les tribulations », et que « les plus éprouvés des hommes furent les prophètes, les martyrs et ceux qui leur ressemblent ». Donc quand tu vois que Dieu te refuse les biens de ce monde et te comble en échange de déplaisirs et de calamités, tu dois conclure que tu es très cher à ses yeux et que tu occupes près de lui une place très élevée, puisqu'il te traite de la même manière que ses plus intimes amis (p. 48-53).

(A suivre).

Miguel Asin Palacios,
Professeur à l'Université de Madrid.

(6) Coran, II, 27.

(7) Ce n'est pas un texte du Coran, mais une tradition attribuée à Mahomet.

COMPTES RENDUS

Ad. Tanquerey. — *Précis de théologie ascétique et mystique.* Première partie. Paris, Desclée, 1923, 8°, XXXIV-396-28* p., 5 francs.

La multiplication des cours de théologie ascétique et mystique dans les séminaires, scolasticats et autres maisons de formation sacerdotale, a rendu plus sensible depuis quelques années notre pauvreté relative en manuels vraiment aptes à servir de livres de texte pour cet enseignement. J'en ai signalé plusieurs ici, tout particulièrement celui du P. Naval, dont la 3e édition espagnole a paru l'an passé et dont la 2e édition latine sera publiée sous peu. Je crois cependant que, quelles que soient les qualités diverses de ces manuels (Schrijvers, Bouchage, Aurélien du T. S. Sacrement, Naval surtout), aucun d'eux ne vaut comme livre d'enseignement celui dont M. Tanquerey nous donne aujourd'hui la première partie et nous promet la seconde d'ici peu de mois.

Comme ses prédécesseurs, mais avec des qualités pédagogiques supérieures, suivant un plan plus clair et plus compréhensif, le très distingué Supérieur des Solitaires Sulpiciens d'Issy, a voulu faire non un livre d'édification et de lecture spirituelle, mais un ouvrage didactique ; ce qui n'empêche du reste pas que, surtout dans les premiers chapitres, la lecture n'en soit singulièrement bienfaisante pour l'âme.

Le plan adopté est, à peu de chose près, celui-là même que l'auteur avait communiqué à nos lecteurs en janvier 1921 (*N. A. M.*, p. 25-36). Dans la première partie, aujourd'hui publiée, deux chapitres traitent de l'origine, de la nature et des conditions générales de la vie surnaturelle ; deux autres de la nature de la perfection chrétienne et de l'obligation d'y tendre propre aux divers états de vie ; un cinquième enfin est consacré aux « moyens généraux de perfection » communs à toutes les étapes de la vie spirituelle et à tous les états. La seconde partie traitera dans le cadre classique des « trois voies » des différentes étapes du progrès spirituel, la troisième comprenant les questions de mystique au sens strict du mot.

Ce plan me parait être, dans ses lignes générales, celui que les nécessités d'un enseignement méthodique imposeront de plus en plus aux ouvrages didactiques de spiritualité. Beaucoup d'auteurs anciens ou récents ont pris pour cadre, après une introduction sur la perfection en général, les trois voies purgative, illuminative et unitive, rattachant les diverses questions à l'une ou l'autre de ces trois voies avec laquelle elles ont plus d'affinité : on parlera, par exemple, de l'examen de conscience ou des pratiques de pénitence à propos de la voie purgative; de la conformité à la volonté divine ou de l'exercice de la présence de Dieu à propos de la voie unitive, etc. Cette méthode a le très gros inconvénient de faire ainsi étudier à propos de telle étape de la vie spirituelle des pratiques ou des aspects de la vie intérieure qui, pour avoir une importance particulière à cette étape, n'en ont pas moins un rôle à remplir dans toutes les autres. Et la distinction même des trois voies, purgative, illuminative, unitive, ainsi intimement unie à celle des trois degrés classiques, commençants, progressants et parfaits, n'est pas, en dépit de toutes les remarques correctives dont on la tempère, sans avoir de sérieux inconvénients. Si le triple travail auquel elle se réfère est inégalement réparti entre les divers degrés de l'échelle spirituelle, il doit se poursuivre d'une certaine manière des plus bas aux plus hauts; à peine converti, le pécheur rentré en grâce est déjà uni à Dieu et travaille efficacement à développer cette union, et l'âme la plus parfaite n'étant jamais ici-bas totalement délivrée des fautes de fragilité, la grâce poursuivra en elle jusqu'au bout un travail de purification de plus en plus complète.

De là la nécessité, dans un exposé méthodique, de traiter d'abord les questions relatives à l'ensemble de la vie spirituelle, réservant uniquement aux chapitres qui traitent de ses diverses étapes ou des différents états de vie dans lesquelles on la pratique, l'application et l'adaptation des principes généraux déjà expliqués. J'irais même, pour ma part, dans cette voie plus loin que M. Tanquerey. Celui-ci, en effet, se réserve encore d'étudier dans sa seconde partie des questions qui me paraîtraient mieux placées dans la première. L'étude des pratiques de mortification et de pénitence, des scrupules, des illusions, des tentations, est renvoyée au chapitre sur la voie purgative ; mais ce ne sont pas seulement les débutants qu'intéressent ces questions. De même pour la prière : le chapitre sur les moyens généraux de perfection contient simplement (n. 499-529), quelques généralités sur la prière, sa nécessité, son efficacité, les exercices spirituels : tout ce qui regarde l'oraison mentale, est renvoyé à la seconde partie. Il me semble que, au moins ce qui regarde cette oraison en général, ses méthodes et les diverses formes d'oraison acquise, serait mieux à sa place ici. A distribuer ces questions à travers les diverses étapes de

la vie spirituelle, ne risque-t-on pas d'accréditer l'idée d'un parallélisme trop rigoureux (et que M. T. n'admet pas) entre les diverses formes d'oraison et les degrés de la vie spirituelle ? On peut, je crois, réserver sans inconvénient pour le degré des parfaits l'étude des oraisons infuses, à condition toutefois d'insister un peu plus dans la partie générale sur l'action des dons du Saint-Esprit, sur les inspirations de la grâce et sur le discernement des esprits. Mais d'une façon générale, il paraît y avoir avantage à développer beaucoup les chapitres sur les conditions générales de la vie spirituelle et sur les moyens généraux de perfection, avançant ainsi encore dans la voie où est si heureusement entré M. Tanquerey.

Toute son *introduction* mérite d'être signalée pour sa sagesse pleine de modération et son exactitude théologique : les n. 25-33 relatifs aux méthodes d'étude sont excellents. La liste chronologique et méthodique d'auteurs spirituels, groupés par époques et écoles, sera fort utile pour diriger l'étude et les lectures spirituelles (1).

On discutera sans doute sur les distinctions proposées entre *morale* et *ascétique*, *ascétique* et *mystique*. Pour la première, M. T. adopte le principe fréquemment suivi par les auteurs : la morale étudie ce qui est *obligatoire* en fait de bien moral, et l'ascétique ce qui appartient aux conseils ou aux degrés de vertu dépassant la simple obligation ; on sait que certains théologiens, par exemple le P. Vermeersch, dans le premier volume de sa récente *Theologia moralis*, étendent le domaine de la théologie morale à toute la pratique du bien surnaturel, conseils aussi bien que préceptes, y englobent donc toute la pratique des vertus chrétiennes ; la théologie ascétique étudierait uniquement la tendance à la perfection, moyens employés par l'âme, manière dont Dieu la conduit vers ce terme. Cette deuxième conception a l'avantage de mettre plus de logique dans la distribution des matières, l'étude des vertus étant tout entière réservée à la morale. En pratique, toutefois,

(1) Comme il est inévitable en pareil cas, on peut signaler quelques corrections. S. Laurent Justinien est un bénédictin, réformateur des congrégations italiennes, à rapprocher de Jean de Kastl et de Cisneros, en raison de l'influence exercée sur eux par l'École des Frères de la Vie commune ; Tauler et Suso ne seraient pas à séparer de l'école dominicaine, et Ruysbroeck est le vrai fondateur de l'école mystique flamande. Schram, quoique bénédictin, serait à rattacher à l'école ignatienne, puisque son traité n'est qu'un résumé des commentaires de La Reguera S. J. sur Godinez. De même Mgr Camus est il à séparer de Saint François de Sales ? Bernières, Boudon et Courbon ne se rattachent-ils pas de près à l'*École française* ? Pour en finir avec les *errata* n. 47, Alvarez de Paz n'est pas bienheureux ; n. 534, la proposition citée de Molinos, ne nie nullement la nécessité de la direction : elle tend, au contraire, à mettre l'autorité du directeur au-dessus de celle de la hiérarchie ecclésiastique.

on peut se demander si, dans l'état actuel des méthodes d'enseignement ecclésiastique, cette étude des vertus chrétiennes ne risque pas d'être réduite à presque rien dans un cours de théologie morale déjà encombré de questions par la préparation professionnelle à l'administration du sacrement de pénitence ?

Pour l'*ascétique* et la *mystique* (n. 10-11) la distinction proposée me semble manquer un peu de netteté : l'ascétique s'occupe de la vie spirituelle « depuis ses débuts jusqu'au seuil de la contemplation infuse » et la mystique « a pour objet propre la théorie et la pratique de la vie contemplative, depuis la première nuit des sens et la quiétude jusqu'au mariage spirituel. » Mais cette distinction est en partie contredite par la remarque suivante : « Nous ne distinguons pas ici entre contemplation acquise et infuse, pour ne pas trancher une converse ; la contemplation acquise étant, en certains cas, une préparation à la contemplation, nous en traitons dans la voie unitive ». En fait, il me semble qu'il y a là une grosse question tranchée, celle de l'identification entre contemplation et vie unitive ; comme aussi celle de la *succession* entre ascétique et mystique, qui seraient deux étapes successives de la vie spirituelle, plutôt que deux aspects ou deux formes de cette vie coexistant souvent, alors même que l'une ou l'autre domine nettement dans une âme, A vrai dire, étant donné les sens très divers de ces deux mots, de celui de *mystique* surtout, il est, je crois, bien difficile d'établir entre eux dans une introduction une distinction qui ne tranche aucune controverse. C'est même pour cela qu'il y aurait peut-être avantage à substituer à la dénomination de *théologie ascétique et mystique* qui appelle naturellement une telle distinction, celle de *théologie spirituelle*, qui, comme le mot de *spiritualité*, englobe les deux champs de l'ascétique et de la mystique et dispense ainsi d'avoir au préalable à en marquer les limites.

Ces quelques remarques nous feront sentir que cette théologie *ascétique et mystique*, ou *spirituelle*, n'a pas encore comme la *dogmatique*, ou même la *morale*, son cadre d'enseignement bien défini et accepté sans conteste par tous ; mais il est certain que le précis de M. Tanquerey, par ses grandes qualités pédagogiques réalise un très notable progrès vers un but si désirable. Lorsqu'il nous aura donné sa seconde partie, les maîtres chargés de cet enseignement auront un excellent instrument d'étude à placer dans les mains de leurs élèves.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

Chanoine Luigi Boccardo. — *Confessione e direzione* : 1re partie, 3e édition, 1922, 1 vol. 8°, XXXVI-480 p., 8 lire. — 2e partie, 1921, 2 vol. 8°, XX-490 et 690 p., 21 lire. Torino, Istituto per ciechi, Corso Napoli 54.

Le chanoine Luigi Boccardo a professé pendant de longues années un cours d' « ascétique et de mystique appliquées à la confession » devant les jeunes prêtres de la Consolata de Turin, le célèbre institut de perfectionnement sacerdotal que ce diocèse doit au vénérable Joseph Cafasso, ami et émule du B. Cottolengo et de Dom Bosco. C'est la substance de ce cours qui est aujourd'hui publiée en trois gros volumes : le premier s'adresse indistinctement aux prêtres et aux fidèles, bien qu'il ait en vue surtout ces derniers ; les deux autres sont réservés aux prêtres et traitent les questions qui regardent le directeur et son ministère.

Aux fidèles, le ch. B. parle d'abord de la confession sacramentelle, de son rôle dans la vie spirituelle pour purifier et pour aider dans le progrès intérieur, et en particulier (p. 87-122) de la confession fréquente. Vient ensuite une deuxième partie, sur la direction, le choix d'un directeur, la manière de se faire diriger. Enfin une troisième partie donne les conseils pratiques sur la manière dont les âmes pieuses doivent se confesser.

Des deux volumes destinés aux prêtres, le premier traite de la nécessité de la direction et des qualités qu'elle requiert, puis des devoirs divers du directeur comme confesseur et juge, comme médecin, maître et père. Le second présente « la direction en acte » après quelques pages sur la perfection et ses formes, il s'étend longuement sur le discernement des esprits et la direction des âmes contemplatives, puis parle plus brièvement de la formation des âmes en général ; il passe ensuite aux conseils pratiques généraux et à ceux qui regardent les catégories diverses de pénitents, ordinaires ou occasionnels, tièdes ou fervents. L'ouvrage se termine enfin par une étude assez étendue sur le rôle du directeur dans l'examen des vocations. Si j'ajoute que de nombreuses remarques pratiques et observations de détail révèlent à chaque page la longue expérience de l'auteur en matière de direction, on verra tout de suite le très grand intérêt de ces trois volumes. Ils ne sont assurément pas sans défauts : le plan aurait pu, surtout dans la seconde partie, être bien meilleur, plus clair, mieux choisi pour éviter des répétitions et des retours en arrière ; tout au moins les tables auraient dû être mieux faites : elles sont trop longues et pas assez précises pour qu'on puisse y saisir facilement la marche de la pensée ; des tables courtes, complétées par un index alphabétique, auraient rendu l'usage du livre bien plus aisé. Il y a

beaucoup de longueurs et enfin certaines assertions me paraissent discutables. Mais malgré ces lacunes, dont certaines disparaîtront facilement dans une autre édition, le travail du chan. Boccardo est très précieux et sera extrêmement utile à tous ceux qui s'occupent de direction.

Il a, en effet, le mérite d'aborder franchement, quoique toujours avec mesure, certaines questions délicates relatives à la direction et qu'on ne trouvera pas souvent traitées aussi nettement, par exemple celle de la direction par lettres (II-1, p. 125-135), celle aussi des affections naturelles entre directeurs et dirigées (II-1, p. 434-465) : sur ce dernier point, les conseils donnés me paraissent fort sages pour éviter toute imprudence dangereuse et en même temps ne pas rendre pratiquement impossible à certaines âmes tout recours à la direction. La question de la nécessité de la direction est traitée brièvement, trop brièvement me semble-t-il : les conclusions de M. B. sont du reste analogues à celles que M. Tanquerey a proposées récemment ici-même.

Sur un point cependant j'aurais difficulté à suivre l'auteur jusqu'au bout, c'est en ce qui regarde l'autorité du directeur et l'obéissance qui lui est due. Il est, en effet, à ce sujet beaucoup moins réservé que le P. Marchetti ne l'avait été dans un article paru ici. Pour M. Boccardo, « tout ce qui est écrit dans les livres d'ascétique au sujet de cette vertu reine [l'obéissance], s'applique dans toute l'extension possible par rapport au Père spirituel. Tout ce qui vient de lui est la manifestation la plus claire, la plus sûre, la plus parfaite du divin bon plaisir dans les circonstances particulières, même les plus petites, où se trouve chaque âme » (I, p. 321). « Est obéissante avec promptitude l'âme qui est sincèrement disposée à faire ou omettre, uniquement et sans délai, ce que veut son père spirituel. *Tout*, soit dans les qualités, soit dans la manière indiquée par lui. *Uniquement*, en excluant toute addition et toute diminution non approuvée par lui » (I, p. 323). En particulier pour ce qui concerne l'examen de la vocation, M. B. estime que seuls en sont vraiment juges, l'évêque au for externe, s'il s'agit de la vocation sacerdotale, et le confesseur ou directeur au for interne : l'intéressé lui-même n'a que *voix consultative* (II-2, p. 639-641) : il faut qu'il laisse au directeur le soin de la décision et l'attende avec indifférence. C'est le directeur qui en général, « souvent... exclusivement », doit peser le pour et le contre : celui-ci, après avoir prié et fait prier, après avoir pris tous les moyens de s'éclairer, « encore que la lumière ne brille pas pour lui de toute la clarté possible, devra se prononcer nettement, confiant que le *Pater luminum* invoqué par lui aura aidé son examen » (II-2, p. 555).

Il y a là, me semble-t-il, une extension exagérée au directeur de ce qui est vrai seulement des supérieurs proprement dits, et encore dans la sphère de leur autorité ; le directeur n'est pas un supérieur

religieux entre les mains de qui on a fait à Dieu l'holocauste de sa liberté et qui, du fait que ce sacrifice est sanctionné par l'autorité divine de l'Eglise, devient en un sens tout nouveau l'interprète de la volonté de Dieu en tout ce que le vœu d'obéissance lui donne droit de commander. Les avis du directeur, eux, ne sont *la volonté de Dieu* qu'en un sens beaucoup plus large, c'est-à-dire en tant que Dieu, dans sa Providence, veut que pour tendre vers la perfection nous ayons l'humilité et la prudence de recourir aux lumières d'autrui, sans du reste nous désigner d'une façon authentique, comme il le fait pour le supérieur religieux, la personne même à qui nous devons recourir : le choix du directeur reste toujours libre et aucun lien ne nous lie à lui. On ne peut donc parler d'obéissance vis-à-vis de lui, que dans un sens large qui ne permet pas de lui appliquer tout ce qui est dit de cette vertu entendue au sens strict. Et surtout lorsqu'il s'agit du choix d'une vocation, on ne peut poser en thèse générale que c'est au directeur à prendre la décision : le confesseur peut et doit interdire à un indigne de se présenter aux ordres et à la profession religieuse, et cela sous peine de refus d'absolution ; il doit déclarer à certaines âmes qu'il y a pour elles imprudence à embrasser un état pour lequel elles ne sont certainement pas faites. Mais dans les cas ordinaires son rôle est essentiellement d'aider l'intéressé (aussi bien pour les jeunes filles que pour les jeunes gens) à prendre lui-même, en toute prudence et en tout esprit surnaturel, une décision qui doit être sienne ; il n'a nullement à se substituer pour cela à lui dans ce jugement. Il pourra dans certains cas intervenir pour aider une âme hésitante ou trop défiante d'elle-même à sortir de son incertitude : mais, encore une fois, c'est à l'intéressé à décider lui-même la question et à prendre spontanément un joug que le directeur n'a pas qualité pour lui imposer d'autorité. Le directeur peut donner des conseils de générosité, confirmer la décision prise et en approuver la prudence surnaturelle ; il serait exagéré de regarder son jugement comme l'expression authentique et certaine de la volonté de Dieu sur une âme, au même titre que l'ordre, par exemple, d'un supérieur religieux envoyant un de ses inférieurs en mission chez les infidèles.

M. le chanoine Boccardo m'excusera de m'être arrêté si longuement sur un point de son précieux livre : mais il serait regrettable que son autorité vint confirmer certains directeurs, encore trop nombreux, dans la conception inexacte qu'ils se font de leur rôle, particulièrement en matière de vocations, et surtout de vocations féminines, conception dont il est inutile de souligner les dangers. Il sera du reste facile sur ce point, comme sur quelques autres, de ramener à une plus grande exactitude certaines formules trop absolues d'un livre où abondent les pages excellentes.

Rome Joseph de Guibert, S. J.

Ferdinand Cavallera. — *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre.* Première Partie (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 1 et 2). Louvain, 1922, 2 vol. 8°. XII-344 et 230 p., 36 fr. (Couronné par l'Académie française, prix Thérouanne).

Annonçant ici, il y a un an, la prochaine publication de Spicilegium Sacrum Lovaniense, nous signalions la « patiente préparation » que les Directeurs de cette importante collection avaient su s'imposer avant de lancer leur publication et de nous livrer leurs premiers fascicules : les deux premiers, qui viennent de paraître, sont le meilleur témoignage de ce que gagneront toujours les travaux de ce genre à se défendre contre l'empressement à jeter dans le public des travaux hâtifs, des conclusions tapageuses et mal motivées. Les fascicules suivants, depuis longtemps en chantier eux aussi, ne feront qu'accroître l'excellente impression que donnent les débuts de la collection.

Sur la valeur de ce beau livre, je me bornerai à renvoyer nos lecteurs aux jugements si élogieux portés déjà par les érudits et les théologiens qui ont pu le louer avec plus de compétence et plus de liberté que moi. Je me bornerai à souligner ici ce que cette nouvelle histoire de S. Jérôme, apporte comme contribution aux études de spiritualité et aussi les indications de méthode que nous y puiserons utilement pour les recherches sur la tradition ascétique.

S. Jérôme, par tout son tempérament, par son activité dévorante surtout, est un ascète beaucoup plus qu'un mystique. Son amour de Dieu, de Notre-Seigneur, si tendre et si passionné, se tourne d'abord à servir, à travailler, à lutter contre les ennemis de son maître, en lui et autour de lui, à lui recruter surtout des amis fervents et généreux. Sa vie nous fournira donc peu de données sur la vie contemplative proprement dite : en revanche, les chapitres relatifs au séjour dans le désert de Chalcis, à la propagande ascétique parmi les familles romaines, à la vie monastique de Bethléem, nous offrent une foule de détails précis sur ce qu'était la vie spirituelle dans trois milieux très différents du quatrième siècle. A Chalcis, c'est l'ascétisme rigoureux, combatif, un peu sauvage, comme le désert où il s'exerçait, des initiateurs de la vie monastique en Syrie. S. Jérôme s'y livre à un travail intellectuel acharné qui alterne avec la prière et la pénitence : études grammaticales, transcriptions de textes, lectures et composition ; mais il semble bien que c'était là, dans ce milieu, une exception. Si les controverses nées du schisme d'Antioche furent l'occasion qui força Jérôme à quitter Chalcis, ce fut sa culture si différente du celle des « campagnards » qui l'entouraient, son goût du vrai travail intellectuel, si opposé aux querelles têtues dans lesquelles on le sommait de prendre parti, qui furent la cause profonde rendant impossible pour

lui le séjour dans ce désert. Son rêve de vie monastique partagée entre les observances régulières de l'ascétisme, la prière et le travail pour Dieu, il le réalisera à Bethléem, arrivant peut-être le premier dans l'Eglise à cette formule magnifique de vie monastique qui s'est perpétuée, au moyen-âge et depuis, dans tant de monastères, foyers à la fois de haute vie spirituelle et de haute culture intellectuelle. Entre les deux, son séjour à Rome nous met en contact avec les milieux ascétiques mêlés à la vie commune des communautés chrétiennes ; nous saisissons dans cette foule de clercs, d'ascètes, de personnes pieuses, et les ressources et les difficultés qu'y rencontrait la pratique de la vie intérieure fervente.

Ce qui fait la valeur particulière des nombreux renseignements de doctrine et de pratique que nous fournissent ces chapitres comme ceux qui étudient les controverses de Jérôme avec Helvidius, Jovinien et Vigilance, c'est la « méthode précise de recherches » dont ils sont le résultat. Cette méthode qui se rattache en la perfectionnant à celle des grands érudits du dix-septième siècle, de Tillemont en particulier, me paraît caractérisée surtout par le souci de ne pas mêler les données positives des textes avec les hypothèses ou les inductions qu'ils peuvent suggérer ; de mettre en première ligne les faits précis et concrets qu'établissent ces textes, laissant au second plan les généralisations et vues d'ensemble si brillantes soient-elles ; d'être complet dans l'inventaire et l'utilisation de ces données positives, si minimes soient elles, si faibles qu'apparaissent les indices auxquelles elles se réduisent ; de rester enfin toujours parfaitement docile et, si j'ose dire, *plastique*, sous l'action des faits qui se révèlent ainsi au cours du travail, sans se laisser préoccuper outre mesure par les discussions dont ils ont été l'objet ou les répercussions qu'ils auront au regard de telle théorie. A vrai dire, ce sont là les principes essentiels admis par tout le monde, d'une saine méthode de recherches historiques ; mais est-il si fréquent de les trouver véritablement et constamment suivis en pratique ? Si je les ai rappelés ici, à propos de ce travail, si je fais aussi un mérite particulier à l'auteur de ne pas s'être laissé entraîner à discuter sans fin les opinions diverses émises avant lui, pour s'attacher plutôt à établir positivement ce qui lui paraît vrai, c'est qu'il me semble que les études, chaque jour plus nombreuses, sur les témoins de la tradition spirituelle catholique, gagneront singulièrement à s'inspirer le plus possible de ces principes, et surtout de cette pratique.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

CHRONIQUE

Congrès Thérésien de Madrid.

Du 1er au 4 mars, s'est tenu à Madrid le Congrès Thérésien, réuni sous la présidence de S. E. le Cardinal Benlloch, pour couronner les fêtes centenaires de la canonisation de la grande mystique. On trouvera dans les diverses Revues carmélitaines des comptes rendus sommaires du Congrès, en attendant la publication in-extenso. Le Monte Carmelo de Burgos donne (mai 1923, p. 208-216) les conclusions approuvées par les deux sections : Vie spirituelle, Action sociale féminine. Nous parlerons des délibérations de ce fort intéressant Congrès lorsque paraîtra le compte rendu ; mais dès aujourd'hui nous donnons la traduction des importantes conclusions approuvées par la première section :

I. — *Nécessité de la vie spirituelle.*

1° Dans l'ordre présent de la Providence, pratiquement, la vie spirituelle s'identifie avec la vie surnaturelle ; et son principe vital consiste dans l'union avec Dieu par la grâce.

2° Le développement de la vie spirituelle constitue la perfection propre et adéquate de l'homme, qui est la perfection d'état exigée pour tous par le divin Maître, et qui consiste dans un ensemble d'opérations de l'entendement et de la volonté, mus et informés par la même grâce.

3° Rien n'est pour l'homme plus désirable, plus important et plus nécessaire que sa propre vie, et comme celle-ci consiste principalement dans la vie spirituelle et surnaturelle, nous devons affirmer qu'il est d'une absolue nécessité pour l'homme de vivre de la vie spirituelle

4° En conformité avec les préceptes et conseils évangéliques et avec la saine théologie, la vie spirituelle peut se réduire principalement, au dire de la grande *Doctora*, aux trois grandes vertus, savoir : humilité, mortification et charité ; les deux premières comme fondement et matière ; la dernière comme forme.

5° Ce congrès proclame avec insistance l'importance de promouvoir le plus possible les études ascético-mystiques dans les Séminaires et

Maisons religieuses, prenant comme guide sûr la grande *Doctora*, Sainte Thérèse de Jésus.

II. — *Utilité de la doctrine de Sainte Thérèse pour la piété chrétienne.*

1° La doctrine de Sainte Thérèse est d'une utilité indiscutable et inappréciable pour la piété chrétienne, comme cela ressort de l'invocation liturgique de l'Eglise au jour de sa fête : « caelestis eius doctrinae pabulo nutriamur, et piae devotionis erudiamur affectu. »

2° La même conclusion résulte des qualités et caractères de sa doctrine : solidité, ordre, pureté et simplicité.

3° Il est souverainement opportun d'éditer séparément et de répandre le plus possible ses œuvres, principalement le « Chemin de la perfection », les « Aspirations », les « Avis et Pensées ».

4° On recommande aux auteurs de livres de piété d'émailler leurs écrits de textes de la Sainte Ecriture, des saints et de nos mystiques, spécialement de sainte Thérèse,

5° On excite le zèle des censeurs de livres pieux à censurer scrupuleusement les livres qui respirent le sentimentalisme, soit par leur manque de solidité, soit par leurs phrases doucereuses, d'une sensiblerie fastidieuse et vides de sens ascétique.

6° Il serait très convenable, durant une des messes les plus fréquentées, faute d'une meilleure occasion, d'expliquer au peuple l'esprit de l'Eglise exprimé dans sa liturgie, si contraire à la mollesse, à l'immodestie, aux distractions mondaines et aux autres vices régnants, si opposés à la piété chrétienne.

III. — *Prière vocale : son utilité et la manière de la pratiquer selon sainte Thérèse.*

1° Il est souverainement important de bien former le peuple à la prière vocale, comme à un entretien avec Dieu de caractère tendre, suave, familier, ainsi que l'enseigne sainte Thérèse.

2° Un bon moyen pour cela sera de répandre le commentaire de sainte Thérèse sur le *Notre Père*, en y ajoutant, comme notes ou préliminaires, les avis de la sainte pour réciter les prières avec fruit.

3° Que l'on tâche de même d'inspirer au peuple l'amour et la préférence pour les prières liturgiques et traditionnelles dans l'Eglise et en Espagne, particulièrement pour le Rosaire, cette dévotion si espagnole et si thérésienne.

IV. — *Méthodes d'oraison. — Méthode de sainte Thérèse.*

1° Travailler à introduire la coutume de prendre pour sujet de prédication l'oraison mentale, la façon et la manière de la faire.

2° Que les confesseurs aient soin, quand ils le jugent prudent et opportun, d'imposer comme pénitence, au lieu de certaines prières à réciter, un certain temps d'oraison mentale à faire sur la Passion de N.-S.

3° Recommander à tous ceux qui se consacrent aux œuvres d'apostolat catholique, de les faire précéder de l'oraison.

4° Travailler à ce que, parmi les personnes qui fréquentent les sacrements, il n'y en ait aucune qui n'ait chaque jour son temps d'oraison et de recueillement, comme l'enseigne sainte Thérèse et comme elle le pratiqua elle-même dès son enfance.

5° Que pour cela chacun emploie pour s'aider la méthode qui convient davantage à son âme, comme celles de S. Ignace, de Louis de Grenade et autres ; en recommandant toutefois avec sainte Thérèse de donner plus de temps aux affections et résolutions qu'aux considérations et raisonnements.

6° Les personnes qui n'ont pas commencé à méditer doivent, pour s'affectionner à ce saint exercice, lire fréquemment les œuvres de saint Alphonse de Liguori, de saint François de Sales et des autres saints qui traitent ce sujet, particulièrement de sainte Thérèse.

7° Les personnes qui en raison de leur tempérament ou des progrès qu'elles ont déjà faits dans la perfection, ne se trouvent pas bien de la méthode discursive, peuvent employer la méthode appelée de « Contemplation acquise », selon une des deux formes recommandées par sainte Thérèse : savoir celle de simple regard affectueux ou celle de recueillement intérieur, selon la facilité qu'elles y trouvent et selon le profit que l'expérience leur en a fait retirer.

V. — *Contemplation. — Manière de s'y disposer selon les enseignements de la Doctora d'Avila.*

1° La contemplation infuse est l'opération mystique par excellence.

2° Cette contemplation est la connaissance expérimentale des choses divines, produite surnaturellement par Dieu dans l'âme ; et c'est l'état de rapprochement et d'union entre Dieu et l'âme le plus grand qu'on puisse atteindre en cette vie.

3° Conséquemment c'est, dans l'ordre des moyens, le dernier idéal et comme la dernière étape de la vie chrétienne en ce monde, pour les âmes appelées à l'union mystique avec Dieu.

4° L'état de la contemplation se caractérise par la prédominance croissante des dons du Saint-Esprit et par la manière supra-humaine dont avec leur aide s'exécutent toutes les bonnes actions.

5° Comme les vertus trouvent leur dernière perfection dans les dons et que ceux-ci atteignent leur parfaite actuation dans la contemplation, il résulte que la contemplation est le « chemin » ordinaire de la sainteté et de la vertu héroïque passée à l'état d'habitude.

Conclusions sur les dispositions à la contemplation.

1° La contemplation infuse est un don de Dieu, et c'est seulement à ce titre qu'on peut par miséricorde y arriver.

2° Les dispositions à la contemplation ne sont pas efficaces par

elles-mêmes, mais en tant qu'elles écartent les obstacles et attirent la miséricorde de Dieu.

3° Les principales dispositions à la contemplation sont : le détachement de tout le créé ou pureté de l'âme, l'humilité, la vraie charité et la persévérance dans l'oraison.

4° Ces dispositions étant accessibles à tous les états de vie, dans tous il peut y avoir des âmes contemplatives.

VI. — *Utilité de la contemplation et son efficacité pour le progrès des vertus.*

1° La contemplation est comme l'arrosage qui fait croître les vertus et les fortifie, et où elles obtiennent leur perfection dernière.

2° Dans ces vertus perfectionnées par le moyen de la contemplation, la grâce n'est plus seulement le principe surnaturel de nos bonnes actions, mais, totalement triomphante, elle imprime à ces mêmes actions sa propre modalité surhumaine.

3° C'est dans cet état de contemplation que disparaît complètement toute trace d'amour propre ou de vaine gloire.

3° C'est par la contemplation qu'on arrive à ce que, étant morts complètement à nous-mêmes, Jésus-Christ seul vive en nous.

VII. — *Unité de la vie spirituelle et ses degrés, selon le livre des* Demeures *de sainte Thérèse.*

1° La direction spirituelle thérésienne synthétise toute la tradition dans ses trois degrés essentiels de voies « purgative, illuminative et unitive » ; elle est, d'autre part, la plus objective pour la distinction des degrés qu'établit la Sainte, celle-ci étant fondée sur l'observation directe et psychologique.

2° La direction spirituelle thérésienne est la plus complète, parce qu'elle ne borne pas son attention aux grands états spirituels, mais l'étend aussi aux petits états intermédiaires, en évoluant sans saut brusque. Et, comme le livre des *Demeures* est celui qui recueille le mieux tous les enseignements de la Sainte, il doit être reconnu comme le cadre typique de la vie spirituelle, et sainte Thérèse comme la Maîtresse de la vraie spiritualité.

3° La direction spirituelle thérésienne n'est pas une direction théorique et d'école, mais elle est éminemment pratique, parce qu'elle ne se contente pas de l'exposition des principes et de la vérification des degrés, mais qu'elle donne une multitude de conseils, propose des moyens, montre des dangers et possède toutes les nuances d'une direction pratique.

4° Le but de la Sainte Mère dans la composition des *Demeures* est d'expliquer les divers degrés par où peut passer une âme jusqu'à son arrivée aux suprêmes manifestations de la vie mystique, sans prétendre expliquer les autres chemins possibles de la vie spirituelle.

5° Dans les *Demeures* de la Sainte Mère on rencontre deux ordres

de phénomènes complètement distincts : les uns, où l'âme se meut elle-même avec l'aide de la grâce ; les autres où l'âme est mue surnaturellement par Dieu. Les premiers, l'âme doit les acquérir à tout risque ; les autres, l'âme ne peut les obtenir qu'indirectement par l'exercice des vertus, et particulièrement de l'humilité.

Nota. — Arrivé à ce point, le R. P. Ponent, faute de temps et pour obéir à une indication de la Présidence, a omis de lire les conclusions qui concernaient l' « Unité de la vie spirituelle ».

VIII. — *Conditions que doit réunir le directeur et dispositions du dirigé pour obtenir un plus grand fruit pratique de la direction spirituelle.*

1° Aucun confesseur ni directeur spirituel ne doit ignorer la *Praxis Confessarii* de S. Alphonse de Liguori, où se trouve résumée toute la doctrine mystique et ascétique de sainte Thérèse de Jésus, de S. François de Sales et de S. Alphonse lui-même.

2° La direction spirituelle est le chemin ordinaire tracé par la divine Providence pour mener les âmes à la perfection. Les âmes qui repoussent ce moyen ne l'atteindront que difficilement ou jamais.

3° Le fondement de la doctrine étant supposé, le Congrès Thérésien national déclare que la clef principale de la formation des directeurs de conscience et du progrès des dirigés consiste en ce que les directeurs sachent bien prier et méditer et enseignent à bien pratiquer l'art de l'oraison.

Vœu final : Se faisant l'interprète des aspirations du peuple espagnol, manifestées de mille manières durant ce Centenaire et en vue de promouvoir la véritable vie spirituelle dans les âmes, le Congrès Thérésien national supplie humblement Sa Sainteté de vouloir bien proclamer sainte Thérèse de Jésus, Docteur mystique de l'Eglise. A cela nous anime le désir manifesté par l'Eglise que « nous soyons nourris de l'aliment de sa céleste doctrine et instruits dans l'affection de sa pieuse dévotion » selon l'oraison liturgique pour la fête de la Sainte.

— Le centenaire thérésien a été aussi l'occasion de nombreuses publications relatives à la grande mystique. Beaucoup ont été de simples écrits d'occasion, ou des travaux d'érudition relatifs à tel ou tel détail d'histoire. Mais un bon nombre aussi sont des ouvrages d'intérêt durable et général, relatifs à la doctrine et aux œuvres de la sainte — Nous en avons déjà signalé plusieurs dans nos *Bibliographies*, comme l'intéressant numéro spécial de la Vie Spirituelle (octobre 1922) l'*Anthologie* du P. Albert (Gand, « Veritas », 2 vol.), ou encore le volume de M. H. Morice (Avignon, Aubanel). Prochainement nous parlerons plus à loisir de l'ouvrage important de M. Hoornaert sur sainte Térèse écrivain.

Nous devons une particulière mention à l'édition des œuvres de la sainte en un volume, donnée à Burgos (Monte-Carmelo) par le P. Silve-

rio de Santa Teresa (*Obras de Santa Teresa de Jesus*, Burgos, 1922, 8°, XXXII-1182 p., 9 pesetas). Ce commode volume, imprimé sur papier mince, très portatif et très lisible, contient avec introduction et notes, la *Vie*, le *Chemin de la Perfection*, les *Moradas*, les *Conceptos del Amor de Dios* et les *Exclamaciones*, les *Fondations*, la 2e relation au P. Rodrigo Alvarez, avec deux des *Mercedes*, les *Avisos*, les principales poésies et vingt et une lettres. Le texte est celui de la grande édition critique, sans autre changement que certains rajeunissements orthographiques destinés à faciliter la lecture et dont le P. Silverio donne la liste p. 1133-35. En outre, tous les paragraphes ont été numérotés, ce qui facilitera singulièrement les renvois à certains chapitres assez longs des grandes œuvres. Enfin un index alphabétique de trente pages fournit un commode répertoire des principales pensées de la Sainte. On voit par là que cette édition sera non seulement, selon l'intention de l'auteur, une *édition populaire* destinée à faciliter la lecture des écrits thérésiens à un grand nombre d'âmes, mais aussi un très commode instrument de travail pour ceux qui, dans leurs études de spiritualité, désirent avoir sous la main un texte plus maniable que la grande édition critique en six volumes. Ceux-ci regretteront sans doute que le P. Silverio ait laissé de côté, non seulement les écrits plus spéciaux qui ne regardent guère que le Carmel, mais aussi la plus grande partie des relations et *Mercedes* qu'il a si bien publiées au tome II de la grande édition : on aurait pu les ajouter sans grossir sensiblement le volume : celui-ci aurait alors donné au complet tous les écrits mystiques de la sainte, parmi lesquels les relations de grâces reçues occupent une place importante. Si dans un tirage ultérieur cette lacune peut être comblée, je ne vois vraiment pas ce qui manquera à ce volume pour constituer une édition manuelle parfaite. Dès maintenant du reste il rendra d'inappréciables services à tous ceux qui, pour leurs études, pour leur enseignement et surtout pour nourrir leur vie spirituelle, désirent avoir sous la main un texte excellent de l'incomparable mystique d'Avila.

— Le bref commentaire du P. Antoine de la Présentation, CD, sur le *Château intérieur* (Paris, Téqui, 1922), mérite lui aussi une spéciale attention : écrit très simplement, sans aucun étalage de science ou d'érudition, il dénote une profonde connaissance des écrits de la sainte et des traditions carmélitaines. On remarquera surtout les pages si pleines relatives à la distinction entre la 4e et la 5e demeure (*quiétude* et *union*), fort intéressantes à rapprocher des idées exprimées par Mgr Waffelaert à la suite de Ruysbroeck.

Traités d'ascétisme pour les fidèles

Voici toute une série d'ouvrages destinés à offrir aux fidèles sous diverses formes, les principes essentiels de la vie spirituelle.

— Le *Memento de la Vie Spirituelle*, publié par la librairie Aubanel, 1920, 24°, XVI-347 p., présente en un petit volume les grands principes de la vie spirituelle. Le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain, le rôle de la grâce dans la piété sont l'objet d'études courtes et substantielles. L'auteur, qui met en relief dès les premières pages la filiation divine du chrétien, insiste particulièrement sur cette pensée « que la vie surnaturelle avec les dons et les prérogatives qui lui sont spéciales [vertus infuses, dons du Saint-Esprit, etc.] n'est répandue dans les âmes que par l'intermédiaire du Christ ». C'est toute la doctrine du corps mystique du Christ que l'auteur expose « con amore », et qu'il rappelle dans la suite avec opportunité lorsqu'il traite de la communion des saints, de la charité envers le prochain, de la mortification, des sacrements, de la liturgie. Notons encore le chapitre consacré aux exercices de piété, où l'auteur, après avoir montré leur absolue nécessité, rappelle qu'il faut savoir les ordonner, et ne pas faire des moyens une fin. L'ouvrage est destiné aux jeunes filles chrétiennes ; aussi, dans la deuxième partie, l'auteur adapte à ses lectrices, sous la forme d'un règlement de vie, les principes qu'il a exposés dans la première. Toutefois le livre sera toujours précieux à quiconque voudra retrouver, comme en une petite Somme, les grandes pensées directrices de la vie spirituelle. P. D.

— Le *Catechismo ascetico* du P. Q. Sani S. J. (Milano, Daverio, 1921, 24°, 182 p.), est un résumé en forme catéchistique du *Direttorio ascetico* de Scaramelli : l'auteur a voulu donner, sous une forme accessible et claire, l'essentiel de la doctrine contenue dans les deux gros volumes du célèbre écrivain. On regrettera peut-être qu'il ait trop résumé le premier volume, dont les enseignements sur les moyens et les obstacles de la perfection sont plus particulièrement utiles au public visé. La doctrine sur les vertus est beaucoup plus développée. Le résumé garde le genre un peu sec et abstrait de l'original, mais sera comme lui fort utile par son caractère précis et pratique.

— *Vers Dieu sous la conduite de la Très Sainte-Vierge*, par le P. A. Drive S. J. (Avignon, Aubanel, 1922, 16°, 208 p.) contient, sous forme de conseils mis dans la bouche de Marie, un exposé à peu près complet de la vie spirituelle, de la marche vers Dieu connu, aimé, servi, prêché et possédé. Vu sa rédaction en brèves sentences, ce livre demandera à être goûté et médité par fragments, plus qu'à être lu d'un seul trait. Mais très simplement et avec beaucoup d'onction, il propose aux âmes beaucoup de doctrine et de la meilleure.

— M. le chan. Granger, bien connu par son ouvrage considérable sur les *Archives de la Dévotion au Sacré-Cœur*, publie sous le titre commun : *La Vie d'amour de Dieu*, une série de petits traités sur la vie spirituelle (I, *La vie chrétienne est une vie d'amour de Dieu* ; II, *La vie chrétienne intégrale* ; III, *Le monastère de la sainte dilection ou la per-*

fection de la vie chrétienne; V, *L'exercice de l'amour divin dans la cité de Dieu* (Avignon, Aubanel, 1921, 16°, 160-230-156 et 212 p.; le IV° traité, sur le Sacré-Cœur, est en préparation). Il ne faut pas y chercher un exposé complet de la doctrine spirituelle; c'est volontairement que le pieux auteur en a laissé de côté plusieurs parties essentielles pour ne s'attacher qu'à la plus importante de toutes : l'amour de Dieu, dont il ne peut se lasser de parler et de chanter les louanges dans la longue et riche série d'instructions et d'avis qui, par leur réunion, ont donné naissance à ces petits traités.

— L'ouvrage dont M. E. Fehringer vient de donner une nouvelle édition complètement remaniée (*Der gute Christ im modernen Weltleben*, Freiburg, Herder, 1921, 16°, 300 p., fait partie de l'Aszetische Bibliothek) est au contraire un traité systématique de vie spirituelle destiné aux chrétiens vivant dans le monde. On aurait peut-être préféré qu'il fût un peu moins formé d'extraits, excellents du reste, des grands auteurs spirituels : l'exposé y eût gagné en précision et en facilité. L'ouvrage d'ailleurs est fort bon : la doctrine solide, bien ordonnée, abondante et accessible, en fait un utile manuel pour les chrétiens qui désirent une initiation aux principes de la vie spirituelle.

— La série de conférences publiée par S. E. le cardinal Touchet, (*Retraites spirituelles, conférences prêchées aux dames d'Orléans*, Paris, Lethielleux, 1922, 8°, X, 404 p., 12 fr.), constitue dans le cadre « des exercices d'une retraite qui mène à la pratique plus exacte des vertus », un exposé solide et vivant d'une importante partie de la doctrine traditionnelle sur la vie spirituelle. Dans ces conférences qui, sténographiées par les auditrices et à peine retouchées, gardent tout le charme et toute la richesse de la parole vivante, l'éminent orateur s'attache par-dessus tout aux côtés profonds, sérieux, aux réalités essentielles de la vie chrétienne. Dans sa préface, il donne, avec une netteté parfaite et avec toute l'autorité qui s'attache à sa dignité et à son expérience, son avis sur une question parfois débattue : « Allons jusqu'au bout de notre pensée, dit-il, p. VIII : il nous paraît qu'en *toute retraite* une part doit être faite, plus ou moins longue, plus ou moins expresse, à ce que les maîtres ont appelé les *grandes vérités* : le ciel, l'enfer, le jugement, la mort. Nous ne croyons pas avoir donné au cours de notre vie une seule retraite, sans avoir replacé, directement ou indirectement, ces sujets exceptionnellement graves et déterminants, devant l'âme de nos auditrices... Ce qui importe, c'est de conseiller à tous ceux qui s'occupent du ministère des retraites, de tenir avec fermeté que des exercices où il n'est point traité de nos « fins dernières » sont aux trois quarts manqués. Même les avancés dans la vie spirituelle ne sauraient trop s'impressionner de la considération des terribles jugements de Dieu. »

J. de G.

— Nombreux sont déjà les livres ou brochures consacrés à la question de la chasteté. Les jeunes gens liront avec intérêt *Le Combat de la pureté*, écrit spécialement à leur intention, par le P. Hoornaert, S. J. (Bruxelles, Action catholique, 12°, 368 p., 6 fr.), et où ils trouveront alignés prestement, clairement et vigoureusement exposés, les motifs et les moyens de rester chaste.

A la vertu générale de tempérance, le R. P. Janvier a consacré deux volumes renfermant ses Carêmes de 1921 et de 1922 (Paris, Lethielleux). La chasteté occupe plusieurs conférences du premier volume. On les complètera utilement par les pages consacrées dans le second à la modestie chrétienne (les livres, l'amour des spectacles, les divertissements mon dains). Les autres conférences exposent la doctrine de S. Thomas sur la mansuétude, l'humilité et la modération dans le goût du savoir. F. C.

Revues.

— Nous avons à signaler deux revues franciscaines qui peuvent intéresser nos lecteurs :

Via Crucis, *revue mensuelle de la dévotion à la Passion et au Chemin de la Croix*. Direction et administration, M. l'abbé Félix Landelle, 1 *bis*, rue de Bizerte, Paris, XVIIe, 10 fr. par an; étranger 12 francs.

— Orient, *Revue de Jeunesse franciscaine. Idées, mouvement, vie.* (45, allées d'Iéna, à Carcassonne, 5 fr. par an ; 7e année). Le P. Michel-Ange Sarraute y publie, depuis janvier 1923, la traduction française du premier traité du troisième Abécédaire spirituel de François d'Ossuna.

— Ce sont aussi les Franciscains de Kelkheim in Taunus qui éditent le bulletin publié en Allemagne par la *Conférence des Missionnaires et Directeurs de retraites* sous le titre de Paulus : ils feront paraître à intervalles irréguliers des fascicules contenant des articles, notes, documents et chroniques relatifs en particulier à l'œuvre des retraites fermées. Le premier fascicule a paru en janvier 1923.

Mystiques Allemands du XIVe et du XVe siècles.

Diverses publications nous fourniront l'occasion de revenir sur ce sujet. Aujourd'hui nous signalerons seulement deux errata de notre dernière chronique : p. 209, lire Guillaume Péraud et non Guillaume Gérard; p. 212, l. 3, une omission de deux lignes rend la phrase incompréhensible et gravement inexacte. Il faut rétablir ainsi qu'il suit ce passage :

Le *Meisters Buch*, conservé dans un certain nombre de manuscrits du quinzième siècle, contient, on le sait, le récit de la conversion d'un « Maître en la Sainte-Ecriture » par un pieux laïque. Un seul manuscrit du quatorzième siècle, provenant du célèbre couvent des Johannites, etc.

— Tous les ans, les catalogues d'étrennes nous proposent en nombre les livres-albums destinés à offrir aux enfants, dans un texte et des illustrations à leur portée, d'amusantes histoires et aussi d'utiles leçons de choses. C'est ce puissant moyen d'éducation que Mlle M. Fargues a eu l'excellente idée d'appliquer à la formation spirituelle des tout petits (*Choses divines et petits enfants*, Paris, Revue des Jeunes, 1922, 4°). A vrai dire, je crois que le texte aurait gagné à être encore plus concret, à moins constituer une encyclopédie de la vie surnaturelle logiquement disposée. Pour les illustrations, si les sujets sont généralement bien choisis, leur exécution est nettement défectueuse : une certaine gaucherie affectée de dessin pourra plaire à quelques amateurs ; pour des enfants, ont eût tout gagné à prendre la manière, à la fois si simple et si impeccable, d'un Boutet de Montvel ou de tel autre illustrateur d'albums. Mais il est très souhaitable que de pareils volumes se multiplient en se perfectionnant et on ne saurait trop féliciter la librairie des Jeunes de son initiative.

Nécrologie

— Le 30 janvier 1923 est mort à Maredsous le Révérendissime Père abbé Dom Columba Marmion dont nous annoncions dans notre dernier numéro le beau livre *Le Christ idéal du moine* (1922), complément de ceux qu'il avait déjà publiés sur *Le Christ vie de l'âme* et *Le Christ dans ses mystères* (1918-1919).

Dom Marmion était né à Dublin, le 1er avril 1858, d'une vieille famille irlandaise, normande d'origine ; sa mère était de Nancy ; parmi les sept enfants qui composaient la famille, trois filles en plus de lui se consacrèrent à Dieu. Après ses classes faites chez les Augustins et les Jésuites, il commence ses études ecclésiastiques à Maynooth et les achève au Collège Irlandais à Rome ; il suit avec très grand succès les cours de la Propagande où il doit beaucoup au futur cardinal Satolli. Prêtre en 1881, il est après un an de ministère nommé professeur de philosophie et, au bout de quatre ans, vient frapper à la porte de l'abbaye de Maredsous où il fait profession en 1888. En 1899 il fait partie de la colonie qui fonde le monastère du Mont-César, à Louvain ; il y est prieur, préfet des études et professeur de théologie. Le 28 septembre 1909, il est élu abbé de Maredsous en remplacement de Dom de Hemptinne.

A ceux qui ont vécu dans son intimité, il laisse le souvenir d'un « homme de Dieu », *Vir Dei*, dans toute la plénitude du terme, vivant toujours dans le surnaturel et dont l'oraison était incessante. « Sa foi dans la divinité du Christ, nous disent-ils, était incomparable ; c'est là la racine des vertus dont il a donné l'exemple, une humilité des plus profondes et une conponction qu'on rencontre rarement à un tel degré. »

Pour des milliers d'âmes chrétiennes le souvenir de Dom Marmion restera lié à la lumière et à l'amour du Sauveur, qu'elles ont puisés dans les trois volumes qui perpétueront au sein de l'Eglise son action apostolique. Peu d'ouvrages de spiritualité ont connu un succès pareil auprès des âmes les plus diverses : succès qui se maintiendra, car ces livres, particulièrement le premier et le troisième, tout en ayant leur physionomie bien propre, sont de ceux qui durent. Spiritualité très doctrinale, s'attachant aux grandes lignes et aux assises fondamentales du dogme, toute nourrie de la pensée de saint Paul, des idées directrices de la liturgie et des traditions bénédictines, exposée plutôt par larges masses qui laissent au lecteur le soin d'en venir aux détails : tel me paraît être le caractère distinctif de ces livres dont la mort est venue interrompre la série.

Dom Marmion songeait, en effet, à d'autres ouvrages. Il est encore trop tôt pour dire ce qu'on pourra publier de ses notes sur le Christ idéal du prêtre ; mais nous croyons savoir que paraîtront prochainement quelques conférences à des religieuses : *Sponsa Christi, la Vierge consacrée au Christ*. Elles viendront étendre encore le bien fait par les autres livres de ce bon et fidèle serviteur du Christ Jésus.

J. DE G.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1923).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Wunderle C. — Einführung in die moderne Religionspsychologie (*Samml. Kösel*, n. 96) Kempten, Kösel, 8°, 140 p.

F. von Hügel. — Essays and addresses on the philosophy of Religion. London, Dent, 1921, 8°, XIX-308 p.

Watrigant H. SJ. — Mélanges. Documents importants et faits notables [sur les Exercices]. (*Coll. Biblioth. des Exercices*, n. 80-81). Enghien (Belgique), 8°, 88 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Chronique de Théologie mystique. — *Vie spirit.*, 8, 308-332.

Péponnet H. — Chronique de pédagogie spirituelle. — *Vie spirit.*, 8, 229-234.

Zahn J. — Zur christlichen Mystik und ihrer Geschichte. — *Theolog Revue*, 22, 41-46.

Lowther Clarke WK. — Advice on books on ascetical theology. — *Theology*, 6, 340-344.

X. — Répertoire bibliographique trimestriel. — *Documentation catholique*, 8, 1075-1088; 9, 947-960.

Donne, d'après la *Revue des Lectures* et avec renvoi aux comptes rendus de celle-ci, une liste des publications françaises du trimestre, en particulier livres de piété, biographies édifiantes.

Cejador y Franca J. — Historia de la lengua y literatura castellana. Madrid, 1919-1922, 14 volumes.

Forme un répertoire bibliographique très complet des écrits de spiritualité en langue espagnole.

Voir aussi : p. 295 Tanquerey ; p 310, Fehringer, Drive, etc.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Plus R. — Dans le Christ Jésus. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1922, 8°, 322 p.

Many V. SS. — La vraie vie ou les merveilles de la vie de la grâce. Paris, Gabalda, 1922, 12°, XIV-268 p.

Gardeil A. OP. — Comment se réalise l'habitation de Dieu dans l'âme des justes. — *R. Thomiste*, 6, 3-42 (à suivre).

Mulard R. — La réalité de la grâce dans les âmes. — *R. des Sc. Phil. et Théol.*, 20, 154-169.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Les Dons du Saint-Esprit. — *R. des Jeunes*, 36, 371-385.

Mahieu J. — Probatio charitatis. Ed. 3ª, augmentée. Bruges, Beyaert, XXI-609 p.

Martindale C. SJ. — Psychology and sanctity. — *Month*, 140, 519-524.

Théolier L. — Thérèse de l'Enfant Jésus : méditation sur la grandeur de l'enfance spirituelle. — *Etudes*, 175, 257-275.

Voir aussi : p. 310, Granger.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Chollet Mgr. — Les périls de notre foi aux fins dernières. — *Document. catholique*, 9, 387-401.

Ibos E. — Le zèle. — *Lumen*, avril 1923, 288-296.

Sempé L. SJ. — La force chrétienne. — L'obéissance chrétienne. — *Messager du Cœur de J.*, 98, 292-296 ; 420-424.

X. — L'obéissance parfaite suppose-t-elle que l'on ne sente plus que l'ordre donné est stupide et déraisonnable? — *Ami du clergé*, 40, 230-231.

Voir aussi : p. 312, Hoornaert, Janvier.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

[Waffelaert] Mgr GJ. — Introductio in theologiam mysticam. — *Collat. Brugens.*, 23, 102-107 ; 177-182.

Charles P. SJ. — L'abus de la mystique. — *Nouv. R. Théologique*, 50, 225-231.

Farges A. — Point d'idées infuses dans la contemplation infuse. — *Vie spirit.* 8 (193-207).

Garrigou-Lagrange R. OP. — Accord progressif des théologiens sur la contemplation. — *Vie spirit.* 8 (208-223).
Lavaud L. — M. Delacroix et la mystique catholique. — *Vie spirit.* 8 (230-258).
Williamson B. — The triumph of Love. London, Kegan Paul, XXIII-230 p.
Kurtz M. — Pforte und Schwelle mystischen Lebens. Graz, Styria, 8°, 55 p.
Sorge R. — Mystische Zwiesprache. Kempten, Kösel, 1922, 8°, 50 p.
Holmes W. — The presence of God. London, S.P.C.K., XIV-114 p.
Clairborne Pitzer R. — The mystic paths. — *Princeton Theol. Rev.* 21, 42-61.

Voir aussi : p. 309, Antoine de la Présentation.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Fèvre S. — La prière moyen indispensable de salut. Lyon, Libr. Sacré-Cœur, 1922, 16°, 276 p.
Baudot J. OSB. — Catéchisme liturgique, t. II : Propre des Saints. Tours, Mame, 16°, 617 p.
Kramp J. SJ. — Von Sinn und Geist der Karwoche. Freiburg-Br. Herder, 1922, 12°, VIII-168 p.
Garnier A. — La Communion source de vie. Paris, La Croisade, 1922, 8°, 340 p.
Burel J. — Le jeûne eucharistique. Notes d'histoire. — *Vie et arts lit.*, mai 1923, 301-310. Cf. 321-324.
Godts FX. CSSR. — La Patène. Mémorial de la vierge-prêtre pendant la Messe. Etude ascético-liturgique. Esschen, 1921, 16°, X-65 p.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Doyle W. SJ. — Soll ich Priester werden? Bearbeit. von **Ph. Kuble**. Einsiedeln, Benziger, 16°, 64 p.
Doyle W. SJ. — Ordensberuf? Bearb. v. **Ph. Kuble**. Einsiedeln, Benziger, 16°, 64 p.
Tafuri N. — Il vero sacerdote. Valle di Pompei, Figli dei carcerati, 1922, 16°, 540 p.
Morganti (Mgr P.). — *Vos dixi amicos* : il sacerdote e il Sacro Cuore. Roma, Ferrari, 16°, XVI-294 p.
Chapon (Mgr) — Conférences spirituelles aux religieuses de la Visitation d'Orléans. Paris, Téqui, 1922, 8°, 428 p.
Cormier GM OP. — L'istruzione dei novizi, trad. del **P. Nivoli**. I. la vocazione. Torino, Marietti, 16°, XXIII-203 p.

Pastor. — La sanctification des enfants. Tourcoing, Duvivier, 1921, 16°.

Steger A. — Devoirs spéciaux des intellectuels catholiques relativement aux Missions catholiques. La Haye, 1922, 16°.

Voir aussi : p. 312, Fargues.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Buber M. — Ekstatische Konfessionen gesammelt. Nouv. éd. Leipzig, Insel Verlag, 8°, 203 p.

Gregorio Magno S. — Lettere scelte, volgariz. di P. Olivieri. (Cultura dell'anima, n. 88). Lanciano, Carabba, 1922, 16°, 120 p.

Isaac of Nineveh. — Mystic treatises, transl. with introd. by **AJ. Wensinck**. Amsterdam, Akad. van Wetenschappen, LVI-400 p.

Peeters P. SJ. — Histoires monastiques géorgiennes. — *Analecta Bolland.* 36-37 (1922), 5-318.

Théry A. OP. — Hilduin et la première traduction des écrits du **Ps. Denys**. — *R. Hist. Eglise de France,* 1923, 23-39.

Théry A. OP. — Inauthenticité du commentaire de la Théologie mystique attribué à **Jean Scot Erigène**. — *Vie spirit.* 8 (136-153).

Wilmart A. OSB. — La prière à Notre-Dame et à S. Jean publiée sous le nom de **S. Anselme**. — *Vie spirit.* 8 [165-192].

Constitutions des **Grands Carmes** rédigées en 1362 par **Jean Balistaire**, prieur général, transcrites du Ms. de Lunel, par le **P. Marie-Joseph du S.-C.** et **F. Courtoy**. — *Etudes carmélit.* 1921-22. Suppl. 176 p.

J. Tauler. — Predigten, eingel. v. **L. Naumann**. Leipzig, Insel V. 8°, 262 p.

Corin A. — Een preek van Br. J. Tauler op den H. Kerstdag. — *Dietsche Warande,* 22 (1922), 24-31.

Richstaetter K, SJ. — Deutsche Herz Jesu Gebete des 14 u. 15 Jahrh. 2te Aufl. Regensburg, Kösel, 1922, 16°, 312 p.

B. Henri Suso. — Le petit livre de l'amour. Trad. **R. Zeller**. Paris, R. des Jeunes, 24°, 64 p.

Henri de Langenstein (1340-1397). — Le miroir de l'âme, trad. et annot. par **E. Mistiaen** SJ. (*Mus. Lessian.*, Ascet. 9). Bruges, Beyaert, 12°, VIII-82 p.

S. Antonino. — Opera a ben vivere, con pref. del P. **Ferretti**, OP. (*Libri della Fede,* n. 5). Firenze, Libr. ed. fior. XII-193 p.

Huyben J. — Un traité inédit sur la vie contemplative. — *Vie spirit.* 8 [259-276],

Publie d'après le Ms. Université d'Utrecht 358, f. 58-65, un traité *de vita contemplativa* d'un « devotus doctor parisiensis ».

Ubald d'Alençon OMC. — **Louis de Grenade** ou **Pierre d'Alcantara**. — *Etud. francisc.* 35, 198-213.

S. Pierre d'Alcantara écrivit son Traité de l'Oraison vers 1556, après le livre de Louis de Grenade paru en 1553. Bibliographie de la controverse.

S. François de Sales. — Teotimo, ossia trattato dell'amor di Dio. Nuova trad. di **A. Fabre**. Roma, Libr. Salesiana, 1922, 16°, 384 et 371 p.

Cano M. — La Victoire sur soi-même. Paris, R. des Jeunes, 24°, 204 p.

du Pont L. — L'action du Saint-Esprit dans les âmes. Paris, La Croisade, 1922, 16°, 80 p.

Saint-Jure JB. — Les petites actions. — La pureté d'intention. Paris, La Croisade, 1922, 16°, 2 vol., 80 et 80 p.

Franc A. SJ. — Moyens faciles de converser avec Dieu. Paris, La Croisade, 16°, 80 p.

Abbé Carron. — La douceur. Paris, La Croisade, 16°, 80 p.

Malebranche. — Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé. Introd. et notes par **D. Roustan**. Paris, Bossard, 12°, 319 p.

Grou GN. SJ. — Meditazioni sull'amor di Dio. Vers. di **M. Albera**. Torino, Soc. edit. Intern., 1922, 16°, 223 p.

Law W. — Un serio appello ad una vita devota. Trad. dall'inglese di **P. L.** (*Maestri della vita spirituale*, n. 2). Roma, Garroni, 16°, 303 p.

Cieszkowski A. — Padre nostro. Trad. dal polacco di **A. Palmieri** (*Maestri della vita spir.*, n. 3). Roma, Garroni, 16°, XXI-414 p.

Bazin R. — Les écrits spirituels de **Ch. de Foucauld** (Méditations et Lettres). — *Correspondant*, 25 mai, 616-630.

Doyle W. SJ. — A Year's Thoughts. London, Longmans, 1922, 203 p.

Extraits de notes spirituelles et de lettres édités par le prof. O'Rahilly et distribués selon les jours de l'année.

Leseur E. — Lettres à des incroyants. Paris, de Gigord, 16°, 373 p.

Voir aussi : p. 308, Ste Thérèse.

II. — Documents et Travaux

Sassen F. — Neoplatonism en Christendom. — *Beiaard* 7 (1922), 417-447.

Dornseiff F. — Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig, Teubner, 1922, 8°, IV-VI-178 p.

Hepfner T. — Griechische Mystik. Leipzig, 8°, 34 p.

Saudreau A. — La prière chez les moines de l'antiquité. — *Vie spir.*, 8, 288-293.

Moulard A. — S. Jean Chrysostome : le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris, Gabalda, 8°, 322 p.

Ménager A. OSB. La doctrine spirituelle de Cassien : la contemplation. — *Vie spirit.*, 8, 183-212.

Rothenhausler M. OSB. — Unter dem Geheimnis des Kreuzes. Die klösterliche Profesz bei **Cassian**. — *Benedikt Monatschr.*, 5, 91-96.

Lehmann P. — Zur Kenntnis der Schriften des **Dionysius Areopagita** im M. A. — *R. Bénédict.*, mai, 81-97.

Nicholson DHS. — The mysticism of **S. Francis of Assisi**. London, Cape, 8°, 394 p.

Hilarin P. OMC. — S. François et l'Eglise. — *Etud. Francisc.*, 35, 158-170.

van den Wyngaert A. OFM. — Les origines de la Règle primitive de l'Ordo de Pœnitentia. — *Franciscana*, 6, 105-119.

Casella M. — **Jacopone da Todi**. Firenze, Olschki, 1921, 8°, 116 p.

Grabmann M. — Die Kulturwerte der deutschen Mystik des M. A. Augsburg, Filser, 8°, VII-63 p.

Levasti A. — **Enrico Suso**. — *R. di filos. neoscol.*, 15, 39-50.

Hamon A. — **Jean van Ruysbroeck** : sa doctrine mystique. — *R. Apologét.*, avril 20-34 ; 90-108.

De Schaepdrijver E. — De Congregatie van **Windesheim**. *Dietsche Warande*, 22 (1922), 135-149.

Bouvier P. SJ. — L'interprétation authentique de la méditation fondamentale des Exercices de **S. Ignace**. Bourges, Tardy, 1922, 16°, 104 p.

Braunsberger O. — Ein Meister des innern Gebetes [**B. Canisius**] (zum Teil nach ungedruckten Quellen). — *Stimmen der Z.*, 105, 81-91.

Agado J. OP. — **Santa Teresa** de Jesus : introducción á la lectura de sus escritos. — *Ciencia Tomista*, 27, 334-360.

von Redern H. — Eine Mutter in Christo. Lebensgang und Dienst d. Hl. **Theresia**, nach d. Quellen dargestellt. Schwerin, Bahn, 8°, 175 p.

Müller M. — Die Freundschaft des hl. **Franz von Sales** mit der hl. **Johanna von Chantal**. Regensburg, Kösel-Pustet, 8°, 302 p.

Gatti C. — Gli scritti di **Veronica Giuliani**. Il dramma di una anima religiosa. *Giorn. stor. di lett. ital.*, 79 (1922), 161-218.

David A. — Le B. L. M. **Grignion de Montfort**, chantre du Sacré-Cœur. — *Regnabit*, 4, 383-396 ; 453-465.

Heim H. — Die Bamberger Dominikan. Nonne **Columba Schonath**. (Die Kath. Emmerich des Frankenlandes) Bamberg, Görres Verl. 1922, 12°, XIV-134 p.

Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche. — Au service de Jésus-Prêtre. Notes intimes : I. Les voies de Dieu. Turin, Marietti, 1922, 300 p.

Voir aussi : p. 302, **S. Jérôme**; p. 304, **Congrès Thérésien**.

Le Gérant : A. SOUCASSE

DONS DU SAINT-ESPRIT

ET

VIE MYSTIQUE

Tout le monde est d'accord, je crois, pour reconnaître que, parmi les enseignements de la tradition catholique, ceux qui intéressent le plus la mystique sont ceux qui ont trait aux dons du Saint-Esprit.

Malheureusement la théologie des dons est loin d'avoir encore dans toutes ses parties la précision et la solidité qui seraient nécessaires pour en faire le point de départ d'une théorie complète de la vie mystique.

Je me suis attaché ici-même, à propos d'une expression de S. Thomas, à montrer combien il restait encore à faire pour que nous puissions nous flatter de posséder un état exact et complet des données traditionnelles dogmatiques qui sont à la base de cette théologie (1). Il y a là un long tra-

(1) *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain d'après S. Thomas*, R.A.M., 3. 1922, p. 394-411. Le R. P. Garrigou-Lagrange a consacré un article de la Vie Spirituelle (7, 124) (136) à discuter les conclusions qui lui semblaient se dégager de cette note. Certaines conclusions, qu'il combat fort justement, ne sont nullement les miennes : un passage lu trop vite et mal compris a seul pu lui faire croire que je prêtais à S. Thomas l'opinion qu'entre vertus et dons il n'y a qu'une différence de degré et non d'espèce : toute ma note va justement à prouver le contraire. Quant à la question *historique* d'une variation dans la pensée de S. Thomas, je laisse aux lecteurs de peser les arguments apportés en sens contraire par le R. P. et par moi ; je me bornerai à faire remarquer que l'expression *modus humanus*, *supra humanus* n'est pas « plus rare », mais totalement absente dans la *Somme*. Quant aux con-

vail qu'il faut avoir le courage et la patience d'entreprendre et d'exécuter sans hâte, et en dehors duquel on ne sortira pas de l'à peu près.

Est-ce à dire qu'il faut jusque-là nous interdire toute vue générale sur la théologie des dons ? Assurément non. Ce que nous devons éviter, c'est de présenter comme l'interprétation définitive et intangible de ces données traditionnelles, des vues d'ensemble qui en fait ne reposent que sur une étude incomplète et trop peu méthodique de cette tradition. Mais il sera toujours utile que chacun apporte, avec toute la clarté et la précision possibles, sa conception générale des dons, de leurs rapports avec la vie mystique et la contemplation, telle qu'elle lui semble se dégager des données traditionnelles qu'il a pu lui-même étudier. Ces idées générales sont, en effet, indispensables pour diriger le travail de recherche à travers les monuments de la tradition, travail qui, faute d'être éclairé par elles, tournerait à la pure et vaine recherche d'érudition et se noierait dans d'inutiles et fastidieux détails.

Voilà pourquoi il m'a semblé qu'il ne serait peut-être pas totalement inutile de présenter ici la conception des dons qui me paraît répondre le mieux à ce que je connais de la tradition et d'en marquer les rapports, aujourd'hui avec la vie mystique en général, dans un prochain article avec la contemplation infuse en particulier (2).

sidérations développées par le R. P. sur le caractère plus *scolaire* de la *Somme* s'opposant par là aux *Sentences*, elles laisseront rêveur, je crois, quiconque se rappellera ce qu'étaient les *commentaires* sur les Sentences des jeunes bacheliers.

(2) Les lecteurs remarqueront vite combien cet exposé est tributaire de celui qu'a fait S. E. le Card. Billot dans la th. VII de son *de Virtutibus* : c'est lui, en effet, qui me paraît cadrer le mieux avec l'ensemble des données traditionnelles telles que je les connais. J'espère que les quelques remarques et précisions que j'y ajoute n'auront pas trahi la pensée de l'éminent théologien. — C'est à dessein que je m'abstiens, dans ces quelques pages, de toute démonstration ou discussion proprement dite : tout mon but serait, au risque de répéter des banalités, de contribuer à marquer sur quels points principaux doivent, pour être

La théologie des dons du Saint-Esprit a ses racines dans les plus anciens documents de la tradition catholique Dès le deuxième siècle, S. Irénée enseigne explicitement que l'Esprit septiforme qui, suivant la prophétie d'Isaïe, s'est reposé sur le Christ, est communiqué par lui à ses membres, les fidèles oints comme lui de l'onction divine (3) Depuis lors la série des témoignages, et plus tard celle des explications théologiques, se suivent sans interruption jusqu'au moment où saint Thomas donne de cette doctrine la formule qui semble devoir être définitive (4).

Mais autant nous sommes riches en textes des docteurs relatifs aux dons, autant nous sommes pauvres en documents du magistère authentique de l'Eglise. Le décret du Concile romain sous Damase, conservé par le *Gelasianum*, ne parle que du Christ sur qui s'est reposé l'Esprit Septiforme ; les textes cités à propos de chacun des sept dons semblent supposer qu'ils sont communiqués aux fidèles, mais la doctrine n'est pas explicitement formulée (5). Le Concile de Trente parle bien de la justification « per voluntariam susceptionem gratiae et donorum », mais rien ne vient préciser la nature de ces dons et leur rapport avec les vertus théologales, dont ce même chapitre enseigne l'infusion au moment de la justification (6). Le seul document explicite du magistère sur les dons est l'encyclique *Divinum illud* sur le Saint-Esprit, adressée à l'Eglise catholique par

utiles et fécondes, se porter de préférence, les recherches de détail dans les documents de la tradition. C'est seulement lorsque ces recherches auront été faites et discutées avec soin et méthode, qu'on pourra essayer d'en tirer des arguments d'ensemble en faveur de telle ou telle manière de comprendre la théologie des dons

(3) S. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 17, M, 7, 929 sq

(4) On trouvera les inventaires actuellement les plus complets de ces témoignages dans les articles de M. Touzard (*Revue biblique*, 1899, 232 ss.) et du R. P Gardeil O P. (Dict Th. Cath., *Dons du S. E.*, t 4, 1748-1779).

(5) Denz.-Bannw, n. 83 ; Cavallera *Thesaurus* n. 539 et 532

(6) VI, cap. 7 ; D.-B. n. 799 ; Cavallera n. 879.

Léon XIII, le 9 mai 1897 (7). Il n'y a évidemment là aucune définition, mais néanmoins cette encyclique, trop peu utilisée dans les écrits qui se multiplient sur le Saint-Esprit, constitue par sa partie doctrinale un document du magistère ordinaire, document qui, appuyé sur la tradition qu'il entend résumer, possède une autorité dogmatique considérable (8).

Ce document de Léon XIII, éclairé par la doctrine de saint Thomas dont il s'est manifestement inspiré et par toute la tradition précédente que les formules du docteur Angélique résumaient déjà d'une façon plus pleine et plus précise, tel doit être le point de départ actuel de toute étude théologique sur les Dons et leur place dans la vie spirituelle. Le dernier paragraphe de la partie doctrinale de l'Encyclique est consacré par Léon XIII à décrire l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme des justes : après avoir rappelé que ceux-ci le reçoivent dans le baptême et la confirmation, et exposé plus largement la doctrine de l'*inhabitation*, il poursuit : « Inhabitantem in animis piis Spiritum Sanctum ubertas munerum caelestium multis modis consequitur ». De ces multiples bienfaits de l'Esprit-Saint, le Pape en développe deux surtout, les inspirations et les dons, qu'il décrit ainsi :

In his autem muneribus sunt arcanae illae *admonitiones invitationesque*, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus ani-

(7) Dans les *Acta Leonis XIII*, t. 17, Romae, 1898, p. 125-148; Acta Sanctae Sedis, t. 29, 645 ss. La partie doctrinale de l'Encyclique est reproduite dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 547, pour le paragraphe relatif aux dons ; Denzinger-Bannwart ne donne malheureusement rien de cet exposé dogmatique si intéressant.

(8) Le but du pape est, nous dit-il, « alloqui vos... de praesentia et virtute mirifica eiusdem Spiritus ; quantopere nimirum et in tota Ecclesia et in singulorum animis ipse agat efficiatque praeclara copia charismatum supernorum. Inde fiat.. ut fides excitetur vigeatque... ac... pietas augeatur... » *Acta Leonis XIII*, p. 127 : l'intention doctrinale de l'Encyclique se porte donc tout particulièrement sur la partie relative au rôle sanctificateur du Saint-Esprit.

misque excitantur ; quae si desint, neque initium viae bonae habetur neque progressiones, neque exitus salutis aeternae... Hoc amplius, homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti *donis*. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur ; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eaedem, quanquam perfectius, perseverent.

Suivent deux phrases sur les *béatitudes évangéliques* au désir et à l'acquisition desquelles « ipsorum ope charismatum provocatur animus et effertur », et sur les *fruits*, produits dans les âmes par le Saint-Esprit et énumérés par saint Paul, *Gal.* 5, 22.

La notion et le rôle des *dons* du Saint-Esprit sont, on le voit, mis par Léon XIII en relation étroite avec la notion et le rôle des *inspirations* du Saint-Esprit dans l'ensemble de la vie chrétienne ; S. Thomas en avait fait autant et on peut dire que c'est là son apport décisif à la théologie des dons. Nous devons par suite, pour arriver à préciser nos idées sur les rapports entre dons et vie mystique, préciser d'abord notre manière de concevoir ces inspirations et leur rôle.

Nous examinerons donc ce que sont ces inspirations dont nous parlent si souvent les auteurs spirituels, pour étudier ensuite la place exacte des dons entre elles et les œuvres méritoires qui en sont le fruit naturel. Il nous sera facile alors de conclure en quel sens exact l'activité des dons est caractéristique de la vie mystique, en quel sens au contraire elle ne suffit pas à établir une distinction spécifique entre vie commune et vie mystique.

Le terme *inspiration du Saint-Esprit* est employé plusieurs fois par le Concile d'Orange pour désigner la grâce nécessaire à toute bonne œuvre, et en particulier aux premiers pas vers la foi et la justification (9). Aujourd'hui dans

(9) Can. 5, D.-B., n. 178 ; Cavallera, n. 853.

ce secours divin, affirmé ainsi d'une façon générale, nous distinguons, à la suite du long travail de la théologie, plusieurs réalités et plusieurs aspects. Non seulement nous distinguons de la grâce habituelle et des autres dispositions permanentes surnaturelles (habitus), les grâces actuelles, secours momentanés, passagers, accordés par Dieu à l'âme; mais, parmi ces grâces actuelles, nous distinguons encore une double catégorie, ou mieux une double fonction : grâces *élevantes* et grâces *médicinales*. Aucun acte humain ne peut avoir de valeur pour le salut éternel, comme tendance si rudimentaire et inchoative soit-elle vers la fin surnaturelle, s'il n'est du même ordre, donc surnaturel, donc accompli par un agent élevé lui-même à cet ordre. C'est cette élévation que réalisent : dans le juste, d'une façon permanente, grâce et vertu infuses ; dans le pécheur qui se prépare à la justification, les secours transitoires qui constituent les grâces actuelles élevantes. Dans le juste lui-même, ne faut-il pas, outre les «habitus», une motion divine de même ordre pour mettre en branle tout l'organisme surnaturel, pour le faire passer de l'état de repos à l'état d'activité ? Les théologiens discutent sur la nécessité de ce secours surajouté aux dons permanents : en tout cas, s'il est nécessaire, il est lui aussi une grâce actuelle élevante, réclamée par le jeu physique de l'activité surnaturelle. Tous ces secours appartiennent, dans l'ordre surnaturel, à la même catégorie que le *concours* nécessaire, dans l'ordre naturel, à tout agent créé : ils ne sont pas destinés à augmenter les forces de l'agent, à l'aider à vaincre les difficultés particulières de telle action ; ils ne font que suppléer à l'insuffisance essentielle, de l'agent créé vis-à-vis de toute action, de l'agent humain en face de l'œuvre surnaturelle à accomplir.

Mais la tradition catholique nous enseigne l'existence et la nécessité pour la vie chrétienne d'autres secours ou motions transitoires de Dieu, grâces actuelles médicinales ou mieux « fortifiantes », destinées à augmenter les forces

de l'homme. Elle nous enseigne que le juste lui-même ne peut, sans un secours particulier de Dieu, donc sans un secours distinct de la grâce et autres dispositions surnaturelles qu'il possède déjà, persévérer jusqu'au bout dans la justice qu'il possède.

Même justifié et devenu ami de Dieu, l'homme garde une intelligence obscurcie vis-à-vis de la vérité surnaturelle, une volonté faible, exposée aux assauts de la concupiscence; il sera donc moralement incapable de résister constamment à la tentation et de persévérer dans le bien, si Dieu ne vient *augmenter ses forces*.

Comment le fait-il? Lorsque l'homme se trouve en présence d'un acte plus difficile à accomplir, d'une tentation plus forte à repousser, Dieu (par son action immédiate ou bien en se servant des anges quand il ne veut agir que sur l'imagination ou les sens) détermine dans l'âme la production d'actes indélibérés de l'intelligence, de la volonté ou de l'imagination et de l'appétit sensible, qui vont à la diriger vers le bien, en augmentant la lumière et l'attrait qu'elle sent pour ce bien, en diminuant celui qu'elle éprouve pour le mal. L'homme en face de la tentation comprendra mieux, plus vivement, plus intimement, l'horreur de la damnation éternelle ou le mystère de la Croix; la répulsion que lui inspirait déjà la pensée de telle action honteuse est augmentée; l'affolement que produisait dans son imagination la pensée des épreuves que lui attirera son devoir accompli se trouve calmé. Toutes ces modifications psychologiques sont le résultat, non pas d'un travail accompli en lui sous l'action de sa propre volonté libre, mais d'une intervention de Dieu. Cette intervention, Dieu pourra la réaliser ou bien simplement en dirigeant par sa Providence l'action des causes naturelles, ou en faisant agir un ange sur les facultés sensibles de l'homme et sur son organisme, ou encore en agissant lui-même directement sur l'intelligence ou la volonté. En tout cas, ces actes vitaux des facultés sensibles ou spirituelles sont des actes

indélibérés, qui en eux-mêmes ne sont nullement méritoires, mais qui préparent les actes méritoires, en facilitant à la volonté libre leur accomplissement

Ce sont ces inspirations et ces motions, médiates ou immédiates, de Dieu en l'âme qui constituent essentiellement les grâces actuelles médicinales nécessaires à la persévérance des justes.

La motion divine qui produit ces actes indélibérés est-elle distincte de celle qui constitue la grâce élevante et excitante? Celle-ci est-elle nécessaire aux justes pour tous les actes méritoires? Quel élément d'ordre physique ou moral distingue la motion efficace qui produira infailliblement son effet, de la motion inefficace qui non moins infailliblement restera stérile? Autant de questions âprement discutées dont la solution n'est pas nécessaire à celle du problème qui nous occupe, et que je me garderai donc d'y mêler.

Quelles que soient les opinions qu'ils adoptent, tous les théologiens admettent, me semble-t-il, l'existence de ces actes indélibérés de connaissance ou de désir, produits en nous par Dieu pour augmenter les forces qui poussent notre volonté libre à choisir le bien surnaturel. Mais ces grâces médicinales ou fortifiantes ne sont pas seulement données aux justes pour assurer leur persévérance. Le pécheur les reçoit déjà pour avoir la force de poser les actes qui le prépareront à la justification. Chez le juste (et c'est le point qui nous intéresse particulièrement ici), elles n'auront pas seulement le but tout négatif de le préserver des chutes mortelles, mais elles lui seront encore nécessaires et elles lui seront accordées, pour le pousser à augmenter sans cesse en lui son union à Dieu par la charité, pour l'aider à tendre à la perfection de la vie spirituelle.

Si de telles grâces étaient nécessaires à la volonté humaine pour faire le strict minimum exigé de Dieu sous peine de faute mortelle, combien plus le seront-elles pour accomplir la loi chrétienne dans toute sa perfection, pour

multiplier les œuvres difficiles qui dégageront l'âme de ses liens, pour s'élever sans cesse dans la charité : plus l'âme avancera, plus elle sera, par elle-même, au-dessous d'une tâche de plus en plus haute, plus les grâces fortifiantes lui seront nécessaires pour l'aider, pour la pousser et l'attirer.

C'est alors surtout que vaudra la raison très profonde développée par saint Thomas pour montrer la nécessité de ces inspirations et motions (*1ª-2ª*, q. 68, a. 2) :

Notre raison, dit-il, a reçu de Dieu une double perfection : sa perfection naturelle, la lumière naturelle de la raison, et en second lieu une perfection surnaturelle qu'elle tient des vertus théologiques. Et, bien que cette seconde perfection soit en elle-même plus grande que la première, celle-ci toutefois est possédée par l'homme d'une manière plus parfaite, car l'homme en a comme la pleine possession, tandis que la seconde n'est en lui que d'une façon imparfaite : c'est d'une façon imparfaite que nous connaissons et aimons Dieu surnaturellement. Or, il est évident que tout être qui possède parfaitement une nature, une forme, une vertu, peut par lui-même agir selon ce principe d'action, qu'il possède parfaitement, sans exclure bien entendu l'opération de Dieu qui agit par son concours en toute nature créée et toute volonté. Mais celui qui ne possède que d'une façon imparfaite une nature, forme ou vertu, ne peut *par lui-même* agir selon cette nature ou vertu : il a besoin d'être mû par un autre. Et ainsi pour tout ce qui est dans l'ordre de la fin naturelle de l'homme, celui-ci peut agir en suivant les indications de sa raison.. Mais dans l'ordre de la fin surnaturelle vers laquelle la raison le dirige en tant qu'elle est en quelque manière et imparfaitement informée par les vertus théologiques, les indications de la raison ne suffisent pas : il faut en outre l'instinct et la motion du S.-Esprit.

Dans l'ordre de la simple raison, l'homme est chez lui et peut se conduire ; dans l'ordre surnaturel il est un étranger introduit en un magnifique palais, où il ne saura se conduire, sauf peut-être pour quelques pas, si un guide charitable ne vient le prendre par la main. Et plus il pénétrera avant dans le palais, plus le guide lui sera nécessaire.

Ceci nous explique pourquoi, à mesure qu'une âme progresse dans la vie spirituelle, que les grosses difficultés du

début vont disparaissant, la nécessité des inspirations divines, des grâces fortifiantes, au lieu de diminuer, devient de plus en plus grande : l'inadéquation entre la pauvre nature humaine et les œuvres qu'elle doit accomplir pour avancer toujours vers sa perfection surnaturelle, devient de plus en plus grande.

Et par là nous soupçonnons déjà *a priori* ce que nous constatons par l'expérience de la vie spirituelle, savoir l'infinie variété de ces inspirations divines ou grâces fortifiantes.

Au début elles seront surtout d'ordre sensible, agissant sur l'imagination, sur la partie sensible de l'homme et atteignant surtout par elle l'intelligence et la volonté : il s'agit pour Dieu de venir prendre l'âme là où elle est, toute plongée dans le sensible, pour la dégager peu à peu, du sensible coupable d'abord, puis de tout sensible. Plus tard, au contraire, c'est surtout sur l'intelligence et la volonté qu'agira la grâce fortifiante de Dieu.

De même, au début, ces motions de Dieu échapperont en général complètement à la conscience de qui les recevra : on ne les distinguera pas du train naturel de sa vie psychologique. Tout au plus notera-t-on quelques consolations ou désolations sensibles plus accentuées.

Plus tard, l'âme aura pris l'habitude de se suivre davantage, d'écouter davantage en elle-même, son regard se sera fait peu à peu à discerner quelques objets dans la demi-obscurité de son intérieur. De plus, corrélativement à sa fidélité à les suivre, les inspirations se seront multipliées et renforcées. Le nombre et la puissance des grâces fortifiantes dont elle percevra l'action en elle, ira en augmentant. Elle en viendra même à discerner plus ou moins confusément un travail subi par son intelligence et sa volonté, consolations *spirituelles*, bien plus profondes et puissantes que les consolations sensibles de début.

Toutefois, au milieu de leur variété, ces grâces et inspirations garderont le même caractère général d'actes

indélibérés, produits en nous par Dieu, donc non méritoires en eux-mêmes, mais source de mérite et de sainteté si nous y coopérons : et voilà pourquoi tous les maîtres de la vie intérieure vont nous répétant que les consolations, même les plus hautes, ne sont que des moyens, que seuls les actes libres de charité sont le but ; que l'essentiel de la sainteté n'est pas cet amour délicieux que nous sentons naître au fond de nous-mêmes, *in nobis sine nobis*, mais le libre élan par lequel nous répondons à ces avances.

Ces inspirations, Dieu tout-puissant est maître absolu de les produire en qui et comme il veut, dans le terrain même le plus ingrat, où elles ont le plus de résistances à vaincre, chez les pécheurs les plus endurcis ; et, en fait, il les y produit quand il les appelle à la pénitence.

Il pourrait continuer à les produire ainsi, sans préparation particulière, dans les âmes des justes, comme il eût pu aussi, absolument parlant, au lieu de leur donner les vertus infuses comme principes permanents d'actions surnaturelles, surnaturaliser leurs actes un à un, par de constantes grâces actuelles élevantes.

Mais, de même que l'harmonie de la vie surnaturelle a demandé que Dieu pourvût le juste entré dans la plénitude de cette vie, de « facultés surnaturelles », principes permanents d'actions surnaturelles, qui sont les vertus infuses théologiques et morales; de même convenait-il qu'il donnât à l'âme sanctifiée une préparation permanente, une disposition habituelle à recevoir ces grâces fortifiantes ou inspirations, nécessaires pour conserver la vie surnaturelle et plus encore pour y progresser : et ce sont ces dispositions habituelles qui constituent, selon saint Thomas et selon l'enseignement de Léon XIII, les *dons du Saint-Esprit*, « habitus », dispositions infuses, par lesquelles « homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum ».

Avec une pression suffisante et une matrice assez résistante, on arrive à emboutir des blocs d'acier : il n'y a pas

d'âme si dure, de cœur si pétrifié par le péché, que Dieu n'arrive à mouvoir : mais, dans la cire molle et fluide, les détails les plus fins d'un sceau se reproduisent sans effort, et, dans le cœur rendu *carneum*, dans l'âme tenue toujours prête par la grâce et les dons du Saint-Esprit, la plus petite touche de Dieu aura son effet.

On voit par là quel est le rôle propre des dons du Saint-Esprit : ils ne sont pas destinés à remplacer les vertus infuses, à se substituer à elles dans tel ou tel stade de la vie spirituelle. Les vertus infuses, théologales et morales, restent jusqu'au bout le principe immédiat de nos actes surnaturels *délibérés* et méritoires ; les dons concourent bien eux aussi à la production d'actes vitaux, mais d'actes *indélibérés*, produits et déterminés en nous par l'action divine, des inspirations passivement reçues qui constituent les grâces fortifiantes dont nous venons de parler.

La question a été agitée de savoir s'ils interviennent dans chacun de nos actes méritoires : je crois que le P. Froget et après lui le P. Gardeil, ont eu raison de répondre que non (10). Là où il n'y a pas de spéciale difficulté, la raison et la volonté humaines, surnaturalisées par les vertus infuses, peuvent (bien entendu avec le concours [surnaturel] de Dieu essentiel à toute action) accomplir des actes surnaturels délibérés et méritoires, sans le secours d'aucune grâce *fortifiante* (quae augeat vires). Les dons auront leur rôle lorsque, pour des actions plus difficiles (11), *intelligence* et *volonté* ont besoin d'être aidées, préparées, par les lumières et les délectations indélibérées, par les grâces qui les rendront capables de triompher de ces difficultés :

(10) Voir dans l'article cité du P. Gardeil (D. T. C., 4, 1779-81) le résumé de la controverse à ce sujet entre Mgr Perriot et le P. Froget.

(11) Plus difficiles, non seulement en raison des obstacles à vaincre, mais aussi à cause de la perfection de l'acte à accomplir. C'est là ce que me paraît contenir de vérité traditionnelle l'opinion selon laquelle les dons ont pour objet d'aider l'âme à accomplir les actions « héroïques »

car ce sont alors les dons qui aident l'âme à recevoir plus facilement, avec plus de plénitude ces motions divines (12).

Dans les actes méritoires des justes peuvent donc intervenir, ou les vertus infuses seules, ou les vertus et les dons, celles-là comme principe opératif immédiat de l'acte délibéré, ceux-ci comme principes réceptifs des motions divines, grâce auxquelles l'acte délibéré pourra être produit et mieux produit. Faut-il ajouter avec le Père Gardeil que parfois interviennent les *dons seuls*? Je ne le crois pas : une telle conclusion supposerait, en effet, une conception des dons toute différente, un principe tout différent de distinction entre dons et vertus, conception et principe qui me semblent avoir été admis par S. Thomas jeune et beaucoup de ses contemporains - mais qui ont été remplacés dans la *Somme théologique* par la conception que j'expose ici. Pour qu'un acte méritoire pût être le fruit des *seuls* dons, à l'exclusion des vertus infuses, même simplement morales, il faudrait concevoir les dons comme des principes complets et immédiats d'opération *délibérée*, comme, en définitive, des sortes de *vertus infuses*, d'ordre supérieur aux vertus morales, bien que restant inférieures aux vertus théologiques; vertus qui, naturellement, devraient se distinguer des vertus morales par un *objet formel* différent ; d'où la conclusion, tirée entre autres par le P. Schrijvers, après Suarez contre Valentia (et semble-t-il aussi par le P. Garrigou-Lagrange), qu'un même acte ne peut dépendre à la fois d'une vertu et du don correspondant : ou bien il sera fait *modo humano*, avec le motif spécifique de la vertu, et il ne pourra être acte du

(12) On pourrait se demander aussi si chaque grâce ou motion d'ordre *sensible* produite par Dieu ou un ange dans l'imagination, etc, pour nous faciliter le bien est toujours accompagnée d'une motion correspondante de Dieu sur l'intelligence et la volonté — je ne vois aucune raison de l'affirmer. Dans certains cas ces motions purement sensibles suffiront pour aider *indirectement* la volonté. Il y aura donc, dans la vie spirituelle, des consolations sensibles venant de Dieu ou voulues par lui, mais que n'accompagnera aucun exercice des dons.

don — ou il sera fait *modo supra humano*, avec le motif spécifique du don et il ne sera plus un acte de la vertu (13).

Sans entrer dans une discussion de détail, cette position paraît répondre moins bien à l'exposé *ex professo* fait par S. Thomas *1ª-2ª* q. 68, et se heurter à de grosses difficultés. Comment expliquer l'enseignement du Saint Docteur sur la supériorité des dons vis-à-vis des vertus morales, leur infériorité vis-à-vis des vertus théologiques, et en même temps, le fait qu'il désigne divers dons comme correspondant aux vertus théologiques, même à la charité ? Quel rôle jouent-ils vis-à-vis d'elles ? Ces dons, dira-t-on, ne viennent pas substituer un mode d'agir plus parfait à celui qui est essentiel aux vertus théologiques, mais seulement *préparer l'âme* pour qu'elle exerce celles-ci plus parfaitement. Mais la préparer comment ? par un acte délibéré ou indélibéré ? Si c'est un acte délibéré on sera amené à dire que l'acte délibéré du don d'intelligence qui *prépare* l'acte de foi, est plus parfait que lui, et je ne vois plus bien comment il ne serait pas lui-même un acte de foi. — Acte indélibéré préparant un acte délibéré plus difficile et plus parfait ? C'est ce que je dis ici-même et on est ainsi amené à couper en deux la notion des dons, suivant qu'on les considère dans leurs rapports avec les vertus théologales ou les vertus morales.

De plus on sera conduit à dire que, dans les débuts de la vie spirituelle, dans la vie simplement ascétique, l'exercice des dons, non-seulement est rare, latent, mais qu'il se fait « selon le mode des vertus » — que plus tard les vertus morales infuses cessent de s'exercer et sont remplacées par les dons, toutes choses qui me paraissent bien peu claires

(13) Schrijvers, *Principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1912, p. 249 ; Garrigou-Lagrange, dans Vie spirituelle, t. 7 (1923), p. [57]. — Suarez déjà défendait la même thèse (*de Gratia*, VI, c. 10, n. 2. Vivès, t. 9, p. 69), contre Valentia (*in I-II*, D. 5, q. 8, p. 1) soutenant comme nous que le même acte peut supposer à la fois l'exercice d'une vertu et du don correspondant.

et bien peu conciliables avec l'exposé de S. Thomas, surtout avec son insistance à affirmer la place des dons dans toute vie chrétienne (14).

Si, au contraire, les dons restent uniquement le principe des actes *indélibérés* déterminés par Dieu dans l'intelligence et la volonté, aucune difficulté, nous l'avons vu, à concilier leur rôle avec celui des vertus infuses dont ces inspirations préparent les actes délibérés et méritoires. Mais tandis que, en raison de leur objet formel, les actes des vertus théologiques ne reçoivent de cette préparation par les inspirations divines et les dons, aucun perfectionnement essentiel, il n'en est pas de même des actes des vertus morales infuses. Celles-ci, tout en produisant des actes surnaturels gardent leurs motifs propres d'ordre rationnel; si donc à ce motif vient s'ajouter la lumière produite par Dieu dans l'âme, par exemple pour pénétrer plus pleinement les principes révélés sur la mortification ou le courage chrétien, l'acte deviendra plus parfait, parce que, grâce à cette lumière, l'homme jugera de ces actes suivant une règle et des principes plus hauts qu'il ne ferait avec sa simple raison aidée de la foi, mais sans supplément de lumière (15).

Rien du reste n'empêche de dire que, dans les débuts

(14) Si précisément, comme on le suppose la différence essentielle entre dons et vertus tient au *mode* (humain ou supra humain) selon lequel s'exerce leur activité respective que peut bien être un exercice des dons selon le *mode* des vertus? — Et d'un autre côté je crois qu'on trouvera difficilement dans la tradition des points d'appui sérieux pour affirmer qu'à un certain degré de la vie spirituelle, l'exercice des vertus morales (religion, justice, force ...) cesse pour faire place à celui des dons correspondants.

(15) A vouloir esquisser une démonstration théologique de ce que je me borne ici à affirmer, il faudrait je crois, avant tout, montrer comment cette manière de concevoir les dons conserve comme central le point de vue que S. Thomas dans la *Somme* met au premier rang — et en même temps conserve aussi ce qu'il y avait de vrai dans les théories ébauchées par les théologiens précédents théories qui avaient surtout le tort d'être incomplètes et de présenter comme caractéristique essentielle des dons ce qui n'était que conséquence de leur vrai caractère essentiel (préparer l'âme à recevoir les inspirations divines).

de la vie chrétienne, ce rôle des dons est souvent *latent* : j'ai rappelé plus haut que, dans les âmes encore peu ferventes, peu habituées à la vie intérieure, les inspirations du Saint-Esprit, les grâces fortifiantes de diverses espèces, restent inaperçues de la conscience, tout en étant fort réelles — et aussi que les premières actions de Dieu en elle dont l'âme se rend compte, sont surtout les actions d'ordre *sensible*, dans lesquelles les dons n'interviennent pas : mais cela n'exclut nullement la réalité, même alors, de secours, de grâces, fortifiant intelligence et volonté, grâces dans la réception desquelles interviennent déjà les dons. Plus tard, quand les motions seront d'ordre plus spirituel, plus fréquentes, mieux distinguées par la conscience, ce rôle latent des dons deviendra de plus en plus manifeste, au point de donner leur physionomie à ces étapes plus avancées de la vie spirituelle.

Nous pouvons, en effet, aborder maintenant la question posée : en quel sens l'activité des dons du Saint-Esprit est-elle caractéristique de la *vie mystique* ? Notons toutefois auparavant, avec le cardinal Billot, que, par le fait même que les dons disposent l'âme à recevoir les inspirations divines, ils créent en elle un titre large, mais réel, *ex congruo*, à les recevoir avec une particulière abondance. Ces inspirations seront donc plus fréquentes et plus puissantes chez le juste que chez le pécheur. De plus les dons croissent en même temps que la grâce sanctifiante ; les dispositions de l'âme à recevoir les inspirations, sa sensibilité aux touches divines, sa fidélité et sa souplesse à en suivre les mouvements, vont en augmentant avec la croissance dans la grâce sanctifiante. Il s'ensuit donc que ces grâces, ces inspirations, iront normalement s'intensifiant et se multipliant avec le progrès de l'âme, en même temps que la difficulté et la perfection croissante des actes à accomplir les rendra plus nécessaires (16).

(16) Il y aurait ici à signaler comme cause de cette intensification

Si, *a posteriori*, nous interrogeons les maîtres de la vie spirituelle, nous aurons vite constaté leur unanimité sur ce point : tous, non-seulement les « mystiques », mais aussi ceux que l'on est convenu de regarder comme le plus exclusivement « ascétiques », admettent que la condition essentielle de tout progrès un peu considérable dans la perfection est une fidélité de plus en plus grande, de plus en plus constante et délicate, de l'âme à ces inspirations de la grâce ; fidélité dont la première conséquence sera une multiplication de ces inspirations et une croissance constante de leurs exigences. Tous les directeurs connaissent bien cette impression, par laquelle passent toutes les âmes un peu généreuses, lorsqu'elles sentent cette emprise de plus en plus complète et exigeante de Dieu sur leur vie, impression de frayeur qui leur fait se demander : où va-t-il me mener? — et à laquelle doit s'opposer l'acte de foi et d'abandon total à la grâce, faute duquel tant d'âmes, n'osant pas se laisser arracher du sol, resteront toute leur vie à se traîner.

Il arrive donc pour toutes les âmes saintes un moment où cette emprise de la grâce et de ses inspirations sur leur vie devient générale et constante : non pas que, même alors, Dieu leur dicte, sous forme de révélations ou simplement d'inspirations parfaitement nettes et conscientes, ce qu'elles doivent faire dans chaque cas déterminé et se substitue en tout au travail de leur raison propre ; mais par ses inspirations, Dieu reste là, les assistant et les poussant sans cesse à des actes toujours plus parfaits de cette charité qui en eux imprègne l'exercice de toutes les autres vertus.

dans inspirations divines, à côté de l'accroissement de la grâce sanctifiante et des dons, la réception fréquente des sacrements et l'effet produit par eux et étudié sous le nom de « grâce sacramentelle » ; il semble bien que cette grâce propre à chaque sacrement soit, en tant qu'elle se distingue de la grâce sanctifiante, avant tout un titre à recevoir avec plus grande abondance tel ou tel ordre d'inspirations divines, de grâces actuelles fortifiantes ; ce qui la met en étroite relation avec les dons. Il serait fort intéressant d'étudier parallèlement à ce point de vue certains dons et la grâce sacramentelle propre, par exemple, au sacrement de l'Eucharistie ou à celui de l'Ordre.

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

C'est là cette « loi intérieure d'amour et de charité que le Saint-Esprit a coutume d'écrire et d'imprimer dans les cœurs » dont S. Ignace parle au début de ses *Constitutions* et sur laquelle il comptait, plus que sur aucune prescription extérieure, pour assurer la conservation et la fécondité de son œuvre.

C'est là cette onction habituelle du Saint-Esprit, cette action continuelle de ses dons qui, si elle n'est pas, comme l'activité de la charité, l'essence même de la perfection et de la sainteté, en est la condition et un caractère distinctif.

Cette prédominence des inspirations, cette abondance de la grâce fortifiante, cette activité générale des dons du Saint-Esprit nous préparant à les recevoir, s'étendent dans les âmes saintes à *toute la vie*, donc aussi bien à la vie active qu'à la vie de prière. Je consacrerai, en raison de l'importance de ce point, un prochain article à rechercher quelles transformations amène une telle emprise de la grâce dans l'oraison mentale de ces âmes; mais il ne faut pas oublier que cette emprise s'étend tout aussi loin, tout aussi fortement sur leur vie active : elle n'est pas moins éclatante, pour qui comprend les choses de Dieu, dans le dévouement inlassable et toujours souriant d'une petite sœur des pauvres, que dans les oraisons brûlantes d'une carmélite. Pas plus l'un que l'autre, ces deux triomphes de la charité divine dans les âmes ne se peuvent expliquer en dehors de cette action constante de la grâce fortifiante préparée par les dons. Chez l'un éclatera le don de sagesse, chez un autre celui de conseil, de force ou de piété ; sous des formes diverses ce sera toujours l'action du même Esprit, multiforme, mais aussi belle, aussi profonde chez l'un que chez l'autre (17).

(17) Ce point a été fort bien mis en relief par M. MARITAIN (*Une question sur la vie mystique et la contemplation*, VIE SPIRITUELLE, 7 (1923), 636-659) : « Il conviendrait de distinguer, avec plus de soin peut-être qu'on ne le fait quelquefois, le terme *vie mystique* entendu au sens général de régime habituel des Dons, et le terme *contemplation* entendu

Il faut aussi noter que cette action de la grâce fortifiante est, d'une âme à l'autre, d'une période de la vie à l'autre dans la même âme, très inégalement consciente, même et surtout s'il s'agit des grâces, des consolations et désolations, d'ordre non plus sensible, mais intellectuel, de celles donc auquelles nous préparent les dons du S.-Esprit. Il ne s'agit point, en effet, ne l'oublions pas, de *révélations*, de connaissances nouvelles miraculeusement infuses, supposant des idées, des espèces intellectuelles nouvelles, il s'agit avant tout d'une lumière plus grande pour pénétrer des idées qui nous étaient déjà familières, d'une force plus grande donnée à telle inclination de notre volonté. Il arrivera donc le plus souvent qu'il sera impossible de distinguer, au moins avec certitude, cette action de Dieu, des effets naturels produits dans l'âme par l'effet des lois psychologiques ; il sera très facile de prendre pour une action immédiate de Dieu certains effets moins fréquents, plus intenses, que l'âme n'avait pas constatés encore en elle-même à ce degré, qu'il s'agisse de concentration plus profonde, d'alternatives d'exaltation ou de dépression. En appliquant les règles si sages que les auteurs donnent pour le discernement des esprits, l'âme et ses directeurs verront généralement quels sont les *bons* mouvements, ceux auxquels elle doit se livrer, qui donc viennent de Dieu et sont voulus par lui, directement ou indirectement. Mais fort souvent il sera impossible de dire si ce bon mouvement a une cause immédiate naturelle ou surnaturelle — et cela, même pour des mouvements d'ordre intellectuel.

au sens propre. Si on glisse de l'un à l'autre, comme si dès l'instant qu'on dit Dons du Saint-Esprit on disait exercice prédominant des Dons d'Intelligence et de Sagesse et donc contemplation proprement dite, on est conduit à faire violence au mot *contemplation*. En ce cas une âme qui ne peut prier que par *Pater* et *Ave* et qui manifeste le Don de Conseil ou le Don de Piété, ou le Don de Force, sera vite contemplative (et on confondra son cas avec celui de la nuit passive d'un contemplatif proprement dit). Alors le sens des mots se perd. Et l'erreur s'introduit que cette âme doit nécessairement parvenir si elle fait tout ce qui est en elle, à l'union transformante, ce qui est inexact. » (p. 646).

Parfois cependant, surtout s'il s'agit de certaines lumières, de certaines touches plus profondes, qui tranchent plus vivement sur la trame ordinaire de la vie psychologique, et dans des âmes assez habituées à suivre les mouvements de leur vie intérieure, il ne restera guère de doute possible sur leur origine ; ce sera alors une vraie *expérience* de Dieu, de son action dans l'âme, qu'il s'agisse ici encore d'une touche reçue dans l'oraison ou au contraire d'une grâce de force ou de lumière reçue en pleine action.

Qu'il s'agisse aussi de touche consolante ou aride : Dieu attirera les âmes à lui, suivant les cas, aussi bien en leur faisant éprouver un attrait délicieux, en leur donnant une lumière éblouissante, qu'en les détachant de tout, en leur faisant expérimenter leur néant, l'obscurité de leur intelligence et la faiblesse de leur volonté, de façon à créer en elles cette faim de lui-même qui est une de ses plus grandes faveurs.

Aussi cet état de l'âme toute livrée à l'action de la grâce pourra-t-il revêtir les formes les plus diverses, pourra-il exister à un plus haut degré chez des âmes toutes simples qui ne le soupçonnent même pas, tandis que chez d'autres il sera beaucoup plus conscient, se distinguera très vivement des états précédents ou des périodes durant lesquelles un relâchement de fidélité a fait retomber l'âme sur elle-même.

Et en ce sens, il est parfaitement vrai de dire que l'action des dons du Saint-Esprit peut être suivant les âmes, ou manifeste ou latente ; avec cette correction toutefois que l'action latente n'est pas nécessairement une action moins intense, moins puissante, moins fréquente.

Cet état que nous trouvons réalisé dans tous les saints et même, à un degré moins éclatant, dans toutes les âmes parfaites, est-il un *état mystique*, constitue-il la *vie mystique* ?

Si par *vie mystique* on entend une vie d'union amoureuse à Dieu, très intime et produite plus par l'action de la

grâce en nous que par nos propres efforts, fruit des initiatives de Dieu plus que des nôtres, il est évident que cette définition convient à l'état que nous venons de décrire et qu'il y a donc identité entre cet état et la vie mystique.

Mais alors, on le voit, il faut aller jusqu'au bout et dire, comme le fait très logiquement Dom Louismet que les *faits* et *grâces* mystiques ne sont pas réservés exclusivement à telle période de la vie spirituelle, qu'ils apparaissent dès les débuts de cette vie — que *vie ascétique* et *vie mystique* désignent en réalité deux aspects, l'un plus actif, l'autre plus passif, d'une vie spirituelle essentiellement une, mais dans laquelle peuvent dominer tantôt l'un, tantôt l'autre, de ces aspects. Si par suite on veut réserver le nom de *vie mystique* à l'état intérieur dans lequel domine nettement le second de ces aspects, tandis que le premier reste prépondérant dans la *vie ascétique*, il faut conclure, comme nous l'avons fait ailleurs, qu'il ne reste alors entre les deux vies, à les opposer comme se succédant l'une à l'autre, qu'une simple différence de plus ou de moins. Le mode d'agir ascétique, humain si on le veut, dans lequel n'interviennent pas les dons du Saint-Esprit et les inspirations auxquelles ils nous rendent docile, et le mode mystique, surhumain, dans lequel ces dons et ces inspirations prennent la direction de l'âme, sont spécifiquement distincts entre eux : mais la *vie ascétique* et la *vie mystique*, caractérisées, par la *prédominance* de l'un d'eux, n'ont entre elles qu'une différence de *degré*, de *plus* ou de *moins*.

On a proposé comme principe de distinction spécifique entre ces deux vies le fait que, dans la vie mystique, le rôle des dons et des inspirations cesse d'être *latent* comme dans la vie ascétique, pour devenir *manifeste* et *conscient*.

C'est, à mon avis, faire dépendre cette distinction d'une circonstance extrinsèque au rôle essentiel des dons et des inspirations, rôle qui pourra être bien plus considérable et bien plus habituel dans une âme où il reste latent, inconscient, que dans une autre où il est plus visible. Cette visi-

bilité, en effet, peut dépendre de circonstances personnelles, comme l'habitude de s'analyser, absolument étrangères à l'intensité de l'action de Dieu dans l'âme.

On peut donc dire très légitimement que cette docilité de l'âme aux inspirations du Saint-Esprit, reçues grâce aux dons du Saint-Esprit d'une façon de plus en plus abondante et de plus en plus parfaite, est en même temps caractéristique de la vie mystique *au sens large du mot*, et condition essentielle de toute vraie sainteté, et que par conséquent il n'y a ni sainteté, ni même véritable perfection de la vie spirituelle, en dehors de la vie mystique ainsi entendue.

Et c'est là ce que prouvent abondamment les textes réunis de divers côtés pour établir l'appel de toutes les âmes à la vie mystique. C'est là aussi ce qui n'est, au fond, nié par personne : les auteurs qui, comme le P. Poulain, Mgr Lejeune ou Mgr Farges, nient le plus nettement l'appel général des âmes aux grâces de *contemplation infuse proprement dite*, n'ont jamais nié cela : il suffit, pour s'en rendre compte, de se donner la peine de les lire attentivement et de les comprendre, et c'est perdre son temps que de recommencer sans cesse à leur démontrer ce qu'ils n'ont jamais contesté.

Entre eux et leurs contradicteurs la vraie question est différente : il s'agit de savoir quel effet a nécessairement cette emprise générale de la grâce sur le mode d'oraison des âmes en qui elle se réalise : la prière de ces âmes parfaitement dociles à l'action du Saint-Esprit en elles, sera-t-elle nécessairement et toujours de forme proprement contemplative? Cette prédominance de la vie mystique en elles, au sens expliqué, comportera-t-elle nécessairement des grâces plus ou moins hautes de contemplation infuse? Question beaucoup moins générale, que j'ai réservée pour un prochain article, en raison de son importance et des multiples distinctions qu'elle appelle.

Je terminerai simplement celui-ci en posant une question

d'opportunité : convient-il dans l'usage courant d'employer sans plus le terme de *vie mystique* pour désigner cet aspect général plus passif de la vie spirituelle dont je viens de parler et dont les dons du Saint-Esprit sont l'élément caractéristique ?

Au moyen-âge, assurément, les mots *vie mystique* ont un sens plus large puisqu'ils sont synonymes de *vie spirituelle* et englobent des éléments que, maintenant, nous rattachons à la vie *ascétique* dans son sens le plus strict. Mais aujourd'hui, étant donné que ce prestigieux mot de *mystique* nous arrive tout chargé d'acceptions diverses, de résonnances multiples, pouvons-nous l'employer ainsi sans risquer de jeter dans les esprits une dangereuse confusion et de nous exposer à de redoutables équivoques ?

Non, si nous prétendons employer ce mot pour caractériser et définir indifféremment des réalités d'ordre fort divers comme la conduite habituelle de la grâce dont nous parlons ici, et des formes d'oraison spéciales comme celles que décrit sainte Thérèse à la fin de son *Château*.

Oui, au contraire, si nous acceptons de prendre le mot de *mystique* pour ce qu'il est devenu en fait à l'heure actuelle, c'est-à-dire un de ces mots brillants et attirants (comme en politique ceux de démocratie ou de libéralisme) qui expriment avant tout une tendance, un idéal, mettent en relief un aspect des choses, plus qu'ils ne servent à caractériser ou à définir des réalités précises : car alors il reste bien entendu que les écrivains, tout en s'assurant le bénéfice de la vogue et du prestige attachés à ce mot, ne négligeront pas de définir en termes plus fixes et plus précis les réalités dont ils entendent nous parler.

Quant à espérer fixer ce mot dans les limites rigoureuses d'un sens technique, la chose paraît aujourd'hui bien difficile : il vaut mieux, je crois, que les théologiens fassent porter leurs efforts sur d'autres mots qui, comme ceux de *contemplation infuse* ou d'*inspirations du Saint-Esprit*, leur appartiennent davantage en propre et dont, par con-

séquent, ils peuvent davantage espérer fixer un sens technique uniformément reçu, comme ils l'ont fait avec tant de profit pour les principaux termes de la théologie dogmatique.

On pourra donc, si l'on veut, appeler *vie mystique*, l'état spirituel qui est caractérisé par ce rôle prédominant des inspirations et des dons du Saint-Esprit, tel que j'ai essayé de le décrire et tel qu'on le constate dans toutes les âmes saintes ; à une condition toutefois, c'est de prendre le terme de *mystique* dans un sens large, qui implique bien les idées d'union amoureuse avec Dieu et de plus grande passivité sous l'action de sa grâce, mais qui ne comporte nécessairement ni une connaissance *expérimentale* de Dieu, ni une forme d'oraison strictement contemplative.

Rome Joseph de Guibert, S. J.

NOTES ET DOCUMENTS

UNE INTRODUCTION MUSULMANE A LA VIE SPIRITUELLE

(Suite) (1)

Chapitre V. — Cinquième pas : les impulsions

Il y en a deux nécessaires pour parcourir le chemin de la perfection : la *crainte* et l'*espérance*. La crainte du châtiment est nécessaire pour éviter les péchés et les défauts et pour ne pas s'enorgueillir des vertus déjà acquises. L'espérance est nécessaire pour s'animer à la vertu, en triomphant des obstacles et des empêchements de la route, surtout de la tiédeur, par l'espoir de la récompense éternelle, et pour supporter les tribulations que Dieu envoie, car celui qui espère un bien, souffre avec contentement les ennuis pour l'obtenir ; celui qui aime vraiment, supporte avec plaisir les épreuves auxquelles le soumet l'aimé, et y trouve même des joies ineffables ; les piqûres des abeilles ne sont point douloureuses, quand on pense à la douceur du miel ; le journalier monte avec son énorme charge l'escalier pendant toute la journée, épuisé de fatigue et de chaleur, en pensant aux deux deniers qu'il gagnera le soir ; le laboureur supporte toute l'année la chaleur et le froid, la misère et le travail pénible, en pensant à l'aire, quand arrivera le temps de la récolte. Ainsi le dévot, pensant au ciel, supportera allègrement le pénible travail de la vie spirituelle et les privations de ce monde. — Nécessité de ces vertus, la crainte de Dieu et l'espérance en sa miséricorde, pour la vie dévote, dont l'âme doit parcourir le

(1) Voir RAM., 1923, p. 275-294.

chemin. Comparaison de l'animal, excité à marcher par le fouet et le sac d'avoine. Comparaison de l'enfant, encouragé à aller en classe, par le double stimulant des promesses de ses parents et des menaces de son maître.

Essence de la crainte : émotion douloureuse qu'éprouve l'âme à la pensée de quelque mal qui lui peut survenir. — Quatre motifs de crainte salutaire pour la vie spirituelle : le souvenir des péchés commis, la pensée du lourd châtiment mérité, la conscience de sa propre faiblesse pour le supporter, la foi en la toute puissance du Juge suprême. — Essence de l'espérance : émotion d'allégresse que l'âme éprouve, en pensant à la bonté de Dieu et en se reposant sur la divine miséricorde. — Quatre motifs de l'espérance salutaire : le souvenir des bonnes œuvres pratiquées ; la pensée de la récompense promise, supérieure à tout mérite ; le souvenir des grâces et bienfaits déjà obtenus de Dieu en cette vie, au temporel comme au spirituel, sans mérite de notre part ; la considération de la largeur de sa miséricorde qui est antérieure à sa colère.

Difficulté de concilier l'emploi mesuré de ces deux impulsions, la crainte et l'espérance, sans excès ou défaut de l'un ou de l'autre. La crainte exagérée dégénère en désespoir ; l'espérance exagérée, en présomption. — Trois remèdes pour assurer cet équilibre harmonieux : 1° méditation des promesses et menaces contenues dans les textes révélés ; 2° méditation des châtiments exemplaires infligés par Dieu à Lucifer, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Balaam, David, Jonas, etc. et des cas remarquables de pardon où brille l'amplitude infinie de la divine miséricorde ; 3° méditation des récompenses et châtiments que Dieu tient préparés pour ses serviteurs dans la vie future : mort, purgatoire, jugement, enfer et paradis. — L'espérance est plus utile pour le dévot qui n'est pas encore arrivé à la perfection ; la crainte l'est pour les parfaits, de dévotion solide. — Différence entre l'espérance salutaire et la vaine présomption ou confiance : double comparaison de qui espère la récolte en travaillant son champ et de celui qui prétend l'obtenir sans travailler. — Exhortation finale (p. 53-60).

Chapitre VI. — Du sixième pas : les vers rongeurs

Dans le chemin de la perfection que le dévot commence déjà à parcourir, deux nouveaux périls s'offrent à lui : l'hypocrisie et la vanité, qui corrompent tout le mérite de la vie dévote.

Ver premier : l'hypocrisie spirituelle. — Quatre dommages qu'elle produit : l'œuvre accomplie seulement pour paraître saint aux yeux des hommes, mérite le plus parfait mépris de la part des anges gardiens, même en cette vie, et, de la part de Dieu, rejet public et solennel, devant tous les humains, au jour du jugement; cela entraîne en outre la perte du ciel et la condamnation à l'enfer. — La pureté d'intention et l'hypocrisie spirituelle s'opposent mutuellement : celle-là est la volonté de gagner la vie future au prix de la vie présente, c'est-à-dire, en pratiquant la vertu pour l'amour de Dieu ; l'hypocrisie, au contraire, est la volonté de gagner la félicité présente moyennant les œuvres qui ont pour objet la vie future. Deux classes d'hypocrisie : la simple, qui vient d'être définie, et la mixte, qui consiste à vouloir obtenir, par les bonnes œuvres, la félicité présente et la future à la fois. La pureté d'intention rend méritoire la bonne œuvre, comme l'hypocrisie la rend inacceptable pour Dieu, en lui faisant perdre tout son mérite. — La pureté d'intention dans les œuvres dévotes intérieures et extérieures, et dans les indifférentes. De même dans les dévotions surérogatoires. L'intention pure avant, pendant et après l'œuvre. Œuvres qui exigent chacune une intention particulière et œuvres pour lesquelles il suffit d'une intention pour que toutes soient méritoires. L'intention n'est pas pure de celui qui agit pour que Dieu lui donne en récompense des biens temporels, sauf s'il les cherche comme des moyens de servir Dieu plus à loisir et de propager parmi les hommes la véritable religion (p. 60-63).

2e ver : la vanité spirituelle. — Nécessité de l'éviter pour deux motifs : elle prive des secours de la divine grâce et détruit le mérite de l'œuvre bonne, selon ces paroles de Jésus à ses apôtres : « Combien de lampes éteint le vent !

combien de dévots corrompt la vanité ! (8) ». — Essence de la vanité spirituelle : se glorifier, s'infatuer de ses vertus en attribuant son mérite et sa noblesse à sa propre valeur et non à la grâce de Dieu. — Origine de cette fatale illusion dans l'esprit du dévot : on la doit à l'inadvertance ou à l'oubli de la nécessité de la grâce. — L'hypocrisie est plus dangereuse pour l'âme que la vanité spirituelle.

Thèmes de méditation, utiles pour combattre l'hypocrisie spirituelle : 1° Dieu a fait toutes les merveilles de la création, seulement pour que l'homme, en les voyant, reconnût que son auteur est tout-puissant et très sage. Par contre, le dévot, pour une misérable prière qu'il fait, pleine de défauts, ne se contente pas que Dieu la voie et, à cause d'elle, le loue et le récompense, mais aspire à être vu et loué des hommes. 2° Il est déraisonnable et fou de vendre pour des pièces de cuivre une perle précieuse qui vaut des milliers de ducats. C'est là ce que fait le dévot qui, pour obtenir la louange des hommes, perd complètement le mérite infini de ses bonnes œuvres. 3° Si les hommes, dont le dévot recherche l'éloge, savaient que, par sa dévotion, il n'a rien d'autre en vue, ils le mépriseraient et se moqueraient de sa vertu. Au contraire, s'il cherche l'éloge et l'amour de Dieu, il est sûr de l'obtenir. 4° Celui qui pouvant, par ses efforts, se rendre agréable aux yeux d'un grand roi, n'aspire qu'à plaire à un vil balayeur, fait montre de sottise et de bassesse d'aspirations. C'est ce que fait le dévot qui, en pratiquant la vertu, cherche à plaire aux hommes et non à Dieu. Sans compter qu'en plaisant à Dieu, il est plus facile et plus certain que l'on plaise aux hommes, dont les cœurs sont en la main de leur créateur.

Thèmes de méditation, utiles pour combattre la vanité spirituelle : 1° La valeur de l'œuvre bonne vient, non de sa réalité physique, mais de ce qu'elle est agréable à Dieu. Dès lors elle perd toute sa valeur, si elle se fait par vaine gloire. Une courte prière, une brève oraison jaculatoire valent physiquement moins que le travail de tout un jour

(8) Cf. Mat. VI, 22-23 ; Luc, XI, 34 : « Lucerna corporis tui est oculus tuus... Si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit. » Saint Augustin interprète cette comparaison au sens de l'intention dans les œuvres.

d'un ouvrier qui gagne deux deniers, et, néanmoins, acceptées par Dieu, elles servent à acquérir une félicité infinie. Une grappe de raisin vaut, sur le marché, un sixième de denier, mais offerte à un roi et acceptée par lui, elle peut bien valoir, à celui qui l'a offerte, mille ducats, seulement parce qu'elle a plu. Au contraire si on la refuse, elle reprend la valeur infime qu'elle avait sur le marché. 2° Le courtisan sert son roi, jour et nuit, en des charges basses ou ennuyeuses ou pesantes ou dangereuses, pour un salaire qui en lui-même est chose vile et qui, en outre, est par son origine de Dieu et non du roi. Dieu, lui, nous a créés, nous conserve et nous comble de bienfaits corporels et spirituels, temporels et éternels; et néanmoins, quand, à son service, nous faisons une pauvre et courte prière, pleine d'imperfections, pour laquelle il nous a promis une récompense infinie, nous en tirons vanité. 3° Si un roi, servi et honoré par des princes et des potentats et loué par des sages et des poètes, entouré d'un cortège de grands et de chefs, admettait avec bienveillance à sa cour un vil paysan et lui assignait une place parmi ses serviteurs, en le recevant avec affabilité et en se montrant satisfait de son service fait avec négligence et grossièreté, tous diraient qu'il accorde au paysan un honneur insigne, fort au-dessus de ses mérites; mais si le paysan s'enorgueillissait de cet honneur, en l'attribuant à sa propre valeur, tout le monde le traiterait d'imbécile. Pareille est la stupidité du dévot tirant vanité de sa perfection spirituelle. 4° Si ce même roi donnait permission à ses courtisans de lui présenter leur hommages et qu'après qu'ils lui auraient offert de très riches joyaux, des parures précieuses et des trésors splendides, le paysan s'avançait avec une corbeille de raisins ou un paquet de jardinage et que le roi l'accueillit avec bienveillance et acceptât son pauvre présent, en le récompensant magnifiquement, il faudrait attribuer sa conduite à pure générosité et faveur de sa part; mais si le paysan tirait vanité de cette distinction, en la prenant pour un effet de ses propres mérites, il faudrait le traiter de fou et de déséquilibré. Le même jugement est à porter sur le dévot qui s'enorgueillit (p. 64-67).

Triple difficulté que renferme l'entreprise de triompher

de ce pas, ou d'éviter l'hypocrisie et la vanité spirituelle : 1° La subtilité et la dissimulation des mobiles et impulsions de ces deux défauts, qui se faufilent et s'insinuent dans l'âme sans que leur présence soit remarquée, sinon par les dévots experts en théologie mystique, toujours vigilants, et qui ont l'attention toujours éveillée sur eux-mêmes. 2° La grave illusion à laquelle ils exposent l'âme, puisque ces deux vices peuvent détruire, en un clin d'œil, toute la valeur et tout le mérite d'une longue vie de perfection spirituelle, de sorte qu'une simple bonne pensée, pure d'hypocrisie et de vanité, possède aux yeux de Dieu une valeur infinie ; par contre, une longue vie de soixante-dix ans, par exemple, passée à servir Dieu, devient stérile, sans pureté d'intention. La perfection ne repose pas sur la multitude des actes de piété, mais sur l'esprit avec lequel ils sont accomplis, non sur la quantité, mais sur la qualité, non sur les apparences extérieures, mais sur ce que cache l'intérieur. C'est pour cela que les maîtres spirituels disent qu'une seule perle vaut mieux que mille grains de verre. Il ne faut pas s'illusionner, en croyant que le mérite consiste à beaucoup prier et jeûner. Ce n'est pas le nombre, la durée et la multitude des actes que Dieu regarde. De rien ne servent les noix si elles sont vides. Il est inutile d'élever à une grande hauteur le toit d'une maison, si les fondements ne sont pas solides (9). 3° L'énormité du danger que l'on court dans l'entreprise : il s'agit, en effet, de plaire à un roi infiniment noble et parfait, qui nous a comblés d'une infinité de grâces, par les actes de notre âme finie, imparfaite et inclinée au mal par nature. Il est donc facile de broncher, de commettre une défaillance, d'accueillir une pensée fugitive de vanité spirituelle, qui souille la pureté de l'œuvre pieuse et la rende inacceptable aux yeux de ce roi, auquel nous devons tant et dont la majesté et la grandeur infinie

(9) Confronter avec l'usage fait par S. Augustin de la même comparaison, au sermo X de Verbo Domini : « Magnus esse vis ?a minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis ? de fundamento prius cogita humilitatis ; et quantam quisque vult et disponit superimponere molem aedificii, quanto erit maius aedificium, tanto altius fodit fundamentum Et fabrica quidem cum construitur, in superna consurgit : qui autem fodit fundamentum, ad ima deprimitur. Ergo et fabrica ante celsitudinem humiliatur, et fastigium post humiliationem erigitur ».

méritent tant que ni les anges, ni les saints et les prophètes, en le louant et le glorifiant sans cesse dans le ciel, ne sont capables de lui offrir le tribut d'adoration dont il est digne. Et en outre nous perdons une félicité éternelle et nous acquérons un châtiment durable et insupportable. C'est pourquoi cette faible et même nulle valeur des œuvres humaines aux yeux de Dieu a été considérée avec une humilité salutaire par les maîtres de la vie spirituelle, convaincus que cet aveu était le meilleur moyen de se rendre agréables à Dieu. C'est qu'en plus il faut correspondre, par le moyen de ces œuvres imparfaites, aux grâces reçues ; aussi ces maîtres disent-ils que, pour le jugement de l'âme, on mettra en évidence trois livres où sera contenu le compte exact de ses vertus, de ses vices ou défauts, et des grâces reçues. C'est pour cela enfin que le Prophète enseigne que seules les œuvres bonnes, exemptes de vanité et d'hypocrisie et inspirées du pur amour divin, arrivent à traverser les sept cieux et à monter jusqu'en la présence de Dieu qui les déclare agréables à ses yeux (p. 67-70).

Résumé et exhortation finale : En résumé, tout ce qui concerne ce pas revient à ce que, si tu examines et considères combien, d'un côté, il importe de plaire à Dieu par tes œuvres et, de l'autre, combien peu valent toutes les créatures, combien elles sont faibles et ignorantes, tu comprendras que tu ne dois en faire aucun cas, ni te soucier qu'elles te louent ou non, ni qu'elles t'honorent et te distinguent par leur affection et leur considération, qui n'ont pour toi aucune valeur et ne sont d'aucun service. D'un autre côté, si tu contemples la vileté méprisable des choses de ce monde, et la rapidité fugitive avec laquelle elles disparaissent, tu comprendras que tu ne dois espérer d'elles aucune récompense pour tes bonnes œuvres. Parle donc ainsi à ton âme : « Oh mon âme! la louange du Seigneur de l'univers et sa reconnaissance sont sans doute meilleures pour toi que les louanges des créatures impuissantes et ignorantes, qui ne connaissent ni la valeur réelle de tes actes ni combien il t'en coûte pour les réaliser. Elles n'arrivent pas davantage à mesurer le mérite de tes œuvres et de tes efforts, puisqu'il est très facile qu'elles te jugent inférieur à d'autres qui sont en réalité à mille degrés au-dessous de tes mérites, ou qu'elles t'abandonnent dans l'occasion où la nécessité est la plus pressante et t'oublient. Même si elles ne te traitent pas ainsi, que peut bien valoir ce que tu attends de leur aide ? et à quelle limite extrême s'étend leur pouvoir ? Sans compter qu'étant des créatures, elles sont dans la main

de Dieu qui les gouverne comme il lui plaît et les dirige selon son gré. Sois donc intelligente, ô mon âme, et ne perds point pour elles le mérite de tes bonnes œuvres, si précieux aux yeux de Dieu ; ne rejette pas la louange de celui dont l'éloge constitue toute noblesse et toute gloire, ni les dons de celui sur la libéralité de qui repose toute richesse. Le poète avait raison qui disait : « Vaine est la veille des yeux qui veillent pour contempler autre chose que ton visage et inutiles sont les larmes pour tout malheur qui n'est pas celui de te perdre ». Dis après cela à ton âme : « O mon âme ! qu'y a-t-il de meilleur pour toi : un ciel éternel ou les grossiers plaisirs défendus de ce bas monde et ses inutiles et caduques vanités ? Il dépend de toi d'obtenir cette félicité éternelle et durable par tes bonnes œuvres. N'aies donc point des aspirations si basses, ni un idéal si peu noble, ni une manière d'agir si vile. Ne vois-tu point comment la colombe augmente de valeur et de prix quand elle est une colombe messagère, c'est-à-dire une colombe céleste ? Elève donc toi aussi toutes tes aspirations vers le ciel, consacre ton cœur tout entier à Dieu seul, dans la main de qui est tout ce qui existe. Ne perds pas pour un rien tout ce que tu as pu gagner avec tes bonnes œuvres. Car si tu réfléchis bien et si tu examines les secours et les grâces que Dieu t'a accordés pour réaliser cette œuvre de dévotion dont tu t'enorgueillis, tu remarqueras qu'il a commencé par te donner, le premier, la capacité de la réaliser, c'est-à-dire l'instrument ; puis il a écarté de toi les obstacles afin que tu puisses en toute liberté t'adonner à la réaliser ; ensuite il t'a honoré de sa divine grâce et de son aide, en te facilitant l'effort et en inclinant ton cœur à l'action ; mais, en outre, bien que son infinie majesté et sa grandeur n'eussent aucun besoin de toi ni de ton œuvre, et que pour l'exécuter il t'ait accordé tout son secours, il a daigné par surcroit donner, en ta faveur et pour ton œuvre, des éloges et des récompenses que tu ne méritais nullement. Enfin il se montre sensible à ton dévouement, te loue pour cela et t'accorde son amour. Tous ces bienfaits sont l'œuvre de sa grâce exclusivement. Sinon, d'où te viendrait ce mérite ? et quelle valeur aurait, par elle seule, ton action misérable et défectueuse ? Rappelle-toi donc, mon âme, la bienveillance de ton Seigneur généreux et compatissant, qui t'a octroyé tant de bienfaits pour réaliser cette œuvre, et rougis de lui attribuer de l'importance et du mérite pour elle-même. Au contraire, puisque c'est à Dieu que revient à chaque instant tout mérite, n'ais souci, après l'avoir réalisée, que de t'humilier devant lui, et le supplier avec soumission et ferveur de l'accepter .... S'il t'accorde cette suprême faveur d'accepter ta pauvre petite offrande, il aura certainement mis le comble à sa bienveillance et à sa grâce envers toi. Et alors, quelle félicité, quelle royauté, quelle gloire, quelle élévation et quels honneurs, quels biens, quels trésors et dons il te préparera ! Mais s'il ne l'accepte pas, quelle ruine,

quelle erreur, quelle catastrophe ! Occupe-toi donc et préoccupe-toi de cette affaire..... (p. 70-71).

Chapitre VII. — Du septième pas : la louange et la gratitude

Une fois parcourues toutes les étapes du chemin de la dévotion et atteint l'objectif de la vie spirituelle, exempte de défauts et d'imperfections, il ne reste qu'à louer Dieu pour ce bienfait et à lui témoigner sa reconnaissance. Cela pour deux motifs : 1° pour que Dieu nous accorde la grâce de la persévérance à son service, qui ne s'obtient que si l'âme se montre reconnaissante pour les bienfaits reçus; 2° pour que Dieu nous les augmente. C'est la conduite qu'observe avec son serviteur le maître prudent : s'il correspond parfaitement au bienfait reçu, il lui en accorde un autre, voyant qu'il en est digne ; sinon, il lui enlève celui qu'il lui avait déjà accordé (10).

Classification des bienfaits divins en deux groupes : temporels ou profanes et éternels ou spirituels. Les temporels se subdivisent en deux classes : ceux qui comportent un profit et ceux qui évitent un dommage. Aux premiers appartiennent la possession d'un organisme corporel entier et sain, d'un côté, et de l'autre la satisfaction des appétits sensibles et des nécessités physiques, savoir, le manger, le boire, le vêtement, etc. Aux seconds appartiennent d'un côté la grâce d'être exempt des infirmités physiques, graves et chroniques, et de l'autre le bienfait d'être délivré des disgrâces physiques provenant soit des agents naturels, soit des hommes, soit des bêtes, etc. Les bienfaits éternels ou spirituels sont également de deux classes : positifs ou grâces de direction, négatifs ou grâces de préservation. Les grâces de direction sont l'appel à la foi islamique et à la doctrine orthodoxe et l'appel à la vertu ; celles de préservation sont ces grâces par lesquelles Dieu garde l'homme

(10) Comparer avec la parabole évangélique du maître et des serviteurs, le bon et le mauvais (Luc, XIX, 12-26), qui se termine ainsi « Dico autem vobis quia omni habenti dabitur et abundabit ; ab eo autem qui non habet et quod habet auferetur ab eo ».

de l'incrédulité, du polythéisme, de l'hérésie, du schisme et de toute espèce de péché.

Essence de la gratitude et de la louange. La première, selon certains maîtres, est un acte intérieur opposé à l'ingratitude; la seconde est un acte extérieur, opposé au blâme. Mais, pour d'autres docteurs, la gratitude implique aussi des actes extérieurs. Tous les auteurs ascétiques conviennent néanmoins qu'il n'y a pas gratitude pour les bienfaits divins, si l'âme et le corps n'évitent toute offense au souverain bienfaiteur. En tant qu'acte intérieur, la gratitude est un sentiment d'exaltation, de respect et de vénération affectueuse pour le bienfaiteur, par un juste retour de ses bienfaits, et tel qu'il étouffe en l'âme tout désir de lui déplaire. Ceci est le moins que l'on puisse dire : que l'obligé n'emploie pas les bienfaits mêmes, qu'il a reçus, en guise d'armes pour blesser et offenser son bienfaiteur. Ensuite, la gratitude doit manifester son influence par une intensité plus grande de l'effort pour pratiquer la vertu et servir avec plus de sollicitude le bienfaiteur.

Matière ou objet de la gratitude. Il est clair qu'elle retombe sur les bienfaits temporels et spirituels, mais l'on discute si elle peut et doit aussi retomber sur les tribulations et les disgrâces temporelles, maladie, pauvreté, etc. Quelques maîtres spirituels disent que non, parce que la gratitude a pour objet les grâces, comme la patience, les disgrâces. Ils ajoutent qu'il n'y a pas de disgrâce temporelle qui ne soit accompagnée de grâces appropriées, sur lesquelles devra retomber la gratitude du dévot. A Dieu, en effet, nous devons beaucoup de bienfaits en chaque tribulation : 1° que cette tribulation n'affecte pas la vie spirituelle de notre âme; 2° qu'elle ne soit pas plus lourde qu'elle n'est; 3° que Dieu nous préserve du péché d'impatience à l'égard de la tribulation; 4° qu'il nous accorde sa récompense éternelle, si on la supporte avec résignation; 5° que la tribulation soit passagère et non permanente; 6° qu'elle nous vienne de la main de Dieu et non de la créature, et même dans le cas où elle nous vient immédiatement de la créature, cependant c'est un bienfait divin que cette tribulation soit pour celui qui la souffre un mal physique et non un mal moral, tandis que le contraire arrive à la créature qui la

produit. D'autres maîtres spirituels (Algazel avec eux) soutiennent que la gratitude doit et peut avoir pour matière directe les tribulations temporelles, parce que celles-ci offrent par elles-mêmes au dévot, de si grands avantages, des occasions si indicibles de progrès spirituels, de telles compensations dans leurs conséquences que, en comparaison, toute tribulation, si lourde qu'elle soit, est un rien. C'est comme si l'on vous versait une potion amère répugnante pour vous guérir d'une maladie mortelle, ou si l'on vous saignait ou vous appliquait des ventouses; l'incommodité et l'ennui éprouvé sont compensés par la santé du corps et le bien-être qui en est la suite. De sorte que la douleur de la saignée et l'amertume de la potion doivent être envisagées comme une grâce extraordinaire et une faveur singulière, bien que dans leur forme et apparence extérieures ce soient des choses répugnantes et contraires à l'inclination naturelle de l'âme et à son appétit. C'est pourquoi vous loueriez qui vous les a appliquées et auriez pour lui toute la reconnaissance possible. Il faut, en effet, observer que la grâce ou le bienfait n'est pas un bien précisément parce qu'elle produit une délectation sensible et parce qu'elle satisfait les appétits ou instincts naturels, mais uniquement parce qu'elle augmente le degré d'élévation de l'âme. Donc, si la disgrâce est une cause occasionnelle pour que le dévot croisse en noblesse spirituelle et monte plus haut dans l'échelle de la perfection, ce sera en réalité une grâce, bien qu'elle passe pour une disgrâce et une tribulation à cause de son apparence extérieure.

Excellence relative de la gratitude et de la patience. Algazel soutient qu'en réalité c'est là une question inutile, parce que les deux vertus sont mutuelles et inséparables : en cette vie de misère, il n'est pas possible d'être exempt de tribulations, et comme la gratitude implique, ainsi que nous l'avons vu, d'éviter toute offense contre Dieu bienfaiteur, il en résultera que l'âme reconnaissante évitera l'impatience dans les tribulations que Dieu lui envoie et sera, par suite, patiente (p. 71-73).

Economie divine dans l'administration de sa grâce. — Elle se résume en deux principes. *Premier principe : Dieu n'accorde la grâce qu'à celui qui en connaît la valeur, et seul en connaît la valeur qui sait en*

être reconnaissant. La thèse se démontre par le texte du Coran (VI, 53), où Dieu met sur les lèvres des infidèles cette demande, à propos des croyants : « Est-ce là ceux que Dieu a comblés de ses grâces? » Le Seigneur répond : « Est-ce que Dieu ne sait pas mieux que vous qui sont les reconnaissants? » En d'autres termes, ces sots pensaient que la grâce devrait s'accorder seulement à ceux qui possédaient plus de richesses et étaient d'une race plus noble et plus illustre; c'est pourquoi ils disaient : « Comment va-t-on l'accorder à ces pauvres plutôt qu'à nous? » Et ainsi, avec un ton de moquerie et de mépris, ils demandaient : « Est-ce là ceux que Dieu a comblés de ses grâces? » A quoi Dieu répond par cette phrase subtile et claire : « Est-ce que Dieu ne sait pas mieux que vous qui sont les reconnaissants? » Réponse qui suppose ce raisonnement implicite : Le Seigneur généreux accorde sa grâce à celui-là seul qui en connaît la valeur, et seul en connaît la valeur qui l'accueille avec toute son âme et son cœur et la préfère à toutes les autres choses de ce monde, sans se préoccuper d'elles, et en plus ne se lasse pas de rester à la porte de son maître, en lui offrant le tribut de la reconnaissance. « Et comme de toute éternité, nous savions, dit Dieu, que ces pauvres connaîtraient la valeur de cette grâce et en seraient reconnaissants, c'est pour cela qu'ils ont été plus dignes que vous de la recevoir, sans que nous ayons en rien tenu compte de vos richesses, de vos propriétés, de vos bonheurs mondains, de votre famille et de votre noble lignage. Vous, au contraire, vous n'avez considéré comme grâce de ma part que le monde et ses vanités, la gloire, une haute naissance et non pas la religion, la science, la vérité et la connaissance de ces trois choses; les autres seules avaient votre estime et vous étaient un sujet d'orgueil. Ne voyez-vous pas comme vous acceptez à peine ces grâces spirituelles, la religion, la science et la vérité, seulement dans la mesure où elles vous apportaient quelque profit temporel? Et c'était un symptôme évident que vous les mésestimiez et en faisiez peu de cas. Par contre, ces pauvres se tuaient pour elles, ils consumaient toutes leurs énergies en leur honneur, sans se préoccuper de ce qu'ils perdaient par là des choses de ce monde, ni non plus de qui, à cause de cela, les traitait en ennemis. Il vous faut donc comprendre qu'ils connaissaient la valeur de cette grâce et que dans leur cœur était si enracinée l'idée de leur importance, qu'ils regardaient comme rien la perte de toutes choses, en dehors d'elles, et supportaient avec joie toutes les tribulations nécessaires pour les obtenir, et passaient leur vie entière à en rendre grâce. C'est pourquoi ils furent jugés dignes de cette sublime grâce, de cet immense bienfait, dans les secrets de ma prescience, et je les leur ai accordés plutôt qu'à vous. »

Après cela, j'affirme (dit Algazel) que c'est conformément à cette économie ou loi que Dieu distribue aussi ses grâces spirituelles, la

science et la dévotion, entre les croyants. En effet, tu constateras toujours que ceux qui les reçoivent sont réellement ceux qui connaissent le mieux leur valeur, ceux qui y attachent plus d'importance, ceux qui travaillent davantage à les acquérir, ceux qui les vénèrent davantage et qui font plus d'efforts pour s'en montrer reconnaissant. Au contraire, ceux à qui Dieu les refuse, sont toujours ceux qui mettent peu d'empressement à se les procurer, et peu d'enthousiasme à reconnaître leur importance. Si le sentiment de respect et de vénération, que la science éveille dans le cœur des savants et la dévotion dans celui des dévots, existait de même dans le cœur du vulgaire et de la plèbe, assurément ils ne préféreraient pas leurs professions serviles à la science et à la dévotion et les abandonneraient facilement pour s'adonner à ces dernières. Ne vois-tu pas, quand le jurisconsulte arrive à triompher des difficultés qu'offre la solution d'un problème canonique compliqué, comme son cœur se repose, comme il est en joie, quelle importance il accorde au fait d'avoir trouvé une solution au problème, au point que, s'il avait trouvé mille ducats, peut-être ne se serait-il pas autant réjoui? Et cela alors que parfois l'étude de ce problème religieux l'a préoccupé un an entier, ou dix ou vingt ou plus, sans que d'aussi longues investigations l'aient dégoûté ni qu'elles lui aient paru prolixes et ennuyeuses, jusqu'à ce que Dieu enfin lui accorde la lumière pour comprendre le problème. Alors ce savant répute cette lumière comme le plus grand bienfait et la grâce la plus considérable, en s'estimant, grâce à elle, plus riche que tous les riches et plus noble que tous les nobles. Par contre, il peut arriver que ce même problème soit expliqué devant un homme du profane vulgaire ou un étudiant paresseux, qui croient posséder le même zèle que le savant pour la science, et pareil amour pour le savoir. Néanmoins ils ne prêtent aucune attention au problème et même s'ennuient et s'endorment, si l'explication est un peu longue, ou même, dans le cas où ils la comprendront, si elle leur paraît peu de chose.

De même, celui qui se convertit sérieusement à Dieu, comme il travaille, quel effort pour discipliner son âme, pour la purifier des bas appétits et des plaisirs sensuels, pour réfréner tous ses membres, dans le mouvement comme dans le repos, pour tâcher d'obtenir que Dieu lui accorde de faire deux simples genuflexions dans toutes les conditions spirituelles voulues et avec pureté d'intention! Combien profondément il s'humilie en la présence de Dieu, pour tâcher d'en obtenir la faveur d'un court moment de colloque familier avec lui, en lui donnant de goûter les délices du pur amour et de la douceur spirituelle! Et s'il obtient ce qu'il désire une seule fois en un mois, ou même en un an, ou durant sa vie entière, il le considérera comme la plus grande grâce ou le bienfait le plus spécial! Combien ne se réjouit-il pas alors! Comme il remercie Dieu, sans faire cas des

épreuves et des mortifications qu'il a eues à supporter auparavant ni des veilles ni des privations qu'il s'est imposées.

Contemple maintenant celui qui se donne l'illusion d'aspirer à la vie dévote et d'y désirer y recueillir quelques fruits, tu verras que si pour obtenir ce même court moment de dévotion sensible et de pur amour divin, il faut se priver d'un morceau de son repas ou réprimer une parole inutile ou refuser à ses yeux une heure de sommeil, son âme ne le fera pas avec joie et son cœur ne sera point content. Si par extraordinaire il lui arrive quelquefois de trouver cette dévotion sensible, il ne l'estimera pas grand chose, ni ne se préoccupera de remercier Dieu pour cela. En revanche, il se réjouira extraordinairement et remerciera Dieu plusieurs fois et le louera publiquement, lorsque, par hasard, il trouvera une pièce d'argent, ou qu'il pourra redresser une situation embrouillée, ou se procurer un plat succulent, ou passer un bon moment dans un lit commode, sans éprouver de déplaisir corporel. C'est alors seulement qu'il s'écriera : « Dieu soit loué! C'est de sa bonté que m'est venue cette grâce... »

Ainsi donc tiens pour assuré que jamais tu ne te verras privé d'un bien que tu désires ardemment obtenir, si ce n'est pas ta faute à toi-même. Efforce-toi de toujours reconnaître la valeur et l'importance de la grâce divine et de lui déférer les honneurs qu'elle mérite, et sûrement tu te rendras digne d'elle, et en crédit pour l'obtenir. Et, ce qui importe davantage, après te l'avoir donnée, il te la conservera, comme nous allons le voir tout de suite.

2° *principe* : *Dieu ne refuse sa grâce qu'à celui qui n'en connaît pas la valeur, c'est-à dire à l'ingrat qui la refuse et qui n'y répond point par la reconnaissance.* La thèse est démontrée au moyen de ce texte du Coran (VII, 174-175) : « Récite-leur l'histoire de celui à qui nous avons fait voir nos signes prodigieux et qui s'en est éloigné pour suivre Satan et devint ainsi un des égarés. Mais si nous l'eussions voulu, certainement nous l'aurions élevé par nos signes ». Ces paroles divines équivalent, si on les glose, à ceci : « Nous avons accordé à ce serviteur de grandes grâces et une aide considérable pour sa vie spirituelle, afin qu'il atteignît un haut degré de perfection et un poste important dans notre cour, grâce auquel il fut devenu noble à nos yeux, honorable et grand en notre présence; mais il a méconnu la valeur et l'importance de notre grâce, il s'est incliné vers le monde vil et méprisable et a préféré la satisfaction de ses appétits bas et grossiers, sans savoir que le monde tout entier n'est pas comparable, aux yeux de Dieu, même à la plus petite de ses grâces spirituelles et ne vaut pour lui que ce que vaut une aile de moucheron. C'est donc comme le chien qui ne distingue pas entre l'honneur et le repos ou le dédain et la fatigue, et ne fait pas de différence entre un rang élevé ou la noblesse et une basse condition ou l'obscurité. Dans l'une et l'autre situation, le chien

respire, haletant, la langue pendante, et toute sa gloire et son bien-être il le met dans un morceau de pain qu'il mange ou un os qu'on lui jette de la table. Il lui est indifférent d'être assis sur un trône, près de vous, ou que vous le laissiez étendu par terre, devant vous, au milieu des balayures; toutes ses aspirations, sa gloire et son bien-être se réduisent à cela. De la même manière, ce mauvais serviteur (continue à dire Dieu) comme il ignore la valeur de notre grâce et méconnaît le mérite de l'honneur très élevé que nous lui avons accordé, parce que sa vue intérieure est affaiblie, et comme, à cause de cela même, il n'a pas su se conduire avec la bonne éducation qu'exigeait le poste de confiance où nous l'avions placé, — puisqu'il a détourné son attention de nous et de notre grâce, pour s'occuper des choses de ce monde méprisable et de ses grossiers plaisirs, — nous l'avons regardé avec des yeux de juge sévère, et, le citant devant le tribunal de la stricte justice, nous avons ordonné qu'on lui applique en toute rigueur la fatale sentence de le priver de tous nos honneurs et de toutes nos faveurs, arrachant de son cœur notre connaissance et le dépouillant de toutes les grâces et dons que nous lui avions accordés; aussi nous le laissons nu et le rejetons comme un chien que l'on lapide, comme un démon maudit et rebelle ».

Après cela (ajoute Algazel) il te suffira de la comparaison du roi qui comble d'honneur un sien serviteur, le revêtant de la propre tunique de ses favoris, le traitant avec intimité, le mettant au-dessus de tous ses serviteurs et chambellans, et lui ordonnant de ne point s'éloigner de sa porte. Bientôt il fait construire pour lui dans un autre endroit un magnifique hôtel, et y élever des sièges et des tables, pour un banquet, il met à sa disposition des servantes et des esclaves, afin de l'installer là comme un prince sur son trône, servi et honoré quand il reviendra du palais, une fois terminé le service auprès du roi. Entre ce service et la situation ultérieure de prince, il ne doit pas s'écouler plus d'une heure et même moins. Or si ce serviteur voyait, à la porte du roi, un charretier ou un valet d'écurie mangeant du pain, ou un chien rongeant un os, et se distrayait du service du roi pour les regarder et aller les trouver, puis, sans se soucier en rien de la charge honorable qu'il exerce ni de la livrée qu'il porte, venait près du charretier et lui demandait un morceau de pain, ou disputait au chien son os, témoignant qu'il porte envie à la condition des deux et qu'il estime beaucoup ce qu'ils possèdent, le roi ne dirait-il point en le voyant ainsi : « Cet homme est un insensé, de condition vile et d'aspirations grossières, incapable d'apprécier la valeur de notre générosité et le mérite des honneurs que nous lui avons accordés, en le revêtant de notre glorieuse livrée, en le faisant entrer dans notre intimité, sans compter les dépenses que nous avons faites à son intention, les trésors que nous lui avons préparés, les faveurs spéciales de toute sorte

que nous lui tenions en réserve? En vérité, cet homme est un mal-appris, d'un idéal terre-à-terre, d'une crasse ignorance et de peu de discrétion ! Dépouillez-le de sa livrée et jetez-le hors du palais ! »

Telle et non autre (continue Algazel) est la condition du savant, quand il s'abaisse vers les choses de ce monde, et du dévot, quand il suit les impulsions des passions. Après que Dieu l'a honoré de la grâce de ses services et de la connaissance de ses faveurs, de sa loi et de ses décrets, il n'a pas reconnu l'importance et la valeur de sa grâce, mais s'est tourné vers la chose la plus vile et la plus méprisable aux yeux de Dieu, désirant l'obtenir, aspirant à la posséder, l'estimant davantage et l'aimant avec plus d'ardeur que toutes ces sublimes grâces de la science et de la dévotion, dont Dieu l'avait honoré. La même chose arrive avec le dévot, que Dieu honore de ses diverses faveurs, d'aide pour le bien et de préservation contre le mal, qu'il orne de grâces illuminatives nécessaires pour le servir et l'adorer, qu'il regarde avec des yeux de miséricorde, presque à chaque instant, et dont la beauté spirituelle est un objet d'orgueil, même pour les anges, parce que le Seigneur l'a élevé aux plus hautes charges, de prééminence et d'autorité, dans sa cour, en lui accordant en plus la dignité d'intercesseur, marque distinctive de ses serviteurs les plus intimes et les plus chers, et cela au point que, si celui-ci l'appelle, aussitôt, il l'écoute avec attention, et, s'il lui demande quelque chose, il lui accorde généreusement tout ce qu'il désire, et s'il intercède pour quelqu'un de ce monde, il accueille avec bienveillance ses supplications, et s'il jure en son nom, pour se justifier devant les hommes, il fait briller l'innocence de son serviteur, et si quelque désir lui vient à l'esprit, il le satisfait sans tarder, avant même que la langue ne l'exprime.

Or si un dévot pareil vient à méconnaître la valeur de ces grâces, s'il ne fait point cas de l'importance du rang auquel Dieu l'a élevé, s'il se sépare de lui pour courir après un plaisir sensible, grossier et impudent, ou après la mesquine possession de quelqu'une des viles choses de ce monde, caduques et périssables, sans ramener ses yeux vers les autres faveurs, honneurs, dons, grâces et cadeaux, et plus encore, pas même vers la magnifique récompense, vers la félicité si ample et durable que le Seigneur lui a promise et préparée pour la vie future... Oh ! combien vile sera son âme, oh ! quel méchant serviteur, oh ! s'il savait à quel grave danger il s'expose, oh ! s'il comprenait quelle abominable atrocité il commet. Demandons à Dieu, miséricordieux et bienveillant, qu'il nous aide par la bonté de sa grâce et l'amplitude de sa miséricorde. Et de ta part, ô homme, tu es obligé à mettre tous tes soins à connaître l'importance de la divine grâce et, l'ayant obtenue de Dieu, garde-toi bien de tourner tes regards vers le monde et ses vanités, car si tu agissais ainsi, tiens pour assuré que ce

ne sera pas sans un certain mépris de l'amitié divine que ses grâces spirituelles t'ont obtenue! (p. 73-74)

Exhortation finale à la gratitude pour la grâce de l'islam, fondement de toutes les grâces salutaires, et démonstration que, sans cette reconnaissance, on n'obtient point la grâce finale de la persévérance (p. 75-76).

ÉPILOGUE

Il contient diverses questions.

Question première : Si le chemin de la dévotion est tel que l'on vient de le décrire, assurément, bien peu nombreux seront ceux qui se consacreront au service de Dieu et bien comptés ceux qui arrivent au terme. Car qui aura les forces suffisantes pour s'acquitter d'obligations si nombreuses et si difficiles, de ces règles et de ces conditions?

Réponse : Peu nombreux sont, en effet, les dévots qui, au dire de Dieu même, accomplissent ce qu'exige la gratitude, mais cela n'empêche pas que le chemin de la perfection ne soit une entreprise facile pour qui se la voit facilitée par Dieu même. A l'homme, comme part propre, il incombe de travailler, de faire effort. A Dieu, il revient de le diriger. De sorte que si le serviteur, faible comme il est, s'acquitte de l'effort qui lui incombe, que ne fera pas de son côté le Seigneur tout-puissant, riche, généreux et compatissant?

Question II : Mais la vie est courte et les pas qu'il faut parcourir dans le chemin de la perfection sont longs et difficiles. Comment donc trouver le temps suffisant pour remplir ces conditions et parcourir cette carrière?

Réponse : A la vérité, il faut du temps, et difficiles sont les conditions à remplir, mais quand Dieu choisit un serviteur, il abrège les longueurs et aplanit les difficultés, au point que, le chemin parcouru, celui-ci s'écrie : « Combien près était le but! combien court le chemin! combien facile et commode l'entreprise! » Aussi y a-t-il des dévots qui mettent soixante-dix ans pour parcourir toutes les étapes, tandis qu'à d'autres il ne faut que vingt, dix, ou un an; certains en un mois, en une semaine ou en un jour les franchissent toutes. Bien plus, il y en a qui, en un court instant, en un clin d'œil, parcourent tout le chemin, en vertu d'une

grâce spéciale et d'une prédestination particulière de Dieu. Par contre, ceux qui, en dehors de cette providence spéciale et de cette élection divine, ne comptent que sur leurs propres efforts, doivent dépenser parfois soixante-dix ans pour parcourir une seule étape, sans arriver à la franchir. Ce sont ceux qui crient bien fort : « Combien dur et pénible est ce chemin! Combien difficile et ennuyeuse cette affaire! » Ainsi tout se ramène et se réduit à un seul principe : la prédestination d'un Dieu sage, juste et prévoyant.

Question III. — Mais pourquoi Dieu honore-t-il les uns de cette grâce spéciale et la refuse-t-il aux autres, si tous deux portent ensemble le joug de sa servitude et de sa dévotion ?

Réponse : A travers les voiles qui cachent la majesté divine, la voix d'un héraut céleste crie puissamment : « Prends garde! observe la réserve : reconnais le mystère de la souveraineté et l'essence de la servitude! A Dieu l'on ne demande point compte de son œuvre! » ..... Mais en outre n'oublie pas que toute la solution de ce problème repose sur cette remarque : le chemin de la dévotion, long ou court, n'est pas comme les distances matérielles que les hommes parcourent physiquement avec leurs pieds et que, par suite, ils franchissent plus ou moins vite, selon l'énergie ou la faiblesse de leurs forces physiques. C'est un chemin purement spirituel, que le cœur humain parcourt et dont il franchit mentalement les étapes, c'est-à-dire par des actes de son esprit, par des actes de foi et de vue intérieure. Sa racine et son origine sont une lumière céleste et un regard divin qui tombent sur le cœur du dévot. Eclairé par elle, il voit d'un seul coup, tel qu'il est réellement en lui-même, l'ensemble de sa vie présente et à venir. Mais il arrive parfois que cette lumière, le dévot la cherche cent ans sans la trouver, et n'en découvre même pas les traces. C'est dû à une erreur dans la recherche et à la tiédeur dans l'effort et à l'ignorance du chemin. Un autre, au contraire, la trouve en cinquante ans, un autre en dix, un autre en un jour, un autre en une heure, un autre en un instant, par une providence spéciale de Dieu. Il est l'arbitre de la grâce et c'est au serviteur qu'incombe l'effort... (p. 76-78).

Question IV. — Mais alors combien grave est le danger que l'on court et combien terrible cette entreprise! que d'efforts il faudra que dépense le pauvre serviteur! Et en définitive, pourquoi tant de travail, tant d'efforts, tant de conditions à remplir ?

Réponse : Tu dis la vérité, par ma vie, en disant que l'entreprise est terrible et le danger grave. Dieu dans sa révélation, le Prophète et les antiques ascètes de l'Islam l'affirment de même explicitement. L'affaire est en effet grave, comme tu dis, et même plus grave et plus

terrible que tu ne le soupçonnes et le penses ; mais c'est une affaire prévue et déterminée dans l'éternelle sagesse et les décrets de la divine providence, et par suite, il ne reste au serviteur d'autre moyen que de consumer toutes ses énergies au service de son Seigneur, de recourir à son aide, et d'implorer continuellement avec humilité et ferveur son secours pour voir si, de cette manière, il est facile que Dieu prenne pitié de lui et le sauve par sa grâce. Pour ce qui concerne ta demande : « A quoi bon tant de travail ! », je dirai que c'est une question qui dénote chez toi une énorme légèreté. Car au lieu d'interroger de cette manière, il serait plus juste de dire : « Et tout ce travail que vaut-il en comparaison de ce que l'homme se propose d'acquérir par son moyen ? » Sais-tu bien ce que recherche le serviteur de Dieu ? Le minimum qu'il recherche comprend au moins deux choses : le *salut* en cette demeure et dans l'autre et la *domination* dans les deux. Le salut en ce monde veut dire la délivrance de toutes les calamités, tribulations et disgrâces que les choses de ce monde impliquent ; le salut dans la vie future, signifie la délivrance de la damnation éternelle, l'entrée sain et sauf dans le ciel. Or, tout cela est-il chose méprisable ? Quant à la domination, c'est-à-dire à l'efficacité et de la volonté et du libre arbitre sur les actes humains, elle est réellement obtenue dès ce monde par les amis et les élus de Dieu, qui se conforment avec joie à ses décrets. Ils vont du même pas sur terre et sur mer ; pierre et argile sont pour eux l'or et l'argent ; hommes et génies, bêtes et oiseaux obéissent à leur commandement, et tout ce qu'ils désirent se réalise, parce qu'ils ne désirent que la volonté de Dieu, et c'est cette volonté qui s'accomplit. Ils ne craignent aucune créature et toute créature les respecte. Ils ne servent personne que Dieu, et tous les êtres, excepté Dieu, les servent. D'où les rois de la terre tireraient-ils même la millième partie de cette domination ?... Pour ce qui touche à la domination que les amis de Dieu exerceront en l'autre monde, Dieu lui-même l'appelle grande et tu sais parfaitement que ce monde d'ici-bas, même pris dans sa totalité, est peu de chose, et que sa durée, depuis son origine jusqu'à sa fin, est bien courte, et que la partie de cette chose brève et ténue, dont chacun de nous a part, est également maigre ; mais en plus chacun de nous dépense vite son argent et sa vie pour voir s'il peut conquérir une petite quantité de cette chose, si exigue et pour une très courte durée ; s'il l'obtient, il s'estime bien content et satisfait, sans regarder à la dépense faite et à la vie employée... Par conséquent, celui qui veut conquérir cette grande domination, dans la demeure de la félicité éternelle et permanente, en quel état d'âme se mettra-t-il ? Devra-t-il attacher beaucoup d'importance à l'effort que représente pour lui une prière de deux genuflexions ou la dépense de deux deniers ou une veille de deux nuits pour le service de Dieu ? Aucunement ; au contraire, s'il disposait de mille fois

mille âmes, mille fois mille esprits, mille fois mille vies pareilles à la présente, et même de durée beaucoup plus grande, et qu'il les consumât toutes à la conquête de ce précieux idéal, de ces aspirations, ce serait peu ; et si, après cela, il y parvenait, ce serait encore un gain très heureux et un avantage excessif qu'il obtiendrait, de beaucoup supérieur à ce que cela lui coûte. Réveille-toi donc, malheureux, du sommeil propre aux négligents !

J'ai examiné les dons que Dieu accorde à son serviteur, quand il lui obéit et suit ce chemin spirituel, toute sa vie, et j'ai trouvé qu'en tout il y a quarante faveurs et honneurs : vingt en cette vie et vingt en l'autre.

Les vingt en cette vie sont : 1° Que Dieu se le rappelle et le loue ; 2° qu'il lui montre qu'il agrée et honore son service ; 3° qu'il l'aime ; 4° qu'il est son procureur ou gérant en toute affaire ; 5° qu'il est son garant, en ce qui touche à sa subsistance, en pourvoyant à ses besoins à chaque instant, sans efforts ni recherches de sa part ; 6° qu'il est son secours suffisant pour le délivrer de tout ennemi et le défendre contre tout mal ; 7° qu'il est son famillier et fidèle ami, sans qu'il puisse redouter l'abandon ni que son affection pour lui se change ou s'altère ; 8° grandeur d'âme, jamais avilie par la sujétion à la servitude des choses du monde ou des grands de la terre ; bien plus, il ne trouve même pas de satisfaction à être servi par les grands de la terre ; 9° aspirations élevées : il se garde bien de s'embourber dans les immondices du monde et de ses sectateurs, sans jamais accorder attention à ses vaines séductions et à ses passe-temps ; tout comme les hommes sensés méprisent les jeux puérils et féminins ; 10° richesse ou satisfaction spirituelle : il est plus riche que tous les crésus de la terre, car il est toujours satisfait et à son aise, sans que le bouleversent les accidents de la fortune, ni qu'aucune privation le préoccupe ; 11° lumière du cœur, par laquelle il arrive à pénétrer dans la connaissance des sciences, des mystères et des sagesses que les autres n'obtiennent même pas partiellement au prix d'un effort intense et d'une longue vie ; 12° allégresse et sérénité d'esprit : son cœur ne s'angoisse pour aucune disgrâce ou tribulation temporelle, ni son âme ne se décourage devant les machinations ou les mauvais procédés des hommes ; 13° vénération et respect que

sa personne inspire à tous les cœurs : bons et mauvais le respectent, les tyrans et les despotes le craignent ; 14° amour que Dieu inspire pour lui aux âmes : tous les cœurs se voient comme attirés à l'aimer et toutes les âmes sans exception se sentent entraînées à l'honorer et à l'exalter ; 15° la bénédiction de Dieu sur tout ce qui lui appartient : sa personne, ses paroles, ses actes, ses vêtements et les lieux qu'il habite, jusqu'à la poussière que foulent ses pieds, jusqu'à l'endroit où il s'est assis une fois, jusqu'à l'homme qui l'accompagne ou le regarde un moment, sont l'objet de cette universelle bénédiction ; 16° la domination de la terre et de la mer, au point que, s'il le veut, il marche dans l'air ou chemine sur les eaux ou parcourt toute la superficie du globe en moins d'une heure ; 17° la domination sur les animaux et les bêtes féroces et sauvages, les reptiles venimeux, etc. : les bêtes les plus féroces lui témoignent de l'amour, en remuant la queue, en le regardant avec affection ; 18° la possession des clés de la terre : partout où frappe sa main apparaît un trésor, s'il le désire ; où appuie son pied apparaît une source, s'il en a besoin ; partout où il gîte, une table lui est dressée s'il le veut ; 19° le crédit et le prestige à la cour du Seigneur de la gloire : l'on espère être accueilli favorablement par Dieu, moyennant sa recommandation que l'on tâche d'obtenir en le servant, et avoir Dieu favorable à ses nécessités par l'intermédiaire de son crédit et de sa faveur ; 20° Dieu exauce ses suppliques : il ne demande rien sans l'obtenir et n'intercède en faveur de personne sans être exaucé ; s'il fait serment au nom de Dieu, Dieu confirme par les faits tout ce qu'il veut, au point qu'il lui suffit de faire un signe de la main à une montagne pour que celle-ci disparaisse, sans même qu'il ait besoin pour cela de prier Dieu de vive voix (11), et s'il lui passe une idée dans l'esprit, la chose se réalise sans avoir besoin de l'indiquer même de la main.

Les faveurs de la vie future sont : 21° Dieu lui rend facile avant tout l'agonie, au point que quelques-uns la passent, comme s'ils avalaient une gorgée d'eau douce ; 22° Dieu lui accorde en ce moment critique la fermeté inébranlable

(11) Cf Mat., XVII, 19.

dans la foi et la confession des mystères si anxieusement désirée en cette vie et demandée avec tant d'anxiété et de gémissements; 23° Dieu lui communique la tranquillité et la joie, en l'assurant de sa satisfaction et de son bon plaisir, il lui garantit la paix de l'âme, exempte de toute crainte pour l'avenir et de toute tristesse pour le passé; 24° la vie éternelle dans le ciel et le voisinage de Dieu; 25° la glorification de son esprit et de son corps : de son esprit, d'une façon mystérieuse et secrète, en vertu des dons, des grâces et des faveurs dont Dieu l'orne, l'exaltant au-dessus des anges des cieux et de la terre; de son corps, publiquement, par les honneurs que, lors de ses funérailles, lui décernent les fidèles; 26° immunité par rapport à toutes les craintes qui accompagnent le jugement particulier de l'âme; 27° dispense de l'interrogatoire et du châtiment du tombeau, avant le jugement final; 28° la compagnie des saints dans le paradis, avant la résurrection; 29° glorieuse résurrection du corps, plein de splendeur et orné d'une tunique et d'une couronne; 30° éclat et blancheur immaculée du visage; 31° immunité des terreurs du jugement final : 32° il recevra dans sa main droite le document qui authentique son salut; 33° il ne sera soumis à aucun examen ou du moins que très sommairement; 34° l'épreuve de la balance lui sera favorable : 35° il sera abreuvé par le Prophète de l'eau de son étang, dont une simple gorgée étanchera sa soif pour toute l'éternité; 36° il passera le pont de l'*asirat*, sans que le feu le moleste le moins du monde; 37° il intercédera pour les pécheurs, comme les prophètes et les envoyés de Dieu; 38° il jouira éternellement de la possession du paradis; 39° il jouira de la plus grande complaisance de Dieu; 40° il jouira, lors de la rencontre du Seigneur, d'une manière indescriptible (p. 78-80).

Recommandation finale : Il faut savoir que le dévot a besoin, en résumé, de quatre choses : science, vertu, pureté d'intention et crainte. D'abord, connaître le chemin, car s'il l'ignore, il marchera comme un aveugle; secondement, pratiquer ce qu'il sait, sinon il marchera les yeux voilés; troisièmement, agir avec pureté d'intention, sinon, il marchera en se trompant; quatrièmement, toujours craindre et se tenir en garde contre les dangers spirituels, jusqu'à ce qu'il trouve la sécurité, sinon il s'égarera. »

Miguel Asin Palacios.
Professeur à l'Université de Madrid.

NIDER EST-IL L'AUTEUR DE *L'ALPHABETUM DIVINI AMORIS* ?

Qui n'a lu dans les œuvres de Gerson (1) cet opuscule original du quinzième siècle où la vie spirituelle est décrite en quinze étapes ou voies dont les noms et le détail sont empruntés aux grands maîtres de la spiritualité. Chacun des chapitres, après un court prélude, est disposé sous la forme d'un tableau alphabétique, d'où le nom d'*Alphabetum divini amoris* (2) donné à tout l'ouvrage (3).

Le dessein de l'auteur est des plus faciles à reconnaître : aider les âmes à parvenir à la contemplation. L'élévation de l'esprit vers Dieu dont il est parlé si fréquemment n'est autre que la contemplation. Cette identité affirmée très nettement (4) dans l'*Alphabetum* est conforme à l'usage général du quinzième siècle (5). Aussi ne faut-il point s'étonner qu'on nous donne la voie comparative par exemple « comme

(1) Ed. Du Pin, Anvers, 1706, t. III, col. 770-800

(2) Sur ce genre d'*alphabets*, au XVe siècle, voir l'Appendice

(3) La fortune du petit livre a été considérable et mériterait quelques développements : aux frontières du XVe et du XVIe siècle, deux auteurs l'ont très copieusement utilisé : Mauburnus et Cisneros. Ce dernier a transcrit presque mot à mot un tiers de l'*Alphabetum* dans son *Exercitatorium spirituale*. Voici, d'après le P. Watrigant (*Quelques précurseurs de la méditation méthodique au XVe siècle* dans la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n° 59, Enghien, 1919, p. 69 et sq.) dont je complète les indications les passages de l'*Alphabetum* qui sont entrés dans la compilation de l'abbé de Montserrat : Alph., cap 1 = Cisn. cp 11, éd. Ratisbonne, Manz, 1855, p. 32-35 ; A. 2 = C. 12, p. 39-41 ; A 3 = C. 22, p. 73 ; A. 11 = C. 27 p. 98 ; A 14 = C. 23, p. 83 ; 26, p. 94-97 ; 27, p. 98 ; toute la *conclusion* : = C, cp. 69 et dernier. L'usage que Mauburnus a fait de l'*Alphabetum* apparaîtra plus bas. Le capucin Verucchinus s'est inspiré d'un chapitre de l'*Alphabetum* dans une de ses *méditations* (Coloniae, 1605, meditatio sexta, p. 69-74). Comme Cisneros, il l'attribuait à Gerson.

(4) Cap 6, col. 779 c : « Elevatio mentis in Deum hoc est contemplatio », cf. cap. 5, col. 778 A.

(5) Nider, *Praeceptorium*, fol. CLXXXVI, Paris, 1531 ; Thomas a Kempis, *De elevatione mentis*... (Pohl II, p. 399 sqq.).

très utile à la contemplation » (6). Tendre à la contemplation, c'est le mot sur lequel se termine l'opuscule, la dernière idée qu'il veut laisser dans l'âme de ses lecteurs (7). Son but est assez semblable à celui de la *1ª collatio* incorporée aux œuvres d'Harphius (8) ou encore à celui du *De triplici via*, dont l'auteur serait ce mystérieux Hugues de Balma, chez lequel l'*Alphabetum* est venu puiser (9). Mais chez l'auteur de l'*Alphabetum* il y a plus de discrétion que chez Hugues de Balma ou même que chez Harphius ; il ne fixe point le temps maximum à donner à la méditation et ne songe nullement à brûler des étapes indispensables. C'est un sage qui respecte la liberté de l'Esprit Saint, en se souvenant qu'on n'arrive à la contemplation que « par la grâce du Dieu de miséricorde ». S'il admet que tout le monde est appelé à la contemplation, je veux dire tout le monde des

(6) «Via multum bona est pro contemplatione quae dicitur comparativa », cap. 9, col. 785 D.

(7) *Conclusio*, col. 800 A. B.

(8) Voir l'article *Harphius ou Bourcelli. RAM*, III, 1922, p. 155-162.

(9) Sur Hugues de Balma, voir l'article de DOM AUTORE dans le DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE, t. VII, col. 215. — J'ai peine à croire que l'auteur du *De Triplici via* n'ait point vécu au XIVe siècle, car GERSON range le traité parmi les « tractatus compilati a novellis » (III, 434, *annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione loculi sunt*). — La très suggestive comparaison entre l'échafaudage indispensable à la construction d'un pont et les aspirations nécessaires pour arriver à la contemplation se retrouve dans l'*Alphabetum*, cap 14, col. 793 C, à peu près telle que dans la *1ª Collatio* et tous deux l'ont empruntée à Hugues de Balma (dans les *Opuscula* Sancti BONAVENTURAE, Lugduni, Pillehotte, 1619, t. 2, p. 709). Elle se retrouve dans l'*Exercitatorium monachale* d'Henri EGER DE KALKAR (dans les *Opera* DIONYSII CARTHUSIENSIS, éd. de Montreuil-Tournai, t. 42, p. 626, 1913). Mais je ne suis pas aussi sûr que dom Autore de la priorité de Hugues de Balma sur son confrère rhénan (voir les remarques du P. BRUCKER dans le *Bulletin d'Histoire théologique* des *Etudes*, 5 juin 1900, t. 83, p. 691-696). — Il n'y a dans l'*Alphabetum* qu'une seule citation explicite du *De triplici via* : c'est celle que nous venons d'indiquer (cap. 14, col. 793 BC. Cf. édition indiquée plus haut du *De triplici via*, p. 680, mais ailleurs encore l'auteur a suivi *Hugues de Balma*. Tout le paragraphe de la conclusion sur la position du corps durant la méditation (col. 777 CD) est un résumé du *De triplici via* (p. 699). Le début du cap. 2 *de via purgativa* est manifestement inspiré par *Hugues* ; le texte du *De triplici via* suggère même une correction : « Unde secundum illam viam ponat homo decem *peccata*... » (au lieu de *puncta*, que porte le texte, col. 774).

religieux auxquels s'adresse évidemment le petit livre, il a appris de Gerson qu'il y a des tempéraments moins aptes à contempler, des âmes mieux douées pour la vie active et il concède qu'un homme de bonne volonté peut n'arriver qu'à la fin de sa vie au terme nécessaire (10).

Marque de sagesse encore et qu'il faut souligner : en guise de conclusion d'un traité dont le but est si nettement avéré, on trouve sous la forme décidément peu commode de l'alphabet, une méthode ou du moins des conseils très précis pour bien faire la méditation. C'était très clairement insinuer que le moyen normal d'arriver à la contemplation était la méditation méthodique et donner à celle-ci une importance caractéristique. Les 15 voies décrites ici, l'auteur a bien soin de le noter, ne sont point quinze degrés qui tous doivent forcément être gravis les uns après les autres, sous peine de ne point arriver au but, ni quinze temps en lesquels se décomposeraient de toute nécessité les trois étapes progressives qui doivent se succéder dans un ordre régulier et qui sont classiques depuis l'époque du Pseudo-Denys : voie purgative, illuminative et unitive. L'auteur l'a explicitement affirmé dans l'introduction. Il n'y a d'indispensables que les trois voies ordinaires dont tout le monde a parlé. Les autres sont des industries bonnes pour certaines âmes. Que celui-là les adopte qui les juge utiles pour lui-même et à qui elles servent. C'est qu'en fait, il n'y a pas qu'un seul mode d'amour « *diversi amatores diversis moventur modis* ».

L'*Alphabetum* reproduit à plusieurs reprises la doctrine du chancelier de Paris et le cite même expressément (*Prooemium*, c. 771 ; cap. V. c. 777 *conclusio*, c. 798 et 800). C'est sur l'autorité de Gerson, en particulier, qu'il s'appuie pour affirmer que tout religieux doit s'efforcer d'arriver à la contemplation : « Si tu es religieux, c'est une obligation pour toi, selon le chancelier de Paris, de tendre au repos de la contemplation, lors même que tu y arriverais à peine à la fin de ta vie, car c'est une exigence de ton état. Au soldat de défendre les malheureux, au paysan de labourer, au religieux de s'appliquer à la contemplation (11) » Gerson est,

(10) Col. 798.

(11) « Si enim religiosus es ut dicit, Cancellarius, Parisiensis teneris

par l'auteur de l'*Alphabetum*, mis sur le même rang que les Bonaventure, les Hugues de Saint-Victor, les Bernard, les Anselme, les Denys.

C'est le motif pour lequel certains ont attribué à Gerson la composition de l'*Alphabetum* ; c'est le motif aussi pour lequel, avec beaucoup plus de raison, on s'accorde habituellement à lui en dénier la paternité. Un auteur, d'ordinaire, se cite lui-même de tout autre façon. Puis le style est bien différent de celui de Gerson. Raison plus grave : l'auteur est manifestement un religieux. Au chapitre IIIe, il remercie Dieu « de l'avoir délivré du monde et de lui avoir donné par son entrée en religion le moyen de fuir de multiples occasions de péché » (12).

tendere ad quietem contemplationis, etiam si vix in fine vitae tuae comprehenderes, quia hoc exigit status tuus. Ad militem spectat miseros defendere ; ad rusticum, laborare : ad religiosum contemplationi insistere », c. 800. Je ne sais pas si c'est une citation littérale de Gerson, mais c'est nettement le sens de la *consideratio III^a^* du *De Mystica theologia practica*, c. 404 : « Est porro status officiumque Ecclesiasticorum : presertim religiosorum tendere ad perfectionem hanc requirendam quoniam in schola devotionis et orationis ad hoc traditi sunt ut sint velut oculi, cetera membra corporis mystici dirigentes tam ad se ipsa quam ad Deum » (t. III). Gerson revient sur la même idée au chap. 28 du *De monte contemplationis*, où, parlant de la vie contemplative, il déclare : « Et specialiter ecclesiastici et religiosi quorum vita ad hoc ordinata est, omnino se dare debent ad vitam hanc potius quam ad aliam ». Mais la pensée a beaucoup plus de relief et de précision dans l'*Alphabetum*. Peut-être le chancelier de Paris pourrait-il trouver que certaines expressions de l'*Alphabetum* ne sont point assez nuancées. Cependant il reconnaîtrait certainement sa doctrine dans la *conclusio operis* (p. 797-800), qui condense en trois ou quatre colonnes bien des pages de la *Theologia mystica* ou du *De monte contemplationis*.

(12) « Liberatione a saeculo, ut per introitum religionis fugerem occasiones peccatorum » (col. 776). Les raisons que nous donnons sont celles-là même que fournit Du Pin quand il refuse, et très fermement, de reconnaître Gerson pour l'auteur de l'*Alphabetum* : « Hoc opus non est Gersonii : citatur enim in eo Gerson non semel nec stylum ejus sapit. Et aliunde hominis est qui Religioni nomen dederat, ut colligitur in capite 3°. Citat regulam Sti Benedicti cap. 4 et 6 » (coll. 770). Du Pin voulait-il insinuer par cette dernière remarque que l'auteur était bénédictin ? Ce serait une attribution de plus à ajouter à celles que nous allons mentionner. Mais il ne semble pas qu'il faille aller jusque-là. Dans son *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le XVe siècle*, Paris, Pralard, 2e édition, 1701, p. 305, Du Pin a mis sans hésitation l'*Alphabetum* sous le nom de Nider. L'éditeur bâlois de Ger-

Encore que l'attribution à Gerson soit très ancienne, il est donc impossible de la soutenir (13). C'est Mauburnus, semble-t-il, qui, dès la fin du quinzième siècle, se prononça le premier pour Jean Nider. Dès les premières éditions du *Rosetum*, l'*Alphabetum divini amoris* est donné comme l'œuvre de l'illustre dominicain allemand : « Chacun doit se pourvoir de matériaux précis et pieux, puis sa collecte faite, les ordonner en points de méditation assez abondants pour permettre de s'arrêter sur chaque sujet, et de savoir toujours ce qu'il faut méditer. C'est ce qu'enseigne maître Jean Nider dans son *Alphabetum amoris*, où il cite du chancelier Jean Gerson l'endroit où celui-ci conseillait d'avoir toujours des points de méditation très abondants, de façon à pouvoir toujours se prendre et s'enflammer dans la méditation » (14). Tout en louant l'auteur de sa piété,

son (1489) avait dit déjà et Du Pin a reproduit tel quel son avis : « A nonnullis Joanni Gerson ascribitur quamvis ejusdem non esse videatur »

(13) Faut-il le dire en passant? Nous n'avons pas encore d'édition critique de Gerson. Il serait fort intéressant d'examiner en détail les œuvres douteuses renfermées dans celle de Du Pin On y ferait sans doute de fort curieuses découvertes C'est ainsi, pour donner un exemple, que la *Moralis admonitio pro sanctimonialibus* (III, 237-240) n'est qu'une recension, adaptée à des moniales, du *Speculum monachorum* attribué à Arnoul de Bohéries (Migne. PL, 184, 1175-1178)

Dans l'*Alphabetum divini amoris*, est ce l'auteur ou l'éditeur qu'il faut rendre responsable de l'attribution à Hugues [de Saint-Victor?] d'un passage bien connu de David d'Augsbourg (cap. VIII. de l'*Alphabetum*) : « Item Hugo : « Conare quantum potes Christum sequi in vita sua, quam humilis fuit inter homines. quam moderatus in comedendo et bibendo; misericors inter pauperes; nullum horruit leprosum, nec divitibus adulabatur; patiens ad contumelias, verecundus in visu; mitis in responsis, sollicitus de animarum salute. » (Cf David d'Augsbourg. *De compositione hominis exterioris*, cp 20. — Mais c'est évidemment une distraction de l'éditeur qui a lu Bernardus pour Benedictus dans le passage suivant cp. XIII : « De brevitate orationis dicit sanctus Bernardus, in regula, quod debet esse brevis nisi ex affectu protendatur ».

(14) « Oportet ergo ut de certis et devotis materiis quisque provideat sibi, quos ubi habuerit. oportet ut super singulis meditabilia puncta sibi aggreget et multiplicet ut sic singulis immorari posset [*sic*] et semper quae circa singula meditari debeat. noscat. Et hoc magister Joannes Nider docet in suo *Alphabeto amoris*, allegans cancellarium parisiensem Joannem Gerson, scilicet qui suasit abundantiam colligere punctorum per que se semper homo et in meditatione stabilire et inflammare possit », Mauburnus éd de Zwolle (1494), *Meditatorium*, titulus decimus

Mauburnus trouve cependant que l'ordre alphabétique très constamment employé dans le petit livre, n'est point suffisamment logique et ne favorise point encore assez la mémoire. Il préférait pour son compte le vers mnémotechnique qui ramasse dans une formule brève et très facile à retenir, les chefs principaux d'un développement (15).

Dans l'édition du *Rosetum* de 1510, édition définitive, préparée par l'auteur mais publiée à Paris, huit ans seulement après sa mort, par un de ses amis, Jean de Saulay, les allusions à l'*Alphabetum* se sont multipliées et, chaque fois, l'opuscule est cité sous le nom de Nider, sans que jamais le moindre doute soit exprimé sur son origine (16).

nonus, de punctis determinatis necessariis meditanti, fol. CXXXII, verso. — C'est une allusion manifeste à ce passage de la conclusion de l'*Alphabetum* (col. 798) : « Habundantia punctorum. Debes enim (secundum intentionem cancellarii Parisiensis) diversa habere puncta per quae te amorose inflammare possis cum incipis ».

Nous n'avons point ici encore une citation littérale. Ceux qui, à propos de la préparation de la méditation, se réfèrent à Gerson (Rodriguez, *Pratique de la Perfection chrétienne*, 1re partie, traité V, de l'oraison, chap. 22; Daniel d'Anvers, capucin : *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, Lille, 1669, chap. III, p. 14, etc.) ne me semblent faire allusion qu'au passage indiqué ci-dessus de l'*Alphabetum divini amoris* Mais il n'est pas douteux qu'il rend très exactement la pensée de Gerson. Pour s'en convaincre, il suffit de relire la *consideratio XIa* du *De mystica theologiaa practica* (III, 417-420).

(15) Cf. l'article du P. Watrigant, *La méditation méthodique et Jean Mauburnus, RAM*, IV, 1923, p 13-29.

(16) Dans le *Dietarium Exercitiorum*, cp. XVIII, § 4, alph. XIIII, lettre X (éd. de Douai, 1620, p. 137), Mauburnus recommande aux religieux durant le travail manuel de se servir pour prier « des alphabets de Nider » : « O amantissime benignissime, clementissime... » (cap. XII, de l'*Alphabetum*). Dans le *Directorium solvendarum horarum*, cp. IV, alph. XVI, lettres X, Y, Z (éd. de Douai, p. 173-174), il reproduit « l'explication de Jean Nider », sur le *Pater Noster* (cp. XIII de l'*Alphabetum*, c 791-792). De plus, dans le même traité (Alph. XVII, lettres C et sq.; R et sq., éd. de Douai, p. 175-177 ; 185-187), il donne de longs détails sur « la main de maître Jean Nider » (cap. XIII de l'*Alphabetum*, c. 789 790). C'est du *Directorium solvendarum horarum* qu'est tiré le témoignage sur lequel s'appuient Quétif et Echard (*Scriptores... Praedicatorum*. t I, p 793, Paris, 1719) pour attribuer l'*Alphabetum* à Nider : Scripsit et religiosissimus Nyder plurima pro attentione adjumenta, in suo aureo *Alphabeto amoris*, formans et manum quandam cum aliis practicis multis (Alphabetum XVII, lettre C, édition de Douai, p. 175). — Dans le *Ruminatorium agni pascalis* (tit. XI, alphab. XXXIII,

On comprend les nombreux emprunts faits par Mauburnus. Le petit livre assurément lui plaisait, à lui dont l'esprit est perpétuellement en travail pour créer de nouveaux procédés qui facilitent la prière et diminuent l'effort de la mémoire. Aussi comme il s'attarde sur cette manière de prier sur ses doigts, qu'il appelle la main de Nider, et avec quelle chaleur il la recommande. L'auteur de l'*Alphabetum*, en effet, se servait de quatre doigts pour retrouver facilement dans la méditation les sources de développement, comme on mettait à contribution ces mêmes doigts pour retenir les vers du *Cisiojanus*, ce calendrier mnémotechnique si commun au Moyen-Age qui contenait en 24 vers (2 par mois) les principaux saints de l'année liturgique (cp. XIV de l'*Alphabetum*, col. 790).

Mais nous ignorons sur quelles raisons et sur quel témoignage se basait l'érudit Augustin pour avoir des convictions aussi fermes et par qui lui est venu ce renseignement si précis qu'ignorait la première édition connue de l'*Alphabetum*, publiée sans lieu ni date, ni mention d'éditeur (17) et celle de Strasbourg, des environs de 1473 (18), que n'ont point connu Amerbach dans son édition de Bâle (19), et Thierry Mertens dans son édition d'Alost (1487) (20), Nicolas Kessler, l'éditeur des œuvres de Gerson à Bâle (1489), dans une ville que Nider avait habitée et où il avait fait quelque bruit au temps du Concile, et ceux qui, en 1493, 1496 et 1499 rééditèrent l'*Alphabetum* à Paris, chez Mittelhus (21) et chez Guy Marchand.

Après 1510, c'est à Mauburnus désormais qu'on va se fier pour affirmer que l'*Alphabetum amoris* appartient à Nider. Sans doute, le frère mineur qui, en 1516, publiait l'*Alpha-*

lettre Y, éd. de Douai p. 358, c'est encore à Nider et à son *De Elevatione mentis in Deum* (un autre titre de l'*Alphabetum*) que Mauburnus se réfère pour justifier la pratique des aspirations (cf. chapitre XIV, de l'*Alphabetum divini amoris*).

(17) A Cologne, chez Ulrich Zell vers 1466 (Hain, 7631).

(18) Hain, 7632, sans lieu ni date, ni mention d'éditeur. D'après Campbell, le livre aurait été imprimé avec des caractères employés par Georges Reyser à Wurzbourg.

(19) Hain, 7633.

(20) Hain, 7636.

(21) Hain, 7637.

betum à Paris, chez Nicolas de la Barre, l'attribuait à un chartreux inconnu (22). Mais bientôt un cistercien s'appuyant sur le témoignage de Mauburnus, l'édite au nom de Nider (23). Quétif-Echard dans les *Scriptores ordinis Praedicatorum* (t. I, p. 793), Schieler dans sa biographie de Nider (p. 394-395) n'ont, pour affirmer la paternité de Nider, d'autre garant que l'autorité de Mauburnus. Peut-être exagèrent-ils la valeur de son témoignage en disant de lui qu'il a vécu au temps de Nider (24). Mauburnus, né probablement vers 1460, n'a pas été au sens strict le contemporain de Nider, mort en 1438 ou 1440.

Jusqu'ici donc on avait généralement adopté l'avis de Mauburnus : le docte chanoine avait une telle connaissance de la spiritualité de son siècle et il puisait à de si nombreuses sources de renseignements, taries pour nous, qu'on pouvait lui faire crédit, tant qu'on n'avait pas de sérieux motifs d'infirmer son témoignage. Mais il semble bien que c'est en négligeant une autre tradition qu'on attribue sans conteste l'*Alphabetum* à Nider. Gottlieb a publié en 1915, au tome I de ses *Mittelalterliche Bibliothekscataloge Œsterreichs* (25) le catalogue de la bibliothèque des dominicains de Vienne, écrit en 1513, mais qui donne l'état des livres pour les années qui précèdent 1497. C'est donc un témoignage de

(22) Le monastère autrichien de Mondsee (diocèse de Salzbourg), si l'on en croit le catalogue de manuscrits, édité à l'occasion du millénaire de l'abbaye en 1749 (*Mantissa chronici Lunae-Lacensis. bipartita... cuius pars prior descriptionem iubilaei millenarii recens celebrati, pars posterior catalogum manuscriptorum Lunaelacensium ab aerae christianae saeculo IX ad XVI proponit*, sumptibus Joannis Gastl, bibliopolae Monach. et Pedepontani, MDCCXLIX, p. 383) possédait un mss. dont l'inscription serait favorable à cette attribution : « Anonymi Carthusiensis viae pro elevatione mentis in Deum ». Cf. le mss. latin de Munich 19835.

(23) Schieler, *Magister Joannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder*. Mayence, 1885, p. 394-395, mentionne au nom de Nider une édition à Louvain, s d , in-4°, deux éditions à Paris, 1516 et 1526, in-4°, une édition à Alost, in-8°. Cf. Touron, *Les hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, t. 3e, p. 244.

(24) « Mauburnus... zur Zeit Niders lebte » (Schieler, *o. c.*, p. 394. — « Joannis Mauburni Bruxellensis canonici regularis Nydero supparis, qui et jam ejus aetate vivebat » (Quétif-Echard, *s. c.*, p. 793).

(25) Vienne, Holzhausen, in-8°, p. 284-414.

même âge ou à peu près que celui de Mauburnus. L'auteur du catalogue est connu : c'est Michel Purlwasser, O. P., mort en 1526. Parmi les manuscrits qui forment le recueil inscrit sous la cote G. 39, se trouve celui-ci : « Thome, canonicorum in Kottzing, alphabetum divini amoris de elevacione mentis in Deum, *incipit* : ad honorem omnipotentis Dei, *finit* : ut sit adjutor tuus, protector, director et finis » (26). L'identification est certaine : c'est bien l'*Alphabetum divini amoris* inséré dans les œuvres de Gerson (27).

Nider avait fait ses études à Vienne et il avait été l'un plus brillants professeurs de l'université de cette ville, où il passa les dernières années de sa vie. S'il restait quelques souvenirs de lui, ce devait être dans la ville et dans la maison qu'il avait habitée. Le rédacteur dominicain du catalogue devait savoir à quoi s'en tenir sur l'œuvre de Nider qui reposait presque tout entière sur les pupitres de sa bibliothèque : on y trouvait le *Formicarius*, le *De Bello morali*, le *Quadragesimale* (G. 28), le *Praeceptorium* (G. 44), le *Confessionale*, le *De lepra morali* (G. 59), le *De Contractibus Mercatorum* (M. 1), les *Sermones de tempore* (M. 37) et, dans le nombre, il y avait sans doute des autographes. L'attribution du catalogue a dès lors une grande valeur, et si l'on n'apporte pas de nouvelles preuves en faveur de Nider, il paraît difficile de faire de lui l'auteur d'un ouvrage qu'un dominicain bien renseigné, semble-t-il, met sous le nom d'un autre.

La similitude des prénoms et le besoin de ranger l'auteur de l'*Alphabetum* parmi les hommes illustres, ont fait ainsi modifier le nom de ce dernier dans l'édition parue en 1489 à Memmingen : « *Alphabetum divini amoris et de elevatione mentis in Deum domini Thome de Kempis canon. reg. præpos, in Koczen, auctoris tract. de ymitatione Cristi*, Memmingae, Alb. Kunne de Duderstadt, 1489, 23 ff. in-4° » (28). Une traduction allemande de l'*Alphabe-*

(26) Gottlieb, *o. c.*, p. 341.

(27) Il y a dans le mss. latin de Munich n° 359[illegible], fol. 1[illegible]6, un traité de titre presque identique : *Alphabetarium divini amoris*, mais dont l'incipit est tout différent : « Accedat homo ad eor altum... » J'en ignore le contenu.

(28) Coppinger, [illegible]66[illegible] ; Proctor, [illegible]787 ; cf. Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, p. 20.

tum sera publiée quelques années plus tard chez le même libraire de Memmingen, par le chartreux Jean Mickell de la chartreuse de Buxheim (1493) (29). Il n'est guère possible, après le témoignage de Mauburnus qui connaît, lui, l'œuvre de Thomas a Kempis, d'insérer l'*Alphabetum divini amoris*, dans la liste des ouvrages qu'a mis au jour l'illustre sous-prieur du Mont-Sainte-Agnès (30).

C'est du moins le mérite du catalogue viennois de nous montrer un Thomas de Kottzing différent de Thomas a Kempis et de dégager ce qui peut se cacher de vérité dans les falsifications de l'éditeur de Memmingen, tandis que ces falsifications elles-mêmes témoignent que, déjà en 1489, l'Imitation était assez connue et son auteur assez célèbre pour qu'on crut bon de recommander un livre en le mettant sous son nom.

Dans l'absence de renseignements où nous sommes sur son compte, Thomas de Kottzing ou de Koczen reste un personnage bien énigmatique. Mais il me semble difficile de maintenir, sans nouveaux arguments l'attribution à Nider. Car si l'on n'a cité de l'*Alphabetum* aucun manuscrit portant son nom, la critique interne ne lui semble pas plus favorable. Le style de l'*Alphabetum*, de saveur si populaire, avec ses formules enfantines et embarrassées, est très différent du style précis et nuancé, quoique d'allure habituellement didactique du grand *scholar* que fut Nider. Quand le professeur s'abandonne un peu, comme dans le *Formicarius* ou dans les *Sermones*, son latin facile contraste encore davantage avec celui de l'*Alphabetum* (31).

Quant à la doctrine, pour me borner à un point caracté-

(29) Hain, 9107.

(30) L'attribution à Thomas a Kempis s'est maintenue dans quelques mss. La librairie Rosenthal de Munich dans son catalogue 81 de 1892 (tout entier consacré à l'*Imitatio Christi*) en signale deux : n° 346 « Alphabetum divini amoris ut creditur Thome Kempis... » (du milieu du XVe siècle) ; n° 384 « Alphabetum divini amoris Thomae a Kempis... » (du milieu du XVe siècle, écrit par le P. Petrus Gryer de Biel, de la Chartreuse de Buxheim). — On ne croyait donc pas, dans la chartreuse allemande de Buxheim, que l'œuvre était d'un chartreux, mais on l'estimait assez pour en tenter une traduction.

(31) Remarquer par exemple les multiples emplois de *pro* dans l'*Alphabetum* ; certains sont assez caractéristiques : « *pro quo* sciendum... »

ristique, il paraît impossible d'admettre qu'un Thomiste comme Nider ait accepté si facilement et sans le moindre correctif une théorie aussi contraire à celle de saint Thomas, que celle d'Hugues de Balma sur la possibilité d'actes d'amour sans connaissance préalable (32), et contre laquelle déjà d'énergiques réclamations s'étaient élevées. L'adoption de cette doctrine par l'*Alphabetum*, si elle est

(col. 779 A, 781 B) ; *pro quo* sunt damnati utiles in infernum ? » (col 783 D), etc.... et ces définitions de type écolier du cap. 6 : « discretio *tenetur cum quis* tenet medium in omnibus », etc.

(32) « Postquam autem gratia Dei adjuvante, exercitatus fuerit, tum sine omni cogitatione praevia centies in die multum amorose mentem suam in Deum elevare potest (*Alphabetum*, chap. 19e, col. 793 B). Cf. le dernier chapitre du *De Triplici viâ* : « Quaestio unica Utrum anima sesundum suum affectum possit aspirando vel desiderando moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante (*l. c.*, p. 706-710). — La phrase de l'*Alphabetum* reproduite ci-dessus est tirée presque textuellement du prologue de Hugues de Balma (*l. c.*, p. 680) : « Et *cum per multum exercitium* in amore unitivo *fuerit confirmata* et propter multas flammigeras amoris affectiones sive aspirationes supra seipsam creatoris sui dextera sublevata, citius quam cogitari possit, *sine omni cogitatione praevia* vel concomitante, quotiescumque placet, *centies* vel millesies *de die* vel de nocte *in Deo afficitur*... » Harphius et la *1e collatio* ont atténué beaucoup la doctrine : « .. Sic etiam postquam hoc amoris exercitium sic fuerit per tempus aliquod exercitatum, tunc tandem sine praemissa meditatione, quotiescumque voluerit, in ipso primo reflexu mentis et affectus in Deum immediate inflammabitur » (*Collatio 1e*, éd. Blomevenna, Cologne, Landen, 1509). Les éditeurs dominicains qui ont corrigé la *Theologia mystica* de Harphius ont supprimé le mot *immediate*. Pourtant l'emploi du mot *meditatione* au lieu de *cogitatione* mettait déjà une profonde différence entre la doctrine de la *1e collatio* et celle du *De triplici via*. On sait que Denys le Chartreux (*De contemplatione*, l. III, art. XV) et avant lui Gerson (*De mystica theologia practica*, considerat. XI et *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae*, considerat. XI, éd. Du Pin, t. III, col. 418 et 426-427) ont vigoureusement protesté contre la doctrine d'Hugues de Balma. Nider qui a si souvent suivi Gerson dans ses œuvres morales a certainement lu les traités spirituels du chancelier de Paris. Dans les *Sermones de tempore*, serm. LXXI, dominica 25a post Pentecosten, traitant des moyens de parvenir à la vie contemplative, il énumèrera précisément les 12 industries enregistrées par Gerson dans la *Theologia mystica practica*. — Sur l'opposition entre la doctrine thomiste et Hugues de Balma, cf. Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae*, quart. I, Disputatio prooemialis, art. IV : « In exercitio theologiae mysticae non potest esse amor sine praevia cogitatione... », éd. Berthier, Augustae Taurinorum, 1890, t. I, p. 14 et sqq.

contre l'attribution à Gerson un argument décisif, vient corroborer singulièrement les témoignages que nous avons apportés contre Nider.

Appendice : Alphabets ascétiques et litanies alphabétiques.

Le quinzième siècle a été le siècle des alphabets ascétiques. Je ne veux point parler, cela va sans dire, de la poésie religieuse qui a de tout temps cultivé l'acrostiche : Comme l'hébreu a des psaumes disposés de telle sorte que les initiales des versets mises à la suite reproduisent exactement la série des lettres de l'alphabet, toutes les littératures ont eu leurs poèmes alphabétiques (1). En restant dans le domaine de la prose ascétique, il y aurait une étude intéressante à faire des *Alphabeta* latins qui ont été tout particulièrement abondants à la fin du Moyen-Age. Pour en citer quelques-uns, on connaît le *Parvum alphabetum monachi in schola Dei* de Thomas a Kempis (éd. Pohl, t. 3, p. 317-322) ; l'*Alphabetum religiosorum*, souvent réédité parmi les opuscules de S. Bonaventure, encore que personne ne songe plus à le lui attribuer. *Incipit* : « Ama paupertatem, sis vilibus contentus ». Dans l'édition de Strasbourg, 1495, fol. CLXXIII, il vient à la suite du *Parvum alphabetum* de Thomas a Kempis qui a été lui aussi attribué à S. Bonaventure. Victor d'Anglars a fait imprimer en 1837, à Rouen, un *Alphabetum fidelium*. (*Incipit* : « Adhaereat anima tua post Deum consolatorem verum...) qu'il prétendait à tort ranger parmi les œuvres de Thomas a Kempis mais qui appartient cependant (2) à l'école de la dévotion moderne.

L'*Alphabetum super Pater Noster et Ave* (3 doit avoir la même provenance. Le nombre des alphabets ascétiques, dont le fond ressemble fort à celui des miroirs, a été si

(1) Cf. Dragutin N. Anastasijewic : *die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur*, Münich, 1905.

(2) D'après Hirsche, qui l'a réédité dans ses *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi*, t. I, p. 413-425, Berlin, 1873.

(3) Dans le mss. 14069-88 de la Bibliothèque royale de Bruxelles qui a appartenu à la chartreuse d'Hérinnes, fol. 25-28 v.

grand à cette époque, qu'un érudit comme Oudin a osé écrire : « Certum est... istas formas seu methodos conficiendi *alphabeta ascetica*, vel tractandi res asceticas per literarum alphabeti ordinem recte convenire temporibus novissimis, seu seculo XV in quo vixit Thomas a Kempis ». (Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, Lipsiae 1722, t. 3. col. 429). Mais il faut bien dire que le quinzième siècle n'a pas eu le monopole des alphabets ascétiques. Le chartreux Lansperg a reproduit dans son *Enchiridion christianæ militiæ*, cap. LXIX, un « alphabetum aureum eruditissimo juxta ac sanctissimo viro D. Joanni Thaulero a suo magistro traditum juxta quod se regeret in novitate ambulans vitæ » en avertissant ses lecteurs qu'il le traduit de l'allemand en latin (5) ; et on en trouverait aussi dans les siècles suivants. Le cistercien polonais Antoine-André de Krzesimowki (XVIIe siècle), dans son *Viator christianus in patriam tendens per motus anagogicos* qui a eu tant d'éditions, a comme chapitre IVe un « alphabetum amoris Dei per hebdomadam dispositum » (éd. d'Augsbourg, 1753, pp. 192-219).

C'est encore le XVe siècle qui a mis en vogue les litanies alphabétiques. Certains, dans la récitation du rosaire, intercalaient entre deux Ave Maria une invocation à N.-S., et les invocations se suivaient dans l'ordre de l'alphabet. Ainsi Jérôme de Rebdorf (6). Les invocations qu'il suggère : « Ave *a*mandissime domine Jesu cum omnibus sanctis tuis, ave *b*enignissime..., ave clementissime... » rappellent celles de la *via superlativa* du chapitre 12e de l'*Alphabetum divini amoris*.

Le même Jérôme de Rebdorf, dans son *Panis quotidianus*, qui est un livre de méditations pour tous les jours de l'année, a, au 2 février, une litanie alphabétique en l'honneur de la Sainte-Vierge. — Alain de la Roche avait une façon différente de réciter le rosaire, mais dans laquelle la mnémotechnie alphabétique jouait aussi son

(5) *Minorum operum* D. Ioannis Lanspergii ..., Coloniae, MDLIIII.

(6) Hieronymus de Villa Vitis [de Rebdorf], *Dicta honeste vite*, cap. XIe Haguenau 1509.

rôle. L'essentiel de sa méthode consistait à ajouter à chacun des 150 *Ave* une clausule différente qui se greffait sur les derniers mots de la salutation angélique, elle s'arrêtait alors au mot : : « Jesus Christus ». Dans chaque dizaine la clausule commençait par la même épithète laudative appliquée à N.-S. Mais les quinze initiales des clausules se suivaient aussi dans l'ordre alphabétique : « amabilissimus, benignissimus, clementissimus, dulcissimus... » (7).

Lansperg a lui aussi usé de la méthode alphabétique pour la récitation du rosaire. Il nous donne dans sa *Pharetra divini amoris* une série alphabétique de 50 prières à la Sainte-Vierge, toutes différentes et dont chacune devait précéder un *Ave Maria* du chapelet : « Amabilissima Virgo Maria..., beatissima..., castissima » (8).

Lansperg affectionnait la forme alphabétique : les 22 chapitres de ses méditations (9) ont pour initiales les lettres successives de l'Alphabet, procédé qu'on retrouve dans l'*Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna. Ph. Kiselius, S. J., termine sa *Corona stellarum duodecim*, Bamberg, 1672, p. 198-226, par un très long *Alphabetum encomiorum, affectuum amoris, laudis, gratulationis, propositorum, petitionum et obtestationum ad B. V. :* Le *Triumphus B. Mariæ*, Fribourg, 1610, de Lorichius (du cap. 9 au cap. 26), lui servait peut-être de modèle. Un des grands missionnaires capucins du dix-septième siècle, le P. Honoré de Cannes (1632-1694), employait un *alphabet des âmes intérieures :*

« Amour de Dieu, captivez mon cœur,
« Beauté de Dieu, attirez mon cœur,
« Charité de Dieu, embrasez mon cœur... ».

qui est resté célèbre (10).

(7) Coppenstein, O. P. *B. Alanus redivivus*, Coloniae, 1624, part. IV, cap. XXXIII, articuli meditandi ad psalterium p. 413 et sq. Cf. Esser, O. P. *Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte*, dans le *Katholik* de Mayence. 1904, t. II, p. 286-287.

(8) *Opera omnia*, Coloniae, 1553, lib. XV, VIII.

(9) « Meditationum seu alphabeti aurei animae cuiusque fidelis Deoque devotae ad Jesum Christum sponsum patientem liber unus. »

(10) Voir sa vie par le P. Henri de Grèzes, Paris. 1895, p. 105.

Le chartreux HENSELS recommandait lui aussi la méthode alphabétique comme aide-mémoire dans la méditation (11). Mais il faut se borner. Mauburnus lui-même, quoi qu'il ait dit, a suivi la mode de son siècle et dans la *Scala communionis*, il a lui aussi un modèle d'alphabet : « Modum sese vilificandi juxta ordinem alphabeti, a quibusdam collectum (12).

Enghien (Belgique). Marcel VILLER, S. J.

(11) *Tyrocinium militiae sacrae et religiosae*. Cologne, 1609, cap. 2[illegible], 27-30.

(12) Ed. de Douai, 1620, p. 246.

COMPTES RENDUS

Dom Cuthbert Butler, benedictine monk of Downside Abbey, *Western Mysticism*, Londres, Constable, 1922, 1 vol. in-8° de VII-344 p.

Dom Butler n'en est pas à son coup d'essai. Sans parler de ses travaux d'érudition qui lui ont conquis une place honorable parmi les « scholars », il a publié, en 1919, un ouvrage sur *Le Monachisme bénédictin* qui peut être considéré comme une introduction au *Western Mysticism* (1).

Ce titre tout d'abord a besoin d'être expliqué ou tout au moins traduit correctement. L'auteur fait remarquer que c'est à dessein qu'il n'a pas écrit *The mysticism of the Western*, ce qui voudrait dire qu'il prétend nous donner une synthèse de la doctrine de tous les mystiques d'Occident. Ce serait une tâche énorme et tous ceux qui savent le soin et le scrupule que l'auteur apporte dans ses travaux comprendront pourquoi il ne l'a pas entreprise. Le *Western mysticism* dont l'équivalent en français serait : *La Doctrine de la vie spirituelle en Occident*, n'embrasse qu'une période de six siècles, de S. Augustin à S. Bernard (2). On a même contesté la justesse de ce titre, car, fait-on remarquer, si la doctrine mystique de ces six siècles n'est pas essentiellement différente de celle qui a précédé et de celle qui a suivi, pourquoi lui réserver ce titre. Sans nous arrêter autrement à cette critique, qui du reste nous paraît assez secondaire, nous dirons que dom Butler a cru trouver l'enseignement mystique de cette période résumé dans la doctrine de trois docteurs, saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard. Ils sont en effet tous trois éminemment représentatifs, ils ont eu une influence dont on ne saurait exagérer la portée, aussi n'insisterons-nous pas non plus avec d'autres critiques

(1) Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1920, p. 171 sq.

(2) C'est ce qu'indique le sous-titre : *The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life, neglected chapters in the history of religions.*

sur l'étroitesse d'une base où ne trouvent pas place tant d'écrivains qui ne sont pas sans importance dans l'histoire de la mystique. Tout au plus concéderons-nous que les monographies de la qualité de celles qui font la matière de ce livre sont encore trop rares pour qu'on puisse établir une synthèse vraiment complète et suffisamment nuancée de cette histoire. Cette réserve qui nous paraît juste, enlèvera un peu de leur force aux conclusions de l'auteur.

Ce qu'il faut avant tout reconnaître c'est que l'étude des trois auteurs qu'a choisis dom Butler présente les plus solides qualités et nous ne sommes pas étonnés d'apprendre qu'elle lui a demandé vingt ans de préparation. Elle pourra servir de modèle et de guide à ceux qui viendront après lui. Nos critiques porteront plutôt sur les conclusions et sur les généralisations de l'auteur que sur l'étude même des textes qui est sérieuse et bien conduite.

La méthode employée est celle que l'on pourrait appeler parallèle ou symétrique. Le livre comprend deux parties : la première sur la contemplation, la seconde sur la vie contemplative et sur la vie active.

A chacun des trois docteurs dans la première partie sont attribuées six sections sous les lettres A B C D E F ; et dans la seconde quatre sections G H J K, à chacun d'eux est consacré en tête de l'étude un essai ou sommaire général ; enfin chaque partie se termine par une conclusion générale où l'auteur, en résumant la doctrine qu'il vient d'exposer, nous donne ses propres idées. Inutile d'ajouter que ce sont ces chapitres qui ont surtout attiré l'attention et soulevé les critiques. Mais on aurait tort de croire que c'est la partie principale et la meilleure de son livre.

Les six premières sections pour chaque auteur examinent : A la phase préliminaire ; B les textes autobiographiques ; C l'acte de contemplation ; D la conception du mysticisme ; E les phénomènes psychophysiques, extase, etc. ; F la théorie sur la vision de Dieu. Les quatre sections de la IIe Partie ont pour objet : G l'étude de la théorie des deux vies active et contemplative, H la supériorité de la vie contemplative ; J la comparaison entre les deux vies ; K la contemplation accessible à tous.

Ce cadre pourra paraître *a priori* un peu rigide et par trop didactique, mais il est commode, il facilite les recherches et les références et après tout, en matière aussi ardue, le lecteur ne saurait se plaindre qu'on lui mette en main un fil d'Ariane pour se reconnaître dans ce dédale. Plût au ciel que ces divisions rendissent aussi plus aisée la tâche de résumer l'ensemble et les conclusions de cet ouvrage. Ce n'est hélas ! pas le cas.

Voici autant que nous avons pu nous en rendre compte les idées dominantes du livre.

Saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, représentent chacun

avec son caractère, son génie particulier, et ses préférences, une tradition identique dans ses principes et ses applications. Les divisions que nous avons indiquées et qui forment le cadre de l'étude de chacun de ces écrivains, rendent cette démonstration plus facile et en donnent en quelque sorte une description graphique.

Cette conception de la vie spirituelle, je résume autant qu'il m'est possible les idées de dom Butler, subira à partir du XIIe et surtout du XIIIe siècle une évolution notable due à l'introduction d'éléments nouveaux, d'influences inconnues jusqu'alors, qui donneront à la doctrine spirituelle des caractères différents.

Avant cette époque elle est pré-dionysienne, pré-scolastique, sans visions ni révélations ; sans extase, ni phénomènes psycho-physiques. Le rôle du diable y est réduit au minimum. C'est un mysticisme purement et seulement religieux, objectif, empirique, indépendant d'une théorie philosophique ; c'est un mysticisme qui n'est pas le privilège des intellectuels.

Sur plus d'un point nous aurions des réserves à faire, mais pour ne pas étendre ce compte rendu au delà des limites raisonnables, je me contenterai de renvoyer à quelques études faites sur le livre de dom Butler et où ces différentes questions ont été discutées et dans quelques cas avec beaucoup de compétence (3). Je ne ferai pour le moment à cette description que le reproche de donner des caractères dont la plupart sont négatifs, et quelques-uns ne sont qu'accidentels.

Cette spiritualité pourrait s'appeler bénédictine en ce sens que deux des docteurs analysés par dom B. sont des fils de saint Benoît, et que les caractères du monachisme bénédictin tels que les a donnés l'auteur dans un autre ouvrage cadrent à peu près avec ceux-ci et qu'enfin il est incontestable que durant ces sept siècles l'influence de l'ordre bénédictin et son rôle ont été prédominants. C'est tout ce que signifie cette première constatation et l'auteur remarque bien qu'il ne faut pas appeler ce mysticisme, mysticisme bénédictin, mais bien du nom qu'il a choisi *mysticisme occidental*.

Si l'on voulait trouver les caractères positifs de cette doctrine il faudrait les chercher épars dans l'ouvrage de dom Butler. J'essaierai de les résumer avec l'espoir de ne pas trahir sa pensée qu'il n'est pas toujours facile de suivre dans une exposition un peu touffue et où

(3) Dans *Blakfriars*, article du P. Aelred Whitacre, O. P., février 1923, p. 649-665 ; dans *Ampleforth Journal*, article du P. S. A. Wilson, *Spring Number*, 1923, p. 79-93 ; *Pax*, revue des bénédictins de Caldey, 1923, p. 6-29 ; *Tablet*, 23 et 30 décembre 1922 (une réponse de Dom Butler) ; *Month*, février 1923, p. 178-181 ; *Revue d'Histoire ecclésiastique*, avril 1923, p. 210-212, art. de dom Gougaud ; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1923, p. 224.

par défaut peut-être de précisions et de définitions claires, les confusions sont faciles.

La vie mystique pour ces trois auteurs suppose une préparation ; on n'y arrive pas de plain pied. Tous les exercices de l'ascèse, jeûne, pénitence, mortification sous toutes ses formes, sont le moyen de combattre les mauvais instincts qui sont dans notre nature, de briser les liens qui nous rattachent à la terre, et par suite de nous élever vers Dieu. Tous ces éléments composent ce que nous appelons aujourd'hui la vie purgative. On a pu apporter sur ce point quelque précision, mais cette période des commençants est fort bien connue et décrite par nos trois docteurs.

La période de la vie illuminative est moins nettement indiquée chez eux, une partie des exercices de cette vie étant attribués à la période de préparation et quelques autres étant rattachés à la contemplation.

La période de préparation conduit ses commençants à la contemplation, laquelle consiste en une certaine vision et jouissance de la présence de Dieu, à une union directe avec Lui. Quelle est la nature de cette vision et de cette union, il serait trop long de l'exposer ici, mais nos trois docteurs, avec quelques nuances, ont sur ce sujet un enseignement que l'on peut, au dire de dom Butler, considérer comme identique (4).

Un autre caractère de leur enseignement c'est qu'ils croient que cette vie contemplative est le but proposé aux efforts de tout chrétien et conséquemment accessible à chacun d'eux. On sait quelles controverses se sont sur ce point récemment élevées entre docteurs de la vie spirituelle, et il faut remercier dom Butler d'avoir si clairement exposé l'opinion des trois grands docteurs latins. Peut être ici encore aurait-il pu préciser et distinguer entre les différents degrés de la contemplation, les plus élevés étant réservés à un petit nombre d'âmes.

Cette vie contemplative s'oppose, dans une certaine mesure, à la vie active. La comparaison et l'appréciation de ces deux vies font l'objet de la deuxième partie du livre de dom Butler. Les trois docteurs, avec toute la tradition, mettent la vie contemplative au-dessus de la vie active. Mais leur accord semble moins complet quand il s'agit de déterminer dans quelle mesure la vie active peut et doit se mêler à la vie contemplative. Ici pensons-nous, l'exposé de dom Butler offre aussi le flanc à la critique. Un examen de ces principes nous entraînerait bien au-delà des limites d'un simple compte rendu ; nous

(4) Cf. les remarques fort justes du P. Whitacre, sur le sens de certains passages de saint Augustin au sujet de la perception de Dieu rapproché de l'enseignement de S. Thomas. *Blakfriars*, *loc. cit.*, p. 654.

avons du reste déjà discuté la position prise sur ce terrain par dom Butler (5). Nous nous contenterons de dire que le vénérable auteur nous semble incliner dans le sens de ses propres idées. Du reste il faudrait ici encore s'entendre sur le sens de vie active. La vie active dans certains passages de S. Grégoire ne serait-elle pas le synonyme de la *vita actualis* qui, dans Cassien, signifie le travail d'acquisition des vertus (Conf. X, 6) ?

Dans son *Epilogue* dom Butler se demande si les prétentions des mystiques, à savoir qu'à certains moments et dans certaines circonstances, l'âme est en relation intime et immédiate avec Dieu, si, dis-je, ces prétentions sont fondées. Il avoue que les mystiques catholiques se trouvent en assez mauvaise compagnie et qu'il semble qu'au premier aspect, à la question ainsi posée, on devrait répondre *videtur quod non.* Mais il faut tout d'abord séparer le bon grain du mauvais, mettre à part tous les faux mystiques, de quelque nom qu'ils s'appellent. Cette opération faite, il nous reste un certain nombre de témoins dont le témoignage semble irrécusable. Dom Butler ajoute aux trois grands docteurs qu'il vient d'étudier et qui font assez bonne figure comme philosophes, hommes d'énergie et d'action, les noms de saint Paul, de sainte Thérèse, de Baker, de saint Jean de la Croix surtout dont il cite bien des passages. Sont-ce là des illuminés, des fanatiques, des hystériques ?

Ce qu'ils affirment avoir éprouvé, cette union de leur âme avec Dieu n'est contraire ni à l'enseignement du Nouveau Testament, ni à celui de la théologie, ni même à celui de la philosophie naturelle. Les conséquences de cette doctrine, non seulement n'ont pas abouti au quiétisme, dans les vrais mystiques, mais elles les ont élevés, purifiés, sanctifiés. Tout cela ne semble pas illusion. C'est la conclusion de tout ce bel ouvrage, et assurément c'est le moins qu'on puisse dire.

Farnborough. Fernand Cabrol.

André Adam, du diocèse de Belley. — *Guillaume de Saint-Thierry*, sa Vie et ses Œuvres. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de Lyon. Bourg, impriprimerie du *Journal de l'Ain*, 1923.

La thèse de M. Adam est une contribution importante à l'histoire littéraire de la spiritualité médiévale. Son but était de fixer les principaux traits de la vie de Guillaume de Saint-Thierry et d'élaborer le catalogue critique de ses œuvres. L'ami si tendrement aimé et si ai-

(5) Cf. RAM, I, 1920, p. 173.

mant lui-même de l'abbé de Clairvaux, méritait une étude de ce genre, même ou peut être surtout, après la monographie de KUTTER (*Wilhelm von S. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit*, Giessen, 1898) laquelle, du seul point de vue historique, doit être sévèrement jugée. Pour la partie qu'il traite, M. A. fera complètement oublier son devancier : son travail est bien conduit et je ne crois pas qu'on fasse de sérieuses difficultés aux conclusions qu'il établit avec une érudition très sûre et une sagacité peu commune. Il incline à croire que Guillaume a fait ses études auprès d'Anselme de Laon. Hypothèse pour hypothèse, en l'absence de témoignages nets, sa suggestion est aussi plausible que l'opinion courante qui veut que Guillaume ait étudié à Reims. Très fermement et je pense définitivement, il écarte comme inauthentiques de la liste des œuvres le *second traité contre Abélard*, qui est d'un moine noir inconnu, et le *livre des relations divines contre Gilbert de la Porrée*, qui appartient manifestement à Geoffroy d'Auxerre. Le chapitre VI, où il revendique pour Guillaume de Saint-Thierry, contre dom Massuet qui l'attribuait à Guigues Ier, le *Traité de la vie solitaire*, très communément appelé la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, retiendra surtout les historiens de la spiritualité. L'argumentation de M. Adam me paraît concluante. Je regrette seulement — quand un auteur a bien rempli sa tâche, on trouve si facilement qu'il n'a point assez dit, — que dans la preuve d'authenticité, il n'ait point fait intervenir davantage la critique interne et n'ait point établi une comparaison entre la doctrine du traité, celle de saint Bernard, celle de Guigues et celle des autres traités de Guillaume de Saint-Thierry. Certaines objections ne disparaîtront que devant un examen très attentif de la doctrine. M. A. n'a pas cru pouvoir le faire dans une introduction critique. La pleine satisfaction de l'esprit du lecteur demandait qu'il fît ici une brèche à la rigueur de sa méthode. Il me semble, d'autre part, que l'attribution à saint Bernard aurait été suffisamment expliquée par cette comparaison que je suggère : la doctrine du *Traité* a de nombreux points de ressemblance avec la doctrine spirituelle du grand moine de Clairvaux, qu'une simple lecture fait saillir et qu'il eut été bon de souligner. N'est-ce point à cause d'eux surtout que le Traité a mérité d'être mis si souvent sous le nom de Bernard ? (1)

Mais ayons quelque patience : M. Adam qui a si bien déblayé le terrain, nous donnera, il se le doit à lui même, l'étude d'ensemble qu'il rêve sur la doctrine de Guillaume.

Enghien (Belgique). Marcel VILLER, S.J.

(1) La *RAM* publiera prochainement un article de Dom A. WILMART sur l'*authenticité et l'intégrité de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*.
N. D. L. R.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

Les *Acta Apostolicae Sedis* ont publié dans leur numéro du 5 juillet (XV, 356) une déclaration du Saint-Office, datée du 31 mai, d'après laquelle, après enquête faite sur les faits concernant le P. Pio da Petralcina, frère mineur capucin, habitant le couvent de San Giovanni Rotondo, au diocèse de Foggia, il ne conste pas du caractère surnaturel de ces faits. Les fidèles sont en conséquence invités à conformer leur attitude à cette déclaration.

Les faits dont il est question étaient des phénomènes de bilocation, de cures réputées miraculeuses et de stigmatisation. Sur ces faits, comme sur la personne du P. Pio, dont la bonne foi et la piété sont hors de cause, ainsi que sur les enquêtes médicales dont il a été l'objet, de la part des docteurs Bignami et Festa, on trouvera d'intéressants détails dans un article du P. Thurston : *Pithiatism otherwise called hysteria, some reflections on a notable factor in mystical experience* (Month, août 1923, 142, 97-108).

Mystique : questions théoriques.

— Le traité de mystique du P. A. Poulain vient de paraître en 10e édition (*Des grâces d'Oraisons*, Paris, Beauchesne, 1922, 8° CII — 684 p.). Le P.J.-V. Bainvel avait été chargé de préparer cette nouvelle édition, la première publiée depuis la mort de l'auteur. Très justement il a estimé que le texte du P. Poulain devait être réimprimé tel quel et que les compléments, mises au point et discussions devaient être réservés pour une introduction distincte du corps de l'ouvrage. La publication y perd sûrement en unité; mais il eût été encore plus regrettable que le grand travail du P. Poulain fût remanié et allât se perdre dans l'anonymat de réimpressions successives. Ce travail, en effet, qu'on peut et doit discuter, mais dont il serait puéril de nier la valeur et la compétence, représente l'aboutissement de longues années d'études et les conclusions auxquelles une fréquentation prolongée des maîtres de la vie mystique avaient amené un homme, beaucoup plus fait pour les comprendre que ne le laisseraient supposer ceux dont il eut le malheur de ne point partager les idées. Ce travail

est très loin d'être définitif, il présente de grosses lacunes et appelle, je crois, d'importantes corrections, même en des parties essentielles : mais ceux-là seuls en concluront qu'il est sans valeur durable, qui s'imaginent, dans leur naïveté, pouvoir apporter en quelques pages une solution d'ensemble, complète et définitive, à tous les problèmes que soulève le fait de la contemplation infuse. Souhaitons que, grâce à cette nouvelle édition, les nombreux adversaires qui attaquent aujourd'hui le P. Poulain, puissent, avant de les discuter, se rendre un compte exact de ses vraies positions : car il est vraiment regrettable de lui voir continuellement prêter la confusion entre l'état mystique essentiel et les phénomènes d'ordre « miraculeux » comme lévitations, paroles, révélations, apparitions, etc. Plût au ciel qu'en face de certaines vies ou relations d'autorité douteuse, tout encombrées de ces faits, tout le monde eût observé la sage réserve que le P. Poulain conseillait avec tant de force et dont il donnait l'exemple : il ne suffit pas, en effet, de proclamer en théorie que ces faits extraordinaires ne sont que l'accessoire de l'union mystique, si en pratique on les accepte sans critique sérieuse et on leur donne une importance exagérée.

Cette sage prudence, fruit d'une grande expérience des âmes, et des âmes contemplatives en particulier, est l'un des traits saillants de l'introduction considérable placée par le P. Bainvel en tête du livre : nos lecteurs ont pu lire ici-même ces utiles conseils pratiques. Ils constituent, à mon avis, le meilleur de cette introduction. Pour la partie plus théorique, ainsi que pour le chapitre sur l'état présent des études mystiques, on regrettera que le savant professeur n'ait pu, faute de loisirs suffisants, mettre mieux en valeur les choses excellentes qu'il donne là et nous présenter une synthèse plus nette et plus ordonnée de ses conclusions si sages, si solides et si traditionnelles sur la nature des grâces mystiques. Néanmoins l'introduction du P. B. sera extrêmement utile à ceux qui, passant par dessus ces défauts de rédaction, sauront aller chercher à travers cet ensemble un peu décousu de paragraphes et de notes, la doctrine très pleine et très cohérente qu'ils contiennent.

Les compléments de bibliographie récente donnés en tête de l'introduction, seront eux aussi fort utiles. Pour les publications plus anciennes, nos lecteurs ont déjà pu apprécier les importantes contributions apportées par le P. Scheuer dans ce numéro et le précédent. Nous avons donné ses notes en pagination spéciale précisément afin qu'on pût les relier avec l'ouvrage du P. Poulain qu'elles complètent et dont elles ont le format. C'est pour cela aussi que ces *Notes* seront mises en vente, dès leur publication terminée, avec le numéro de janvier 1924, en un fascicule séparé au prix de 3 francs, dans nos bureaux et chez l'éditeur du P. Poulain, M. G. Beauchesne, à Paris.

J. de G.

Collections.

La Collection « Pax » (*ascèse, mystique et histoire monastiques et bénédictines*, 12°, Abbaye de Maredsous et Paris, Lethielleux et Desclée) a débuté en 1921 par une réédition des précieuses conférences de D. U. Berlière, sur l'*Ordre Monastique* (cf. *R. A. M.*, 1921, p. 323) : depuis lors les volumes se sont succédé régulièrement et atteignent aujourd'hui la douzaine, formant un ensemble à la fois très varié et très un : très varié par le contenu des volumes (textes anciens, traités spirituels, biographies et études historiques) et très un par l'inspiration qui est celle de la plus fidèle et la plus vivante tradition benédictine.

Les textes anciens sont représentés par les traductions du traité de S. Bernard sur l'*Amour de Dieu* (n. 2, 1921, 96 p.) et des *Prières et Méditations* de S. Anselme (n. 11, 1923, LXII-240 p.) : de cette seconde traduction, due à Dom Castel, il est parlé à part, en raison de la très importante Introduction de D. A. Wilmart. La première, faite par H. M. Delsart, nous présente le célèbre écrit de S. Bernard sous une forme très commode, avec de bonnes divisions et des titres marginaux qui en faciliteront la lecture à ceux qui sont encore peu familiarisés avec le grand docteur. De ces traductions on peut rapprocher le volume de Dom Dolan (*Sainte Gertrude, sa vie intérieure*, n. 5, 1922, 286 p.) qui est moins une étude qu'un recueil des plus beaux passages des *Révélations* de la Sainte, groupés d'après leur sujet et encadrés des introductions et commentaires qui peuvent les mettre en pleine valeur : excellent livre qui fera « découvrir » sainte Gertrude à plus d'un lecteur, qu'avait dérouté la marche parfois difficile à suivre du texte original.

Comme traités spirituels, la collection nous offre d'abord une nouvelle édition du fort et savoureux volume de D. G. Morin sur l'*Idéal Monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (n. 3, 1921, 186 p.). Viennent ensuite deux traductions de l'anglais : *Lex levitarum, La formation sacerdotale d'après S. Grégoire le Grand*, de Mgr Hedley, traduit par D. B. Lebbe (n. 7, 1922, 222 p.) et le bref traité de Mgr Ullathorne, *Humilité et patience* (n. 12, 1923, 128 p.). Mgr Hedley, s'inspirant de la *Regula pastoralis* du grand pape bénédictin et même la commentant souvent, avait écrit pour les séminaristes d'Ushaw une série de chapitres sur la vocation, la vie intérieure, les études du prêtre, chapitres pleins de choses, très personnels, très adaptés aux circonstances actuelles de la vie sacerdotale — et en même temps tout pénétrés de l'esprit de S. Grégoire. On notera p. 96 ss. quelques excellentes pages, un peu courtes malheureusement, sur l'étude de la théologie ascétique et mystique ou, suivant une expression de l'auteur (p. 98) que j'adopterais volontiers, de la « théologie spirituelle ».

Le bref traité de Mgr Ullathorne sur la patience et l'humilité est un joyau par la plénitude nerveuse de ses courts chapitres, plutôt suite de maximes qu'exposé suivi. On a eu l'heureuse idée de mettre en tête de chacun de ces traités une biographie des deux grands évêques bénédictins anglais, trop peu connus du public français. — Enfin dans le dernier volume paru, *Sponsa Christi. La Vierge consacrée au Christ* (n. 13, 1923, XII-80 p.) on a recueilli quelques conférences de Dom C. Marmion sur la dignité et les principaux devoirs de la Vierge consacrée à Dieu, digne suite, malgré leur brièveté, du beau volume *Le Christ idéal du Moine*.

Les biographies et études historiques sont nombreuses dans la collection. En plus des conférences de Dom Berlière sur l'*Ordre monastique* (n. 1) et de l'attachante biographie de *Dom Pie de Hemptinne* (n. 8) dont nous avons déjà parlé, H. M. Delsart nous donne les vies de deux grandes abbesses parisiennes, *Madame de Montmorency-Laval* à Montmartre (n. 4, 1921, 128 p.) et la grande mystique *Marguerite d'Arbouze* au Val-de-Grâce (n. 12, 1923, XII-350 p.). Un autre volume (n. 6, 1922, 292 p.), contient les conférences faites à Paris en 1916-1917, par Dom Besse sur les Mystiques bénédictins. Evidemment ce travail facile et agréable à lire perdra au voisinage de l'ouvrage si considérable de Dom Butler sur le même sujet ; il restera cependant utile comme première introduction à l'histoire de la mystique bénédictine. Beaucoup plus fouillée et très importante, malgré la modestie avec laquelle la présente son auteur, est l'étude de Dom U. Berlière sur *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît* (n. 10, 1923, VII-173 p.). Il y a là une contribution de premier ordre à l'histoire générale de cette dévotion, histoire si intimement liée à celle de la spiritualité.

— Nous ne pouvons en terminant ces quelques lignes que souhaiter voir la collection « Pax » continuer à s'enrichir de nombreux volumes dignes des premiers — et les autres grandes écoles de spiritualité catholique offrir au public des séries d'ouvrages dont l'ensemble forme une aussi bonne initiation à leur doctrine.

J. de G.

— Le recueil des *Meditationes et orationes* attribué à S. Anselme de Cantorbéry est très connu (PL, CLVIII, 709-1616). Il n'a jamais été l'objet de recherches sérieuses, malgré son importance pour l'histoire de la piété au Moyen-Age. Notre érudit collaborateur, dom A. Wilmart, s'est attaqué récemment aux divers problèmes qu'il soulève et a exposé dans une série de publications les solutions importantes auxquelles il est arrivé. On trouvera dans l'introduction au vol. XI de la collection *Pax* (Méditations et Prières de S. Anselme), l'exposé le plus complet de ses recherches et des résultats (p. I-LXII). Un récent article de la *Revue bénédictine* (*Une prière inédite attribuée à S. An-*

selme. La recension interpolée des prières, août 1923, p. 143-156) apporte quelques détails nouveaux, en particulier la description détaillée du manuscrit 1304 de Troyes représentant la première étape de l'interpolation. Une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Les éditions anciennes et modernes des prières de S. Anselme*) sur le même sujet est également à signaler, avec l'article de la *Vie Spirituelle* déjà mentionné (1923, supplément, p. 165-192).

De ces divers travaux il ressort que l'édition Gerberon (reproduite avec quelques modifications dans Migne) est l'aboutissant d'un travail d'interpolation dont on constate l'action dès le cours du douzième siècle. L'œuvre authentique d'Anselme a été singulièrement grossie par des apports divers. Dom W. peut ainsi distinguer trois éditions principales : la première, seule authentique, qu'il s'efforce de reconstituer; la seconde comprenant déjà quatorze prières apocryphes, œuvres d'un compatriote d'Anselme, Jean ou Jeannelin de Fécamp, représentée au mieux par le manuscrit de Troyes et une troisième plus tardive où de nombreux textes étrangers se réclament indûment du nom d'Anselme, éditée d'abord, avec encore d'autres accroissements tout aussi illégitimes, par le jésuite Théophile Raynaud, puis rééditée sur un nouveau plan et d'après de nombreux manuscrits, mais sans aucun examen critique par le mauriste Gerberon. Grâce à une étude avisée des nombreux manuscrits, des renseignements fournis par Anselme lui-même ou ses historiens et contemporains et à la comparaison avec les recueils déjà connus, D. Wilmart a pu dégager provisoirement trois groupes dans la collection actuelle. Le premier comprend les œuvres appartenant à S. Anselme, les unes très certainement (méd. 2, 3; oraisons 20, 23, 24, 50-52, 63-65, 67-69, 71-72, 74-75) les autres très probablement (Prologue; méd. 11; oraisons 9, 34, 41); en tout vingt-trois pièces; le second est composé de quatorze morceaux (méd. 4, 5, 6; oraisons 3, 4, 6, 15, 25-29, 40, 61) que D. Wilmart pense être l'œuvre de Jean de Fécamp: ces deux groupes ont été seuls retenus dans la traduction de D. Castel, au vol. XI de la collection Pax. Le troisième comprend le reste des pièces d'origine fort diverse. D. Wilmart cite les noms d'Alcuin, Maurille de Rouen, Aelred de Rievaulx, Egbert de Schœnau, Jean de Fécamp. Cette dernière partie offre un vaste champ aux recherches littéraires. J'ai moi-même signalé il y a quelques années l'intérêt des méditations XV-XVII (en réalité opuscule d'Aelred), pour les origines de la méditation méthodique (*Sur deux opuscules pseudo-augustiniens d'Aelred, abbé de Rievaulx*, dans le *Bulletin de Litt. Eccl.*, 1918, p. 219-221) et rappelé la nécessité d'une édition critique de ce texte si intéressant, étrangement défiguré dans les éditions actuelles. Ce simple résumé indique l'importance des résultats obtenus déjà par dom Wilmart, et ce que l'on peut attendre de ses travaux ultérieurs F. C.

— Le *Museum Lessianum*, collection publiée chez l'éditeur Beyaert à Bruges (à Paris, chez Giraudon ; dépôt chez Lethielleux et chez Paillard), par les Pères du Scolasticat de la Compagnie de Jésus à Louvain, comprend, outre une section théologique et philosophique, une section d'ascétique et de mystique où ont déjà paru quelques ouvrages remarqués. Le P. Charles y a publié deux séries de trente-trois méditations, intitulées *La prière de toutes les heures*. Le titre a pour but de montrer qu'il ne s'agit pas ici de recueils analogues à ceux qui sont destinés à fournir des points pour la méditation faite à heure fixe, mais plutôt de considérations destinées à alimenter la vie intérieure, en facilitant l'entretien avec Dieu, tout au long de la journée. Bien entendu on y trouvera à plus forte raison d'excellents éléments pour la méditation proprement dite. Le succès déjà obtenu par ces méditations est bien mérité. Elles l'emportent, par l'originalité du style comme de la pensée, sur la plupart des livres de ce genre. Animées par un sentiment religieux intense, faisant sa large part à l'affection, sans négliger les applications pratiques, écrites pour les gens du vingtième siècle, dans leur langage et en tenant compte de leurs habitudes d'esprit et des particularités de leur existence, elles sont de nature à acheminer les âmes vers une vie spirituelle fervente et à les y faire progresser, en leur rappelant sans cesse, avec la nécessité de l'effort personnel, la part de la grâce divine qui s'offre à nous abondante et que la prière peut obtenir plus abondante encore. Deux autres volumes contiennent une nouvelle édition de l'ouvrage du P. Vermeersch : *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*. La partie doctrinale qui nous intéresse ici plus directement a été fortement remaniée en vue de nuancer davantage encore, tout en fortifiant la démonstration, la thèse bien connue par laquelle le P. Vermeersch, à la suite de théologiens très autorisés, revendique l'amour créé de Notre-Seigneur comme l'objet propre de la dévotion au Sacré-Cœur. Je signalerai aussi les pages consacrées à la Grande promesse, où l'auteur s'est appliqué à l'exposer et à la défendre non seulement contre ses adversaires, mais contre ceux qui, tout en l'admettant, en réduisent singulièrement, par une interprétation minimiste, la portée et l'efficacité. Je rappelle que, dans ces deux volumes on trouvera nombre de méditations se rapportant aux offices du Sacré-Cœur ou aux exercices tels que neuvaines, mois, litanies, etc. La traduction par le P. Ledrus du Soliloque *De arrha animae* de Hugues de Saint-Victor sera accueillie avec faveur de ceux qui s'intéressent à la mystique (*Le Gage des divines fiançailles*). D'abord à cause de l'opuscule lui-même, qui devient ainsi aisément accessible et dont, vu sa brièveté, il aurait été peut-être utile de reproduire le texte en face de la version (on le trouvera dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, n. 23, édition critique par K. Müller) puis à cause de l'introduction où est som-

mairement exposée la doctrine mystique du victorin, telle qu'elle est présentée dans le Soliloque. Le P. Eugène Thibaut, publie en quatre volumes, d'après l'ordre chronologique, et sur le texte des *Monumenta*, une traduction des Lettres de S. François-Xavier, particulièrement opportune, au centenaire de sa canonisation et en présence de l'impulsion nouvelle que le Souverain-Pontife Pie XI, marchant sur les traces de son prédecesseur, veut donner à l'œuvre de l'évangélisation. On n'y trouvera pas seulement des détails précieux sur l'activité apostolique du grand apôtre, mais aussi d'excellents conseils de spiritualité. Hors série, une nouvelle édition des *Recollectiones precatoriae* de Lessius, où l'auteur a condensé le meilleur de ses considérations sur les attributs divins. F. C.

Notices diverses.

L'éditeur de Bruges bien connu, Ch. Beyaert, de concert avec la province carmélitaine de Flandre, lance le prospectus d'une nouvelle édition du *Cursus Theologiæ Mystico-Scholasticæ in sex tomos divisus, in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica, juxta miram solidamque doctrinam Angelici Præceptoris Divi Thomæ sacræ Theologiæ Principis*, dû au Carme Joseph du Saint-Esprit († 1739). La nouvelle édition, à en juger par quelques pages de spécimen, n'est pas une simple réimpression. Les citations ont été vérifiées, l'on renvoie aux meilleures éditions, en particulier aux récentes éditions critiques de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix, et l'on prend soin de rectifier les fausses attributions de textes à S. Augustin, S. Bernard, etc. L'ouvrage malheureusement laissé inachevé (il restait à traiter des phénomènes mystiques exceptionnels comme le rapt, l'extase, etc.), se présentera sous un format portatif (in-8° à deux colonnes) et comprendra six tomes pour le prix global de 250 francs au moins. On peut s'inscrire dès maintenant pour 225 francs, la souscription devant se clôturer fin décembre. Nous reviendrons sur cette œuvre quand le premier volume aura paru. F. C.

— On annonce également la prochaine réédition de l'œuvre du Carme Thomas de Jésus († 1627) sur la contemplation divine (De contemplatione divina, l. III, Anvérs 1620).

— Dom J. Huyben signalant dans la *Vie Spirituelle* (8, [310]) l'article publié par dom Wilmart dans la *R. A. M.*, sur un commentateur oublié de Denys l'Aréopagite, écrit qu'il existe probablement encore deux autres traductions latines de la *Mystica theologia*, l'une au mss. 101 du collège de Lincoln à Oxford, l'autre due à Trithème.

— La librairie Letouzey a commencé de mettre en vente une série de notices sur les ordres et congrégations d'hommes et de femmes (in-16, 160 pages. 3 fr. 50 le volume) qui seront fort utiles pour orienter ceux qui se sentent attirés à la vie religieuse. Après un résumé de la

vie des fondateurs et de l'histoire de la Congrégation, on tâche d'y mettre en lumière l'esprit et les caractéristiques de l'Institut en question, et on termine par quelques indications sur son état actuel.

— M. Elie Maire, dans son étude sur *Les Cisterciens en France, autrefois et aujourd'hui* (Paris, Lethielleux), présente l'histoire de l'Ordre de Cîteaux depuis sa naissance jusqu'à nos jours ; chacune des phases de cette histoire : l'âge d'or (1098-fin du XIIIe s.), la décadence et les réformes (XIVe s.-1793), la ruine et la résurrection (de 1793 à nos jours), se clôt par la biographie en notices très brèves de quelques moines plus marquants. Ce livre est plutôt un précis historique ; car, de l'esprit et des institutions monastiques, l'auteur ne parle que dans la mesure où le récit rapide des faits le requiert ; mais l'ouvrage sera très utile pour établir un premier contact sympathique avec l'Ordre cistercien. P. Dubourg.

— En une plaquette de quelques 80 pages (*La vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du Carmel de l'Incarnation* (1578-1637), préface de M. Alfred Rébelliau, Paris, *Art catholique*, 3 fr. 50), M. l'abbé Eriau présente aux amis du grand siècle, un essai sur la vie et les lettres inédites de la V. Madeleine de S. Joseph, première professe de la Réforme carmélitaine en France et première prieure française du Carmel de l'Incarnation, elle fonda le monastère de Lyon, et le deuxième que la Réforme posséda à Paris, rue Chapon, tandis que les religieuses qu'elle avait formées établissaient d'autres couvents en de nombreuses villes de France. L'auteur rappelle la foi vive de la M. Madeleine de Saint-Joseph, sa douceur, sa charité pour les ouvriers et les pauvres, sa dévotion au Saint-Sacrement qui fut « la passion de sa vie ». Trois lettres inédites, qui ont pour objet la pensée de la mort, une fausse dévotion (le « pur amour » à ses débuts) et la dévotion au Saint-Sacrement et que M. E. commente à l'aide de la Vie de la Mère Madeleine par Senault, permettent d'entrevoir avec quel art, quelle élévation et quelle sûreté de doctrine la Vénérable exerçait la direction spirituelle auprès des hauts personnages, ecclésiastiques, religieux et laïques, qui recouraient à ses lumières. La publication que M. E. nous annonce d'une nouvelle Vie et de la Correspondance de la V. Mère Madeleine de Saint Joseph et la réédition de la Vie qu'elle a composée de la Sœur Catherine de Jésus (1), seront une importante contribution aux études religieuses sur les premières années du dix-septième siècle. P. D.

Cours.

Notre collaborateur, le R. P. M. Viller, SJ., vient d'être nommé professeur à l'Institut pontifical Oriental, à Rome. Son cours portera sur le sujet suivant : « *Doctrina et praxis vitae asceticae et mysticae tempore Patrum Orientalium* ».

(1) Voir H. Bremond, *Histoire litt. du sentiment religieux en France*, t. II, p. 331-343.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1923).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Mehlis G. — Die Begriff der mystik. — *Logos*, 1923, 165-182.

Mager A. — Neues zur Frage der Mystik. — *Bened. Mon.*, 5, 185 198.

Saudreau A. — Utilidad de los estudios místicos. — *Vida Sobrenat.*, 5, 289-298 ; VI, 73-82.

Gerest R. OP. — Mémento de vie spirituelle. Paris, Lethielleux, 1922, 12°, 411 p.

Gerest R. OP. — Synthèse de la vie spirituelle. Paris, Lethielleux, 18°, 72 p.

Mc Laughlin J. B. — Kinds of Prayer. A Key to spiritual writings. — *Month.*, 142, 229-236.

X. — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Ami du clergé*, 40e année, n. 31, 2 août, 481-495.

Doncœur P. — Bulletin de littérature spirituelle. Deux maîtres du XVIIe siècle français. L'humanisme de S. François de Sales et les « Secrets » du P. François Guilloré. — *Etudes*, 175, 695-714.

Doncœur P. — Bulletin d'Hagiographie. La splendeur humaine des Saints. — *Etudes*, 176, 693-715.

En particulier sur les ouvrages consacrés à sainte Thérèse, par MM. Etchegoyen et Hoornaert.

Huyben J. OSB. — Chronique d'Histoire de la Spiritualité. — *Vie Spirit.*, 8, 304-314.

Goyau G. — La vie des livres et des âmes. Paris, Perrin, 16°, VIII-246 p.

Voir aussi : p. 388. Poulain-Bainvel.

(1) Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Strong L. E. — Lectures of the Christian Character. Londres, Longmans.

Conférences à des religieuses anglicanes au Bengale.

Coromines P. — La vie austère, trad. du catalan, par C. Romeu. Paris, Alcan, 8°, 335 p.

Séché A. — Paroles pour notre bonheur. Paris, Fayard, 12°, 283 p.

Fillion L. C. — Le bon emploi du temps. Paris, de Gigord, 32°, 140 p.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DEFAUTS.

Carro V. OP. — Los dones en la vida espiritual. — *Vida Sobrenat.* 5, 159-165 ; 6, 83-91.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Péché véniel et imperfection ; obstacles à l'union divine. — *Vie Spirit.*, 8, 583-592.

Vuillermet FA. OP. — Les divertissements et la conscience chrétienne. Paris, Lethielleux, 12°, 324 p.

Héris Ch. V. OP. — L'amour naturel de Dieu, d'après S. Thomas, dans *Mélanges Thomistes*, 289-310.

Bésiade Th. OP. — La justice générale d'après S. Thomas d'Aquin, dans *Mélanges Thomistes*, 327-340.

Lavaud L. — Les Etudes ecclésiastiques et la piété : les dérèglements de l'étude ; la curiosité. — *Vie Spirit.*, 8, 561-576.

Neeser M. — Quelques traits de la psychologie des conversions confessionnelles. — *Revue de Théol. et de Phil.*, 1923, 81-112.

Toulemonde I. — Une méthode nouvelle de psychothérapie. — *Revue de philosophie*, 23, 271-311 ; 365-393.

Sur la méthode de M. Coué ; cfr. RAM, 1923, p. 100.

IV. — UNION A DIEU. — ETATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Gabriel de Ste M. Madeleine OC. — La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés. — *Vie Spirit.*, 8, [277-303].

Thurston H. SJ. — Some physical phenomena of mysticism. The blood is life. — *The Month*, 142, 23-33.

Ageorges J. — La métapsychique et la connaissance de l'avenir. Paris, Bloud, 16°, 284 p.

Voir aussi : p. 388, Thurston.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Dom Maréchaux. — Les moyens de salut. — *Vie Spirit.*, 8, 272-287.

Gorce D. — L'usage des saintes Ecritures d'après l'*Expositio in Psalmum CXVIII* de saint Ambroise. — *Vie Spirit.*, 8, 616-642.

Nebreda E. CMP. — De oratione secundum Divum Augustinum summosque Doctores Ecclesiae Ioannem Chrysostomum et Thomam Aquinatensem (*sic*). Bilbao, Elexpuru, 1922-1923, 2 vol., 8°, IX 506 et VII-348 p.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'oraison commune. — *Vie Spirit.*, 8, 487-502.

Wilmart A. OSB. — Pour les prières de dévotion. — *Vie et Arts liturg.*, 9, 481-486.

Garrigou-Lagrange R. OP. — L'efficacité de la prière. — *R. des Jeunes*, 37, 5-17.

Mahoney C. K. — The Philosophy of Prayer. New-York, Abingdon Press, 124 p.

Harvey T. E. — Silence and Worship. Londres, Allen, 64 p.

de Puniet I. OSB. — Les dispositions par la louange divine. — *Vie Spirit.*, 8, 503-511.

Harasser G. SJ. — Die Referate des Kurses für Exerzitienleiter (17-20 août 1922). Innsbruck, Tyrolia, 8°, 260 p.

Hocedez E. SJ. — Le Pape et les Exercices spirituels. — *N. Rev. Theol.*, 50, 337-347.

Pérez N. SJ. — Los Ejercicios de S. Ignacio y la vida sobrenatural.— *Vida sobren.*, 6, 167-172.

Watrigant H. SJ. — Mélanges, documents importants et faits notables. II. (Collection : *Biblioth. des Exerciees*, n. 82). Enghien (Belgique), 8°, p. 89-207.

Vulliez-Sermet SJ. — Sujets d'oraison pour une retraite de huit jours. 2e éd. Paris, Beauchesne, 12°, 170 p.

Retraite de dix jours pour les prêtres, par un Père de la Compagnie de Jésus. Toulouse, H. Costes, 1, Place Sainte-Scarbes, 8°.

Bord J. B. — La sainte Trinité principe d'unité. — *Vie spirit.*, 8, 416-426.

Troisième Congrès eucharistique national, tenu à Paray-le-Monial, 1921. Compte rendu publié par M. le chanoine L. Mury. Paray, rue de l'Arquebuse, 19, 8°, VII-296 p.

Cathrein V. SJ. — Eucharistische Konvertitenbilder. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag, XVI-346 p.

Ubald d'Alençon OMC. — Le Chemin de Croix dans la religion, dans l'histoire et dans l'art, avec quinze illustrations de Tiepolo. Paris, Librairie Saint-François, 16°.

Dr Le Bec E. — Le supplice de la croix. — *Revue de philosophie*, 23, 131-143.

Gachter P. SJ. — Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Io. 19, 26. — *Zeitsch. Kath. Theol.* 47, 391-429.

Pesch Chr. SJ. — Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Fribourg, Herder, 12°, VIII-183 p.

Voir aussi : p. 393, Charles. Vermeersch.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

X. — Bibliographie de la vocation ; notes complémentaires. — *Recrut. sacerdotal*, 1923, 90-100.

Mgr Lavallée. — La famille et la vocation. — *Document. Cathol.* 23 juin 1923, 1539-1546.

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation « au for interne » dans les petits séminaires. — *Recrutement sacerdotal*, 1923, 124-130 (à suivre).

Sortais G. — Les allégories des vœux à la cathédrale d'Assise. — *Revue Apolog.*, 36, 589-605.

Misserey L. OP. — Contribution à l'histoire du vœu solennel, dans *Mélanges thomistes*, 141-152.

Raus J. B. SSR. — De sacrae oboedientiae virtute et voto sec. doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi, iuxta normas ac Codicem Juris canonici. Lyon, Vitte, 8°, XX-308 p.

L. Gougaud OSB. — Etude sur la réclusion religieuse. — *R. Mabillon*, 1923, 26-39, 77-102.

X. — Priests and Nuns. — *Eccl. Rev.*, 68, 545-553.

P. Tischleder. — Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus (*Neut. Abhandl.*, X, 3-4) ; Münster, Aschendorff, 8°, XVI-236 p.

F. Delerue. — Au seuil de la vie. Lettres et causeries. Préface du cardinal Dubois. La jeune fille chrétienne et française. Paris, Téqui, 2 vol., 12°, 235-282 p.

Dr Gimbert Ch. — Education et valeur du système nerveux de l'enfant. — *Etudes*, 175, 641-656.

Dr Liertz R. — Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen. Kempten, Kösel, 8°, X-168 p.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

S. Augustin. — Les Confessions, traduction nouvelle par dom **L. Gougaud** (Le livre catholique). Paris, G. Crès, 12°, XI-404 p.

Eadmer. — Das Leben des hl. **Anselm von Canterbury**, übersetz von Dr G. Müller. München, Theatiner-Verlag, 12°, 163 p.

Florecillas de san **Francisco.** Artistica edición monumental, ilustrada par J. Segrelles, 272 dibujos alegóricos, 34 grabados ; 16 tricomias. *Biblioteca Franciscana.* San Fermin de los Navarros, Cisne, 12, Madrid.

Les Noces mystiques de **S. François** avec Madame Pauvreté, trad. de **Fr. Bénédict.** Paris, Art catholique, 24°, 58 p.

Schoenhoffer H. — Spiegel der Vollkommenheit des hl. **Franziskus** (Speculum perfectionis). Fribourg, Herder, 1922, 12°, XX-208 p.

Des hl. Bonaventura mystisch — ascetische Schriften, I Tl., München, Theatiner-Verlag, 12°, 183 p.

Verkade W. — Jan van **Ruysbroeck.** Aus dem Buch von den Zwolf Beghinen. Der ganze Traktat, zum Teil in Versen, Alt-Flämisch und Deutsch. Mayence, Grünewald, 8°, VIII-80 p.

Geiler von Kaisersberg J. — Seelenparadies, übers. von **Fr. X. Zacher.** München-Gladbach, Volkswereinv., 12°, 456 p.

Bossuet. — Correspondance. Tome XIV, novembre 1702-avril 1704. Paris, Hachette (Collection des Grands écrivains).

Dernier volume de la Correspondance, en particulier lettres de direction à la Sœur Cornuau. Documents relatifs au quiétisme en Bourgogne.

Mgr de Ségur. — Lettres à ses filles spirituelles, nouvelle édition. Paris, Téqui, 12°, 219 p.

Buzy D. — Pensées de Sœur **Marie de Jésus Crucifié.** Bar-le-Duc, Librairie Saint-Paul, 8°, 125 p.

Bouillon SJ. — Pensées. Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 18°, 2 fasc.

Charles de Foucauld. — Ecrits spirituels avec préface de René **Bazin.** Paris, de Gigord, 12°, 270 p.

Voir aussi : p. 390, **S. Bernard, S. Grégoire le Grand, Ullathorne, Marmion, S. Anselme** ; p. 393, **Museum Lessianum, Hugues de Saint-Victor, S. François-Xavier, Lessius.**

II. — Documents et Travaux

P. Patricius Herzog OFM. — Die ethischen Anschauungen des Propheten **Ezechiel** (*Alt. Abhandl.* IX. 2-3), Münster, Aschendorff, 8°, VIII-164 p.

Buchler A. — Types of jewish-palestinian piety, from 70 B. C. to 70 C. E. The ancient pious men. Oxford University press, 8°, 264 p.

Fracassini U. — Il misticismo greco e il cristianesimo. Città di Castello, Il Solco, 8°, VII-357.

Sassen F. — Neoplatoonsche en christelijke mystick. — *De Katholiek*, mars 1923.

Jowett JH. — Apostolic optimism, Londres, Hodder et Stoughton, VIII-277 p.

Anwander Fr. — Die « Geistlichen Uebungen » des hl. Paulus. — *Bened. Monatsch.*, 5, 311-318.

Canavan JE. — Charity in the early Church. — *Studies*, mars 1923, 61-77.

Sclafert Cl. — Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste. Clément d'Alexandrie. — *Etudes*, 175, 532-556.

Zappalà M. — L'encratismo di G. Cassiano e i suoi rapporti con il Vangelo apocrifo secondo gli Egiziani. — *Riv. trim. di st. filos. e religiosi*, 1922, 414-435.

Villecourt L. OSB. — **S. Macaire.** Les opuscules ascétiques et leur relation avec les homélies spirituelles. — *Muséon*, 1922, 35, 203-212.

Gougaud L. OSB. — Gaelic Pioneers of Christianity. The Work and Influence of Irish Monks and Saints in Continental Europe (VI-XIIe cent.) Dublin, Gill, 12°, XXIII-166 p.

Kern E. — Il sistema morale o delle virtù nel pensiero di san Bernardo. — *Riv. stor. bened.* 14, 7-44.

D. Maura Bockeler. — Aufbau und Grundgedanke des *Ordo Virtutum* der hl. Hildegard. — *Bened. Monatsch.*, 6, 300-310.

Nicholson DHS. — The mysticism of saint Francis of Assisi. Londres J. Cape, 8°, 394 p. (avec illustrations de Laurenzio Laurenzi).

Symphorien OMC. — L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ : le livre IVe et la voie unitive ou perfective. — *Etudes Francisc.*, 35, 279-300, 356-381.
Cf. RAM, 1922, p. 351.

Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. P. Dominici (1221-1921). Rome, Ferrari, 4°, XIII-292 p.

De Groot P. J. V. OP. — Saint Dominique, maître de la vie spirituelle. — *Miscellanea Dominicana*, 65-73.

Wilms H. OP. — Dominikuslob in der deutschen Mystik. *Misc. Dom.* p. 181-189.

Colunga A. OP. — De mysticis dominicanis apud Hispanos. *Miscell. Dom.*, 190-195.

Petitot LH. OP. — Saint Thomas d'Aquin. La vocation, l'œuvre, la vie spirituelle. Paris, *Revue des Jeunes*, 12°, 157 p.

Saint Thomas, docteur mystique. — *Vie spirit.*, 8, 339-483 (n° de juillet).

Noble HD. OP. — Synthèse de la doctrine morale de **S. Thomas**. — *Vie spirit.*, 8. 376-416.

Garrigou-Lagrange R. OP. — De spiritu supernaturali theologiae divi Thomae. — *Miscell. Dom.* 141-150.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Principes fondamentaux de la mystique selon **S. Thomas**. — *Vie spirit.*, 8, 417-446.

Pegues Th. ; **Synave P.** ; **Cathala R.** OP. — Les écrits spirituels de **S. Thomas**. (La Somme théologique, manuel de vie spirituelle. Les commentaires scripturaires. Quelques opuscules). — *Vie spirit.*, 8, 447-483.

Mélanges thomistes. publiés par les Dominicains de la province de France, à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de **saint Thomas d'Aquin** (18 juillet 1923). Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1923, 8°, 408 p. (*Bibliothèque thomiste*, III).

De Hornstein X. — Les grands Mystiques Allemands du quatorzième siècle, **Eckart, Tauler, Suso**. Etat présent des problèmes, Lucerne, Räber, 1922, 8°, XVI-296 p.

Grabmann M. — Die Kulturwerte der **Deutschen Mystik** des M. A. Augsbourg, Filser, 8°, 63 p.

Fiorilli M. — L'epistolario di **S. Caterina da Siena**. Introduzione all' edizione critica. — *Miscellanea Dominicana*, 196-205.

Paulus N. — Geschichte des Ablasses im Mittelalter, III^er Band, Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters Paderborn, Schöningh, 8°, XII-558 pages.

van Mierlo J. SJ. — Is het « Boec van dem twaelf dogheden » een werk van Jan van **Ruysbroeck**. — *Studien*, 99, 376-396.

Scarpini M. OSB. — Le visioni di **S. Francesca Romana** negli avvenimenti del suo tempo. *Riv. stor. bened.*, 1922, 13, 199-215.

Marcos Benjamin. — S. Ignacio de Loyola. Biografia, bibliografia. La doctrina filosófica expuesta en los Ejercicios Espirituales. Influencia de esta en el mundo. (*Los grandes filósofos españoles*). Madrid, Caro Raggio.

Pastor L. — Geschichte der Paepste seit dem Ausgang des Mittelalters. IX Bd. Gregor XIII (1572-1585). Fribourg, Herder, XXVI-933 p.

Important pour l'histoire de la réforme catholique, des missions et des ordres religieux.

Vicente de Peralta OMC. — Mater spiritualium (Sainte **Thérèse**). — *Estudis Franciscans*, 30, 20-23.

Arintero JG. OP. — Unidad y grados de la vida espiritual segun las « Moradas » de santa **Teresa**. — *Vida Sobren.*, 5, 227-239 ; 361-376.

d'Alès A. — La liberté des mystiques (sur sainte Thérèse). — *Revue de philosophie*, 23, 113-130.

Miguel-Angel OMC. — En solos cinco pliegos impresso. — *Estudis franciscans*, 30, 101-114.

A propos d'une édition de 1570 d'une Summa de Fray Luys de Granada ; revient sur la question d'authenticité du traité de S. Pierre d'Alcantara.

Abbé Huvelin. — Quelques directeurs d'âmes : S. François de Sales, M. Olier, S. Vincent de Paul, l'abbé de Rancé. Paris, Gabalda, 12°, 240 p.

Bordeaux H. — Saint François de Sales directeur d'âmes. — *Rev. des Jeunes*, 36, 504-515.

Leibell JF. — Saint François de Sales, doctor of ascetic theology. — *Amer. Eccl. Review* 1922, 67, 572-581.

Levesque L. — Le Bienheureux Jean Eudes (1601-1680). Sa spiritualité. — *Vie spir.*, 8, 642-677.

Gauderon J., eudiste. — Le Sacré-Cœur de Jésus principe de toute la vie spirituelle, d'après le B. Jean Eudes. Paris, Lethielleux, 12°, 170 p.

Gauderon J., eudiste. — La sainte présence de Jésus dans nos âmes, d'après le B. Jean Eudes. — *Vie spirit.*, 8, 526-554.

Bremond H. — Pascal et les mystiques. — *Revue de Paris*, 15 juin, 739-753.

Bremond H. — En prière avec Pascal. Sermon prêché le 7 juillet 1923 à la cathédrale de Clermont-Ferrand. Paris, Bloud, in-16.

Bremond H. — Pascal et le Mystère de Jésus. — *Revue de France*, 15 juin 1923, 673-683.

Jovy E. — Pascal et saint Ignace. Paris, Champion, 8°, 57 pages.

Sur l'utilisation probable par Pascal des *Exercices spirituels* et de quelques autres livres ascétiques dus à des Jésuites. La thèse est discutée et combattue par le P. Dupox : « Pascal a-t-il inventé le haquet et lu les « Exercices » de saint Ignace ? », *Etudes*, 176, 596-602.

Strowski F. — Le secret de Pascal. — *Correspondant*, 10 juin, 762-792.

Arintero JG. OP. — La V. M. Gertrudis de Jesus Oloriz y Arbiol, dominica estigmatizada, en Zaragoza (1672-1742). — *Vida Sobren.*, 5, 265-284.

Ward F. — The Passionists. New-York, Benziger, 8°, 478 p.

Meulemeester M. de. — Influences ascétiques de S. Alphonse de Liguori en Belgique. Esscher, 8°, 74 p. (Extrait de *La Voix du Rédempteur*, 1921-1922).

Vaudon J. — Histoire générale de la Communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres. I. Des origines (1694) à 1800. Paris, Téqui, 1922.

Dudon P. — Bibliothèque des dames chrétiennes publiée sous la direction de **Lamennais** (1820-1825). — *Etudes*, 176, 39-57.

Noble HB. OP. — Rome et la fondation spirituelle et religieuse du P. **Lacordaire**. *Miscell. Dominicana*, 273-278.

Théodore de S. Joseph CD. — Les Ascensions de l'âme dans la Bse Sœur **Thérèse de l'Enfant-Jésus**. Bruges, Beyaert, 12°, 96 p.

Schuster I. — Profilo biografico et saggio degli scritti spirituali del monaco D. Placido **Riccardi** dell' abbazia di S. Paolo fuori le mura (1844-1915). Rome, Tip. poligl., vaticana, 1922, 8°, 140 p.

Bazin R. — Les écrits spirituels de **Ch. de Foucauld**. — *Correspondant* du 25 mai, p. 616-621.

Ghéon H. — L'homme né de la guerre. Témoignage d'un converti. Nouvelle édition avec fragments inédits d'un carnet spirituel. Paris, Bloud, 12°, 288 p.

Pérez N. SJ. — La M. Sor **Angeles Sorazu** concepcionista franciscana (1873-1921). — *Vida Sobren.*, 5, 343-356.

Thibaut R. OSB.— Dom **Columba Marmion**. — *R. liturg. et monast.* 8, n. de Pâques, Pentecôte et Assomption.

de Grandmaison L. — Henri **Bremond** à l'Académie française. — *Etudes*, 175, 557-567.

Gely P. — Henri **Bremond**, humaniste dévot. — *La Vie des peuples*, juin 1923, 407-439.

Descostes J. SJ. — La lumière intérieure. **Jean Charles** SJ. Paris, éditions *Spes*, 12°, 224 p., 2 héliogravures.

Massignon L. — Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, Geuthner, 1922, 8°, 303 p.

Massignon L. — La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour, al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Paris, Geuthner, 2 vol., 8°, XXXII-942 p.

Maréchal J. SJ. — Le problème de la grâce mystique en Islam. — *Recherches*, 1923, p. 244-292.

A propos des travaux précédents de M. Massignon, cf. aussi SYNAVE OP. dans la *Rev. Sc. Ph. et Th.*, 1923, 375-384.

Voir aussi : p. 382, **Butler**; 386, **Adam**; 388, Collection PAX, **Berlière**, **Wilmart**, **Dolan**, **Morin**, **Hedley**, **Delsart**; p. 395, **Maire**, **Eriau**.

TABLES DU TOME IV

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Galtier P. — Christ et chrétien 3-12
de Guibert J. — Dons du Saint-Esprit et vie mystique 321-324
Monier-Vinard H. — Le Bx Cardinal Bellarmin et S. François de Sales 225-242
Tanquerey A. — La Direction moyen normal de progrès spirituel 113-127

NOTES ET DOCUMENTS

Asin Palacios M. — Une introduction musulmane à la vie spirituelle. Le « Chemin assuré des dévots » d'Algazel : analyse et extraits 275-294, 345-366
Bainvel JV. — Note à propos de la lettre de M. Saudreau 75-76
Gougaud L. — Anciennes traditions ascétiques. II. La gymnopodie 140-156
O'Neill G. — Une exhortation du P. Balthasar Alvarez, empruntée à Sainte Angèle de Foligno 29-31
Picard G. — La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques ..... 37-63 ; 156-181
Raitz v. Frentz E. — Les œuvres ascétiques du Bx Cardinal Robert Bellarmin 243-256
Rédaction (La) — Note sur la lettre de M. Saudreau 76
Reypens L. — Le sommet de la contemplation mystique. II. Jean Dicks de Schoonhoven; III. Un disciple anonyme de Ruusbroec ; IV. Thomas Hemerken de Kempen 256-271
Saudreau A. — Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique 63-75
Souilhé J. — Le silence mystique 128-140
Viller M. — Nider est-il l'auteur de l'*Alphabetum divini amoris* ? 367-381
Waffelaert (Mgr). — Notion exacte et caractère propre de la contemplation divine 31-37

Watrigant H. — La méditation méthodique et Jean Mauburnus. 12-29
Wilmart A. — Un Commentateur oublié de Denis l'Aréopagite..... 271-274

COMPTES RENDUS

Adam A. — Guillaume de Saint-Thierry (M. Viller)..... 383-387
Adolphus a Denderwindeke. — Compendium theologiae asceticae (J. de Guibert)..... 77-79
H. Bremond. — Histoire littéraire du sentiment religieux en France : VI. La conquête mystique. Marie de l'Incarnation. Turba magna (F. Cavallera)..... 188-189
L. Boccardo. — Confessione e Direzione (J. de Guibert).... 299-301
C. Butler. — Western mysticism (F. Cabrol)..... 382-386
F. Cavallera. — S. Jérôme. Sa vie et son œuvre. Première partie (J. de Guibert)..... 302-303
A. Chevrier. — Le prêtre selon l'Evangile (H. Monier-Vinard) 190-200
Dorsaz. — Notre parenté avec les personnes divines (P. Galtier)..... 182-188
Marmion (Dom C.) — Le Christ idéal du moine (J. de Guibert) 77-79
Tanquerey A. — Précis de théologie ascétique et mystique (J. de Guibert)..... 295-298
Thomas Hemerken a Kempis. — Opera omnia ed. Pohl (M. Viller)..... 80-84
Wieger L. — Histoire des croyances religieuses en Chine (F. Cavallera)..... 200-205

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège..... 85-88; 206-208; 388
Clergé séculier et vie commune..... 212-215
Collections..... 390-394
Cours..... 102; 395
Congrès Thérésien de Madrid..... 304-309
Imperfections..... 101-102
Mystique..... 94-99; 388-389
Mystiques allemands des XIVe et XVe siècles..... 208-212; 312-313
Nécrologie..... 103; 313-314
Notices diverses..... 215-216, 394-395
Revues..... 102-103; 312
Spiritualité de S. Ignace..... 100, 101
Statistiques sacerdotales..... 88-93
Textes..... 93-94
Traités d'ascétique pour les fidèles..... 309-312

BIBLIOGRAPHIE..... 104-112; 217-224; 315-320; 396-404

P. Scheuer. — Notes bibliographiques sur la contemplation infuse..... 1*-32*

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Action populaire, 88-89.
Adhaerendo Deo (*de*) auteur, 103, 210-211.
Aix (communauté de prêtres), 212-215.
Allégorie, 134-135.
Allemagne, 109, 208-212, 401-402.
Alphabets mystiques, 319 ; au XVe siècle 378-381.
Alphabetum divini amoris, son auteur, 367-381.
Américanisme, 113.
Ami de Dieu (l'), 212.
Ami du Clergé, 125-127.
Amidisme, 205.
Amour de Dieu. V. Charité.
Angélique (grâces d'ordre), 63-75, 95.
Angleterre, 109, 111.
Anima Christi, 110.
Apocryphes (citations), 18.
Apophtegmata Patrum, 93.
Apôtres, 401.
Aréopagitisme, 211 ; commentateur oublié, 271-274, 318, 394.
Ascension vers Dieu, 244-247.
Ascétique et mystique, 298, 341-344 ; 395.
Aspirations, 99.
Augustins, 143.
Autobiographies, 318.
Autosuggestion, 106.

Béatitudes, 209.
Bellarmin, spiritualité, 225-242 ; œuvres ascétiques, 243-256.
Bénédictins, spiritualité, 77-78, 109-110, 211, 218, 221, 222, 384-386, 388-392 ; gymnopodie, 143, 149-151.
Bibliographie, 104, 217, 315, 326, 1°.
Bienfaits de Dieu, 28.
Bonheur, 105 ; céleste, 247-249, 397.
Boudhisme, 104 ; en Chine, 204-205.
Brigittins, 149, 153.
Bulletin de théologie mystique, 104, 217, 315, 391.

Camaldules, 151.
Capitaux, péchés, 218, 288-289.
Carême, 317.
Carmel, 224.
Carmélites, 112, 335.
Carmes, 111, 143, 219, 318, 394, 397.
Charité, 106, 216, 316, 317, 319, 397, 401.
Chartreux, 143, 374.
Chasteté, 105, 108, 109, 220, 312.
Chemin de la croix, 107, 399.
Chine, ascétisme et croyances religieuses, 200-205.
Chrétien, 3-12.
Christ (Le), 3-12 ; 77-78, idéal du moine ; 105, 107, 110 et S. François ; 184-187, nos rapports avec lui ; 193-200, et le prêtre ; 211, 222, et Ste Catherine de Sienne ; 315.
Cistercians, 143, 148, 151, 395.
Clarisses, 143.
Clergé : statistiques, 88-93, 112 ; vie commune, 112, 212-215, à Aix et à Ham ; 317 ; études, 217, 220 ; et moines, 222, 399.
Codex Iuris Canonici, 399.
Cœur de Jésus, 27, 109, 111, 112, 317, 318, 320, 391, 393.
Combat spirituel, 221.
Communion des saints, 105 ; fréquente, 223, 317.
Compagnie de Jésus. V. Ignace.
Concupiscence, 287-289.
Conférences, 108.
Confession et direction, 293-301.
Contemplation, 19, 31-76, notion propre ; 79, chez saint Ignace ; 94-98, 99, 103, 106, 123-124, et direction, 101-102, 205, chez les Chinois ; 209, 211, 218-219, 256-271, le sommet de la contemplation ; 306-308, 315-316, 319, 342, 381-386, 394 acquise, 297.
Continence, 287-289.
Conversions, 297, 398.
Cours d'ascétisme et de mystique, 102, 395.
Crainte, 345-346.
Croisés, 153-154.
Curiosité, 297.

De triplici via, 298.
Débutants, 119.
Démon, 286-287.
Devotio moderna, 83-84, 211 ; dévotion 398.
Direction, 107 ; nécessité, 113-127 ; 219, 297, 299-301, 308.

Diversa capita, 108.
Divinisation du chrétien, 104.
Documents, 109-112.
Dominicains, spiritualité, 110 ; allemands du M.-A, 208-212 ; 377, 401-402.
Dons du Saint-Esprit, 73, 95, 122, 169, 209, 215, 218, 316, 321-344, 397.
Douceur, 319.

Ecriture (Ste), 398.
Education personnelle, 105. 401.
Empêchements, 290-294.
Enfance spirituelle, 105.
Enfants, 318, 399.
Espagne, 401.
Espérance, 345-346.
Esprit-Saint, union spéciale, 183-184 ; dons 321-344.
Etudes, 109-112, 217, 397.
Eucharistie, 107, 112, 398.
Evangile apocryphe des Egyptiens, 401.
Exercices de piété, 219.
Exercices spirituels de S. Ignace. Leur précellence d'après Pie XI, 86-87, 88 ; travaux, 100-101, 108, 314, 320; et Bellarmin, 243-244; 398, S. Paul; 401; 403.
Extase, taoïste, 102, 209, 318.

Femmes (direction des), 125-126, 399.
Fidèles : traités ascétiques, 309-312.
Filles de Saint-Paul, 403.
Fins dernières, 316.
Flagellations, 222.
Flamande, mystique, 110 ; 256-271.
Force, 316.
Fragilité, 105.
France, 104, 111, 112, 188-189.
Franciscaine, spiritualité, 78-79, 110 ; gymnopodie, 143 ; tertiaires, 191-192 ; 222, 220, 312, 320, 400, 401.
François de Sales, sa spiritualité, 104, 111, 225-242.
François Xavier, lettre de Pie XI sur le centenaire de sa canonisation, 85-88.

Gilbertins, 148.
Grâce, 316, 326-327 ; sacramentelle 336-337 ; d'après Algazel 355-361.
Grâces d'ordre mystique, 63-75.
Grande règle, 201.
Gratitude 353-355.
Grec, monachisme, 224.
Gymnopodie, 140-156 ; ascétique, 140-144 ; pénitentielle, 145-147 ; liturgique, 147-156.

Ham, vie commune du clergé, 212-215.
Humilité, 105, 218.
Hypocrisie, 347-353.

Ignace, spiritualité ; 79 méthode ; lettre de Pie XI sur le centenaire de sa canonisation, 85-87 ; écrits divers, 100-101 ; journal, lettres, 221, 320, 402, 403 ; jésuites, 111, 112, 223, 224, 297.
Illuminative (voie), 121.
Imitation, 80-81, 84, 401.
Immolation, 105.
Impeccabilité, 101.
Imperfection, 101-102, 397.
Inconscient, 218.
Indifférence, 101.
Indigène, clergé, 91-92.
Indulgences, 222, 402.
Inhabitation, 347-353.
Inspirations du S.-E. 325-344.
Introduction à la vie dévote, 207-208.
Intuition naturelle, 40-44 ; de Dieu, 44-63.
Irlandais, 401.
Italie, 111.

Jaculatoires (oraisons), 79.
Jésuites. Cf. Ignace.
Jeûne, 317.
Jeune Chine, 205.
Joseph (S.), 109.
Journal spirituel, S. Ignace, 100, 109 ; Aug. Baker, 108.
Juifs, piété, 401.
Justice originelle, 215, générale, 397.

Lettres de S. Ignace, 100; de Ste Catherine de Sienne, 108 ; de S. Vincent de Paul, 109 ; de S. Grégoire le Grand, 318.
Limpias, 106, 219.
Litanies alphabétiques, 379-380.
Liturgie, et gymnopodie, 147-156; 217, 317.
Lumen gloriae, 74-75.
Luthéranisme, 223.

Marie, 28-29, 36, 107, 110, 310, 399.
Médication psychologique, 105.
Meditatio, 16, 18.
Méditation méthodique dans Mauburnus, 13-29 ; recueils, 107, 219, 393 ; de saint Anselme, 391-392.
Meisters' Buch, 212.
Métapsychique, 397.
Méthodes d'oraison, 305, 306.

Missions, 318.
Mnémotechnie, 21-22.
Moines et direction, 114-117 ; silence, 128 ; moines païens, 139 ; gymnopodie, 140-156; 222; chinois, 205 ; grecs, 224 ; géorgiens, 218; 319, histoire, 390
Monastique, perfection, 77-78 ; décadence, 249-252.
Monde, 285.
Moniales, 222, 223, 391.
Month, 384.
Morale et mystique, 297-298.
Mort (bonne), 254-255.
Mortification, 289.
Moyen âge, mystiques allemands, 208-212, 217 ; italien, 222 ; 223, 312, 313, 320.
Museum Lessianum, 393-394.
Musulmane (ascèse), 275-294, 345-346, mystique, 404.
Mystères païens, 131-133
Mysticisme et mystique, 94-98 introduction à l'étude ; 98-99 chez les jésuites ; 101, 106, 109, en Angleterre ; 110, chez les franciscains ; 112 histoire ; 319-401 chez les Grecs ; en occident, 382-383 ; chez les bénédictins, 399-392 ; en Allemagne, 401, 402 ; 122-123, mystique et direction ; 128-140, silence mystique ; 217-219, 222, 315, 316 ; cf. saisie immédiate de Dieu ; dons du Saint-Esprit, 321-344 ; 388-389, 394, 396-398
Mythe platonicien, 134-135.

Nécrologie, 103, 313-314.
Néoplatonisme et silence mystique, 138-139; 209, 319, 340.
Neurologie, 105.
Nicolaites, 109.
Notices diverses, 215-216, 394-395.
Nuit mystique, 167-168.

Obéissance, 316, 399.
Obstacles, 285-289.
Office divin médité, 28.
Onction du chrétien, 5-12.
Ontologisme et saisie immédiate de Dieu, 59-62.
Oraison commune et intuition, 160-161 ; mystique, 162-181 ; discursive infuse, 168-173 ; mentale, 219 ; méthodes, 305-306, 398.
Orient, 312.

Passion méditée, 26-26, 252.
Passionistes, 403.
Passions, 120-121.
Patène, 317.
Patience, 355.
Pauvreté, 109, 190-200, 218
Pauvreté du Christ, 30.
Pax, collection 390-392 ; revue, 384.
Péché, 105 ; originel, 222 ; véniel, 397.
Pèlerinages, 154-156.
Pénitence et gymnopodie, 145-147 ; 283-284.
Perfection chrétienne, 215-216.
Philosophie religieuse, 104.
Physiologie, 218.
Points de méditation, 21, 22.
Port-Royal, 223.
Présence de Dieu, 106, 317.
Prière, 317, 319, 398.
Prince : devoirs, 253-254.
Psaumes, 108.
Psychologie des mystiques, 99 ; religieuse, 104 ; 105, 107, 315, 316.
Psychothérapie, 397, 398.
Puissances (méthode des trois), 24
Purification, 106.

Quiétisme, 111 ; taoïste, 202-203

Réclusion, 399.
Recluses et gymnopodie, 142.
Recrutement sacerdotal, 108
Recueillement infus, 164-165.
Religieux ; vie, 107-108, 110 ; différence avec vie commune du clergé, 215-216, 220. Notices 394, 399.
Religion, 104, 218, 315.
Réparation, 218.
Retraites, 107, 311, 312, 398
Retraite (Dames de la), 224.
Révélations, 101.
Revue des sciences philosophiques et théologiques, 384.
Revues, 102-103, 312
Rogations, 151.
Rosaire, 110.
Rosaires de méditations, 22, 25, 27-29.
Russie, 112

Sacerdoce, 107-108 ; selon l'Évangile, 190-200 ; 399
Sacré Cœur (Dames du), 112
Sacrements, 107, 219.
Saint-Siège, actes, 85-88, 206-208, 388
Sainteté, 104, 316
Saisie immédiate de Dieu, 57-63, 156-181.
Salésienne, spiritualité, 104

Scala meditatoria, 20-23, 25.
Science, 106, 282-283.
Sécheresse spirituelle, 120.
Sensualité, 289.
Septaines de méditation, 16-17, 25, 211.
Silence mystique, 128-140.
Statistiques sacerdotales, 88-93.
Summa de Bono, 103.
Syndérèse, 50.

Taciturnitas, 133, 136-137.
Taoïsme, 202-203.
Terminologie mystique, 32, 34-35
Textes ascétiques, 93-94, 103, 108-109 ; 220-221, 318-319, 400.
Thérèse (Ste), spiritualité, 110-111, Thérésien, congrès, 304-308.
Traditions ascétiques, 140-156.
Traductions, 99, 103, 108, 220, 318, 400.
Traité de l'amour de Dieu, de S. François de Sales, 207-208.
Traités généraux, 104,105, 217, 295-298, 316.
Travail, 109.
Trinité 45-46, 55, 66, 104, 157, 166, notre parenté, 182-188; 211, 398.

Unitive, voie, 122-123.
Ursulines, 110.

Vanité spirituelle, 347-353.
Védantisme, 205.
Vertus, 108, 121-122, 218.
Via crucis, 312.
Vie spirituelle, 102-103, 156-157, 394.
Vierge-prêtre, 317.
Virginité, 108, 319.
Vision béatifique et contemplation, 39-63, 74, 94, 181; transitoire de Dieu, 256-271.
Visions, 101.
Visitation (ordre de la), 108.
Vocale, prière, 305.
Vocation, 220, 317, 399.
Vœux, 108, 399.
Voies, 105.
Volonté : èducation, 105-106

Windesheim, 82-83, 320.

Zèle, 316.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Abbot of Pershore, 219.
Abélard Pierre, 215, 270, 387.
Aboutalib, 278.
Abraham, 115
Acha (de), 112.
Achéry (d') L., 272.
Adam (A.), 386-387.
Adolphus a Denderwindeke, 77-79.
Aelred de Rievaulx, 392.
Agade, 320.
Ageorges, 398.
Aibert (S.), 141.
Aix-la-Chapelle, 146.
Alagus, 93.
Alain de la Roche, 379-380.
Albera, 319.
Alberic, 272.
Albers, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 220
Albert le Grand, 64, 103, 156, 209, 210, 211.
Albert (P.), 221.
Alcibiade, 132.
Alcuin, 392.
Aldobrandini, 245.
Alès (A. d'), 403.
Algazel, 275-284, 345-366.
Alhosain, 278.
Ali, 278.
Alphonse de Liguori (S.), 97, 228, 399, 403.
Altona, 144.
Alvarez, Balthasar, 29-31, 170, 172.
Alvarez de Paz, 276, 297.
Alypius (S.), 140-141.
Ambroise (S.), 12, 348.
Amerbach, 373.
Anastasijewic, 378.
Ancina, 237.
Andree (R.), 155.
Andrioli, 106.
Angèle de Foligno (Ste), 29-31, 99, 220.
Angèle Merici (Ste), 110.
Anglars (d'), 378.
Anselme (S.), 215, 274, 318, 370, 390-392, 400.
Anselme de Laon, 387.
Antoine de Padoue (S.), 110.
Antoine de la Présentation, 223, 309.
Antoine le Grand (S.), 114, 222.
Antoinette de Jésus, 189.
Antonin (S.), 318.
Anonymes, 107, 110, 111, 112, 217, 219, 224, 315, 316, 396, 399.
Anwander, 401.
Apollonius de Tyane, 136.
Ardinghelli, 250.

Arend, 106.
Arens (B.), 91.
Arin, 275.
Arintero, 76, 96, 104, 111, 219, 402-403.
Aristote, 51, 52, 209.
Armitage Robinson, 149.
Arnaud (Frère), 30.
Arnold de Budericks, 21.
Arnoul de Bohéries, 371.
Asin Palacios, 275-294, 345-366.
Athanase (Pseudo), 144.
Auffroy, 112.
Augustin (S.), 9-11, 45, 46, 51, 52, 64, 140, 201, 206, 215, 218, 220, 222, 248, 382-386, 394, 308, 400.
Aungier, 149, 150, 153.
Aurélien du Très-Saint-Sacrement, 295.
Autore, 368.

Baetemau, 107.
Baij Cecilia, 109.
Bainvel (J.V.), 64, 66, 74, 75-76, 388 389.
Baker (A.), 108, 224, 386.
Barbens, 218
Barberini, 247.
Barnard, 89.
Baronius, 237.
Bartmann, 107.
Bartoli, 245, 252.
Baruzi, 221.
Batelli, 108.
Baudot, 317.
Bayle, 112.
Bazin (R.), 319, 400, 404.
Beauchesne (G.), 389.
Bechmann, 223.
Becker, 83.
Beguiriztain, 223.
Bellarmin, 225-256.
Bénédict, 400.
Benoît (S.), 71, 109, 117, 218, 221, 222, 370, 371.
Benoît XII, 259
Benoît XIV, 79, 251.
Bentivoglio, 254.
Bergamaschi, 109.
Bergmann, 105.
Berlière, 390, 391.
Bernard (S.), 24, 26, 64, 100, 117, 216, 222, 251, 274, 370, 371, 382-386, 387, 390, 394, 401.
Bernard du Mont-Cassin, 25.
Bernardo da Corleone (Bx), 224.
Bernadot, 219, 221.
Bernhart (J.), 220.
Bernières (J. de), 188, 297.
Bernini, 222
Bérulle, 118.
Bésiade, 397.
Besse (Dom), 391.
Beyaert, 393-394.
Beyer, 218.
Biamonti, 222.
Bichlmair, 218.
Bignami, 388.
Billot (card.), 95, 322, 336.
Bishop (E.), 149.
Blume, 81.
Boccardo, 299-301.
Bockeler (M.), 401.
Bois, 4.
Boleslas II, 142.
Bona, 64, 276.
Bonaventure (S.), 41, 50, 51, 52, 54, 59, 64, 79, 110, 143, 156, 245, 370, 378, 400, 401.
Bord, 398.
Bordeaux (H.), 403.
Bosco (Don), 209.
Bossuet, 400.
Bouchage, 295.
Bouchon, 112.
Boudon, 188, 189, 297.
Bouillon, 400.
Boumann, 110, 223.
Bourg (du), 192.
Bousset (W.), 93
Boutet de Monvel, 313
Bouvier, 220, 320.
Bover, 222.
Brancati, 73-74.
Branchereau, 59.
Bratel, 112.
Braunsberger, 221, 230
Bremond (H.), 111, 188-189, 395, 403, 404.
Bricout, 112.
Brigitte (Ste), 251.
Brou (Al.), 100-101.
Brucker (J.), 368.
Bruxelles (Jean de), 13
Buber, 318.
Buchler, 401.
Bühler, 220.
Buléon, 155.
Burchard de Worms, 145.
Burel, 317.
Buren (Aemilius de), 83.
Burnichon, 113.
Buron, 112.
Busch (Jean), 13, 81, 83, 153.
Bussereau, 223.
Butler, 222, 382-386, 391.
Buzy, 112, 400.

C. A., 111
Cabrol (F.), 382-386.
Catasso, 279
Calvin, 233, 237.
Campbell, 373.
Camus, 297.
Canavan, 401.
Canisius (Bx), 221, 230.
Cano (M.), 319.
Carra de Vaux, 275
Carro, 397.
Carron, 319.
Casel, 131-140, 217.
Casella, 320.
Casolo, 112.
Cassien, 21, 114-116, 319-320, 385, 401.
Castañiza (J. de), 221.
Castel (Dom), 390-392.
Cathala, 402.
Catherine de Bologne (Ste), 108.
Catherine de Geberswelor, 223.
Catherine de Gênes (Ste), 99.
Catherine de Jésus, 305.
Catherine de Sienne (Ste), 108, 110, 222, 402
Cathrein, 338.
Caulibus (J. de), 79
Caussade, 73.
Cavalchini, 236
Cavallera, 93-94, 100-101, 143, 188-189, 200-205, 215-216, 402-404, 374, 391-394
Cejador y Franca, 31
Cerceau, 105.
Cerchetani, 108.
Césaire de Tours, 110
Chambellan (J.), 111.

Chambert, 190, 191.
Chapon (Mgr), 108, 317.
Charles (J.), 404.
Charles (P.), 107, 222, 316, 393.
Charles Borromée (S.), 237.
Chastonay (de), 219.
Châtel (de), 163.
Chaugy (M. de), 163.
Chevallier (P.), 111, 221.
Cisiojanus, 373.
Chevrier (A.), 190-200.
Chézard de Matel (Jeanne), 189.
Chiquot, 211-212.
Chollet, 316.
Ciaia Angelo della, 245, 248.
Cieszkowski, 319.
Cisneros, 211, 297, 367.
Clairborne Pitzer, 317.
Claret de la Touche, 320.
Clark (J. W.), 148, 149.
Clément d'Alexandrie, 129, 222, 401.
Clément VIII, 245.
Clop, 110.
Cluny, 147.
Colette de Corbie (Ste), 142.
Colunga, 110, 401.
Conen de Saint-Luc (V.), 224.
Confucius, 201-205.
Constabilis, 151
Constantinople (2e concile), 3.
Coppenstein, 380.
Cordonnier, 107.
Corln, 318.
Cormier, 317.
Cornely, 273.
Cornuau, 400.
Coromines, 397.
Costedoni, 151.
Cottolengo (Bx), 299.
Coudere, 243
Coué, 106, 397.
Courbon, 297.
Courcy (Pol de), 176
Courtoy, 318.
Crescenzi, 244.
Crétenet (G.), 189.
Crosnier, 224.
Cunégonde (Ste), 142-143.
Cyrille de Jérusalem (S.), 8-9, 11, 12

Damascius, 138, 139.
Damase (S.), 323.
Danhaire, 155.
Daniel d'Anvers, 372.
Daniel de Molins del Rey, 220.
Daremberg, 148.
Darerca, 144.
David, 320.
David d'Augsbourg, 23, 78, 371.
De Groot, 401.
Deonna, 147.
Deberdh, 107.
Delacroix (H.), 216, 317.
Delehaye, 155.
Delerue, 399.
Delisle, 272.
Delorme, 31.
Delsart, 390-391.
Denifle, 209, 212.
Denis (Pseudo), 64, 110, 130, 271-274, 318, 320, 370, 394.
Denys le Chartreux, 20, 377.
Denzinger-Bannwart, 324.
Descostes (J.), 404.
Desmarets de Saint Sorlin, 111, 189.
Desurmont, 125, 126.
Deyrieux, 105
Dier de Muden (R.), 83.
Dietrich de Freiberg, 210.
Dolan, 390
Dominique (S.), 401.
Doncœur, 99, 105
Dornseiff, 319.
Dorothée de Prusse, 142.
Dorsaz, 182-188.
Douzy (concile de), 146.
Doyle, 317, 319.
Drinckwelder, 221.
Drive, 310.
Dubois, 105.
Dubourg (P.), 395.
Duda, 146.
Dudon, 170, 251, 403-404.
Dufilhol, 155.
Dumbar (G.), 83.
Dupanloup, 214.
Du Pin (E.), 370-371.
Durand de Mende, 150.
Dürrer, 223.
Duse, 155.

Eadmer, 400.
Echard, 372, 374.
Eckhart, 209-210, 223, 402.
Egbert de Schoenau, 392.
Eger de Kalkar, 368.
Emmerich (K.), 320.
Emmo, 94.
Enriquez Teresa, 112.
Epicure, 139.
Eriau, 395.
Eschyle, 131.
Esser, 380.
Etchegoyen (G.), 216, 222, 396.
Etienne d'Aubazines (Bx), 141.
Eugène de Saint-Joseph, 102.
Eugippius (G.), 140.
Ezéchiel, 400.

Faber, 118, 119, 127.
Fabre, 59, 60, 319.
Fallacara, 220.
Farfa, 146.
Farges, 64-65, 74, 76, 96-97, 103, 108, 218, 316, 342.
Fargues, 313.
Farnèse (A.), 247.
Farnèse (O.), 247.
Fawtier, 110.
Feder, 100, 103, 109.
Federici, 220.
Fehringer (E.), 311.
Feige, 224.
Ferner, 222.
Ferretti, 108, 318.
Festa, 388.
Feuling, 222.
Fèvre, 317.
Fillion, 397.
Fiorenza, 224.
Fiorilli, 402.
Fliche, 109.
Foucauld (Ch. de), 319, 400, 404.
Fouqueray, 11.
Fracassini, 401.
Franc (A.), 319.

François d'Assise, 110, 143, 190, 220, 320, 400, 401.
François de Borja (S.), 221.
François de Sales (S.), 73-74, 104, 111, 118, 121, 163, 206-208, 221, 225-242, 251, 255, 297, 319, 320, 396, 403.
François Xavier (S.), 207, 349.
Françoise Romaine (Ste), 402.
Freud, 105.
Fristel, 224.
Froget, 332.
Fructueux (S.), 146.
Frusta, 222.
Funck-Brentano, 141, 153 154.

Gabriel de Jesús, 111, 223.
Gabriel de S. M.-Madeleine, 397.
Gachter, 399.
Gaidoz, 155.
Galtier (P.), 3-12, 182-188.
Garcia Villada, 110.
Gardeil, 316, 323, 332, 333.
Garnier, 317.
Garrigou-Lagrange, 73, 103, 106, 217, 218-219, 315, 316, 317, 321, 333, 334, 397, 398, 402.
Gasser, 62.
Gastl, 374.
Gatti, 320.
Gauderon, 224, 403.
Gautier de Pontoise, 145.
Gay, 112.
Gazier, 189.
G. Ch., 3.9.
Geiler von Kaiserberg, 400.
Gelasianum, 313.
Gellé (F.), 104.
Gély (P.), 404.
Gemelli, 106.
Gérard de Sterngassen, 209.
Gérard de Zutphen, 83.
Gérard Guill., 209. Von Péraud.
Gerardo, 221.
Gerberon, 392.
Gerest, 396.
Gerlac, 84.
Gerlac de Fauquemont, 141.
Gerson, 16, 17, 22, 25, 258-262, 265, 357-373, 375, 377, 378.
Gertrude d'Helfta (Ste), 29, 108, 390.
Gertrude de Jésus, 403.
Ghéon, 404.
Gillot, 104.
Gimbert, 399.
Godefroy d'Amiens (S.), 141, 144.
Godet (M.), 13.
Godinez, 124, 297.
Godts, 317.
Goldingham, 221.
Goldziher, 275.
Goma, 107.
Gonzalez A. 219 ; E. 104.
Gorce, 398.
Gottlich, 374.
Gougaud, 110, 140 156, 384, 399, 400, 401.
Gounin, 105.
Goy, 105.
Goyau (G.), 108, 223, 396.
Grabmann, 208-211, 271, 320, 402.
Grandmaison (L. de), 404.
Granger, 310-311.
Gravina (D.), 250.
Grégoire de Naziange (S.), 129-130.
Grégoire de Nysse (S.), 130.
Grégoire le Grand (S.), 64, 93, 109, 222, 263, 318, 382-386, 390.
Grégoire XIII, 402.
Grente (J.), 110.
Grignion de Montfort (Bx), 320.
Groote (Gérard), 14, 82, 83, 84.
Grou, 73, 319.
Gryer (P.), 376.
Guardini, 224.
Guasconi Anna, 109.
Guerrini, 111.
Guibert (J. de), 70, 63, 74, 77-79, 88 99, 101-102, 295-303, 308 314, 331-344, 388 389, 390-391.
Guibert de Nogent, 153-154.
Guigues I, 387.
Guignard (Ph.), 149, 151.
Guillaume de Chartres, 151.
Guillaume de Gellone, 94.
Guillaume de Saint-Thierry, 386-387.
Guilloré, 396.

Haas, 104.
Hallâj (al-), 404.
Hallays, 189
Hallfell, 105.
Hamon, 320.
Hamon de Savigny (Bx), 145.
Harasser, 398.
Hardy, 255.
Harent (S.), 40.
Harnack, 220.
Harphius, 79, 368, 377.
Harrisson, 108.
Harvey (T. E.), 398.
Hauck, 109.
Hauréau, 274.
Haymon d'Halberstadt, 94.
Hébrard, 109.
Heckenbach, 147.
Hedley, 390, 391.
Hedwige (Ste), 142-143, 144.
Heiler (F.), 147.
Heim (H.), 320.
Heinrich, 183.
Hello, 189.
Helvidius, 303.
Hemmo, 94.
Hemplinne (de), 313, 391.
Henri d'Herford, 209.
Henri de Dery, 271-274.
Henri de Grèze, 380.
Henri de Langenstein, 318.
Hensaeus, 381.
Heraclite, 134.
Herbigny (M. d'), 217.
Heris, 397.
Hermann, 142.
Herrade de Langsberg, 142.
Hersart de la Villemarqué, 134.
Herskaysneath, 219.
Hervé de Doels, 271 274.
Herzog (P.), 400.
Hilario de Lucerne, 110, 320.

Hilarion de Coste, 247, 256.
Hildeburge, 144.
Hildegarde (Ste), 220, 401.
Hilduin, 318.
Hirsche, 80, 82, 378.
Hocedez, 398.
Hodgson, 109.
Holmes, 317.
Holzapfel, 219
Holzhauser (Vble Bart.), 213, 214.
Honoré de Cannes, 380.
Hoornaert, (G.), 105, 132.
Hoornaert (H.), 103-109.
Hoornaert (R.), 103, 110, 396.
Hopfner, 220, 319.
Horn (G.), 112.
Hornstein (X. de), 402.
Hügel (von), 99, 315.
Hugueny (.E), 101-102.
Hugues de Balma, 368, 377.
Hugues de Saint-Victor, 16, 274. 370, 361, 393-394.
Hugon, 107, 219.
Humbert de Romans, 108.
Hurter, 245.
Huvelin, 403.
Huyben, 103, 211, 256-267, 318, 394. 396.

Ibos, 316.
Ignace de Loyola, 108-109, 118, 207, 221, 223, 239, 250, 276, 320, 338, 402, 403.
Imle, 220.
Irénée (S.), 6, 323.
Isaac de Ninive, 318.
Isidore de Séville (S.), 12, 93-94.
Isidore le laboureur, 207.
Isidore philosophe, 139.
Ivette de Huy, 142.

Jacopone da Todi, 320.
Jacques I, 251.
Jacques de Vitry, 209.
Jacquin, 222.
Jamblichus, 220.
Janvier (P.), 215-216, 312.
Jean Balistaire, 318.
Jean Chrysostome (S.), 248, 319, 398.
Jean Chrysostome (Père), 188.
Jean Climaque (S.), 116-117.
Jean de Fécamp, v. Jeannelin
Jean de Jésus-Marie, 72.
Jean de Kastl, 210-211, 221, 297.
Jean de la Croix (S.), 35, 37, 63, 70-72, 74, 75, 96, 103, 106, 109, 122-123, 167-168, 171-172, 219, 221, 237, 386, 394.
Jean de Lodi (S.), 141, 144.
Jean de Sterngassen, 209-210.
Jean Eudes (Bx), 224, 403.
Jeanne de Chantal (Ste), 121, 320.
Jeanne de Valois (Bse), 110.
Jeannelin, 392.
Jérôme (S.), 145, 251, 302-303.
Jérôme de Rebdorf. 379.
Joannes Teutonicus, 210
Jordaens Guill., 211.
Joseph du Saint-Esprit, 394.
Jovinien, 303.
Jovy, 403.
Jowett, 401.
Judith impératrice, 94.

Karrer, 100.
Keller (G.), 142.
Kerardven, 155
Kern, 401.
Kessel (Jean), 83.
Kessler (N.), 373.
Kinkel, 109.
Kiselius, 380.
Kitchin, 150.
Kleutgen, 41, 59.
Konrad de Halberstadt, 209.
Kors, 215.
Kramp, 317.
Krüger (G.), 217.
Krzesimowki (A. de), 79.
Kühle, 317.
Kunne, 375, 376.
Kurtz, 317.
Kutter, 387.

La Barre (N. de), 374.
Laborde, 183-184.
La Colombière, 111.
Lacordaire, 404.
Lacroix (P.), 153.
Ladislas, 253.
Lahr, 60.
Lalande (H.), 212-215 (lire H.L. et non F.C.)
Lallemand (le Père) et la contemplation, 72-73, 74.
Lamballe, 38, 94.
Lambertini, 251.
Lamennais, 404.
Landelle (F.), 312.
Landersdorfer, 108.
Lanfranc, 149, 150, 151.
Lansperg, 379, 380.
Lao-tzeu, 201-202.
La Puente, 29-31, 73, 170, 319.
Laredo (Bernardino de), 216.
La Reguera, 297.
La Torre (de), 100.
Laumônier, 218.
Laurent Justinien (S.), 211, 297.
Lavallée, 399.
Lavaud, 217, 317, 397.
Law (A.), 319.
Léandre de Saint-Martin, 16.
Le Bachelet, 234, 243.
Lebbe (Dom), 390.
Le Braz, 156.
Lebreton, 222.
Ledrus, 393.
Le Garrec, 154, 155.
Le Gaudier, 73.
Lehmann, 220-221, 320.
Leibell, 403.
Lejay, 147.
Lejeune, 342,
Léon (S.), 3, 4, 7, 17.
Léon XIII, 113, 323-325, 331.
Leseur (E.), 319.
Lessius, 183, 246, 394.
Letouzey, 394.
Levasti, 320.
Levesque (L.), 403.
Lhoumeau, 112.

Liebermann (F.), 145.
Liertz, 399.
Lindworsky, 105.
Liutbirge (Ste), 142, 144.
Lorichius, 380.
Lottin, 220.
Louis Bertrand (S.), 237.
Louis de Grenade, 319, 403.
Louis le Débonnaire, 94.
Louis IX (S.), 151, 153.
Louis XII, 274.
Louismet, 341.
Lowther Clarke, 315.
Lubbert ten Busche, 83.
Lübeck, 224.
Lucie-Christine, 224.
Luther, 223.
Luzel, 156.

Maas (B.), 109.
Macaire (S.), 401.
Mac-Cann, 108.
Macdonald, 275.
Mac-Laughlin, 224, 396.
Mac-Nabb, 108.
Madelaine, 141.
Madeleine de Saint-Jo- 395.
Mager, 106, 219, 224.
Mahieu (J.), 103, 109, 316.
Mahoney, 398.
Maire (E.), 101.
Malebranche, 319.
Malou, 82, 83.
Mandonnet, 222.
Many, 316.
Marbode, 141.
March, 221.
Marchetti, 300.
Marchand (G.), 373.
Maréchal (J.), 404.
Maréchaux, 398.
Marguerite-Marie (Ste), 228.
Marianne de Jésus (Bse), 111.
Marie-Aimée de Jésus, 171.
Marie de Jésus crucifié, 112, 400.
Marie de l'Incarnation (V°), 111, 188.
Marie-Joseph du Sacré Cœur, 219, 318.
Marinus, 130.
Marion (B.), 402.
Maritain (J.), 219, 338-339.
Marmion (C.), 77 79, 313-314, 391, 404.
Martène, 143, 148, 149, 150, 151, 152, 188.
Martin (Cl.), 188.
Martindale, 316.
Mas Folch, 223.
Massignon (L.), 404.
Massuet, 387.
Mauburnus (Jean), 13, 29, 367, 371, 372, 373, 374, 376, 381.
Maurille de Rouen, 392.
Maxime de Turin (S.), 11-12
Maxime le Confesseur, 108.
Mehlis, 396.
Mei-ti, 203.
Ménager, 222, 319.
Mencius, 203-204.
Mercier (card.), 108.
Merswin (R.), 212.
Mertens (B.), 373.
Meschler, 101, 217, 223.
Messingham, 155, 156.
Méthode d'Olympe (S.), 222.
Michel-Ange Sarraute, 312, 403.
Mickell (J.), 376.
Mierlo (van), 223, 402.
Minkenberg, 107.
Misserey, 399.
Mistiaen, 318.
Mittarelli, 151.
Mittelhus, 373.
Meulemeester (M. de), 403
Moise (abbé), 114-115.
Moisson, 105.
Moléon (de), 152.
Molinos, 297.
Moller, 256.
Monenna, 144.
Monier-Vinard (H.), 190-200, 225-242.
Mooren, 80.
More (Gertrude), 224.
Morel-Fatio, 216.
Morganti, 317.
Morice, 110.
Morin (G.), 97, 273, 360.
Moulard (A.), 313.
Moulard, 316.
Müller (G.), 400
Müller (K.), 393.
Müller (M.), 320.
Muller-Reif (W.), 99.
Müncker, 105.
Munk, 275.
Munnynck (de), 256.
Murbach, 144.

Naumann, 318.
Naval, 104, 234.
Neeser, 397.
Newman, 224.
Nicholson, 320, 401.
Nicolas II, 109.
Nicolas de Jésus-Marie, 98.
Nicolas de Louvain, 212.
Nicolas de Strasbourg, 209.
Nider (Jean), 22, 367-381.
Nivoli (G.), 109, 317.
Noble, 104, 105, 106, 402-404.
Noël, 42-43, 47.
Noguer, 218.
Norbert (S.), 110, 141.
Novaglio, 221.
Numenius, 138.

Obermann, 275.
Oer (von), 218.
Ogier, 117.
Olgiati, 217.
Olier, 118, 403
O'Neill (G.), 29-31.
O'Rabilly, 319.
Orange (concile d'), 325.
Origène, 222.
Orphiques, 133.
Orsisius, 220.
Oscar de Pamel, 110
Osende, 156.
Osuna (Fr. de), 216, 312, 380
Ozanam, 379.
Ozanam, 156.

Pachôme, 220.
Palmieri, 102, 319.
Pascal, 403
Pastor, 318, 402.
Paul (S.), 222, 325, 396, 400, 401
Paulot, 215.

Paulus, 222, 402.
Peeters. 318.
Pègues, 402.
Peillaube, 105.
Pélage, 4.
Péponnet, 315.
Péraud, 312.
Pérez (N.), 107, 398, 404.
Pérez (Q.), 223.
Perriot, 332.
Pesch (C.), 399.
Petau, 183.
Petitot, 111, 401.
Petronio, 254
Pfleger, 223.
Pfülf, 224.
Philip (M.), 111.
Philippe de la Sainte Trinité, 35, 98, 179.
Philippe de Néri (S.), 207, 223, 236-237.
Philon, 137-138.
Picard (G.), 37-63, 156-181.
Pie XI, 394, 398.
Pie (card.), 214.
Pierce, 218.
Pierre d'Alcantara, 237, 319, 403.
Pierre l'Ermite, 141.
Pierre Lombard, 97.
Piny (A.), 109.
Pio de Petralcina, 388.
P. L , 319 .
Plater, 218.
Platon, 3, 132-134.
Plotin, 138, 222.
Plus, 108, 218, 316.
Pohl (J.), 80-84.
Poppon (S.), 141.
Porée, 149.
Possevin, 14.
Pottier (J.), 105.
Poulain (A.), 38, 76, 101, 172, 342, 388-389.
Power, 222.
Preger, 212.
Proclus, 132, 138-139.
Prosper d'Aquitaine (S.), 9-10.
Prudence, 9.
Przywara, 224.
Puniet (I. de), 398.
Purlwasser, 375.
Puyol, 82.
Pythagore, 129, 133, 136, 139.

Querbes, 112.
Quétif, 372, 374.

Rademacher, 97.
Radewijns Florent, 82, 83.
Raitz von Frentz, 97-98, 104, 243-256.
Rambaud, 192.
Rancé, 228, 403.
Ranquet (Cath.), 189.
Raus, 399.
Raymond Lull, 216, 222.
Raynaud (Th.), 392.
Rébelliau, 395.
Rédaction (La), 76
Redern (von), 223, 320.
Réginon de Prüm, 145.
Régnon (Th. de), 183.
Reilly, 107.
Rémuzat (Anne), 112.
Renaudet, 13.
Reypens (L.), 256-271.
Reyser (G.), 373.
Rhaban Maur, 94.
Riant, 153.
Riccardi (P.), 404.
Richard de St-Victor, 64, 180-181.
Richard (P.), 101.
Richstaetter, 109, 318.
Rieder, 212.
Rigoleuc, 73.
Rio, 154.
Robert d'Arbrissel, 141.
Robert (P.), 112.
Rodolphe de Biberach, 211.
Rodrigo, 107.
Rodriguez (A.), 372.
Rojo (C.), 217.
Rolland, 108.
Romanet (Marg.), 189.
Rome, 147-148, 151.
Romeu, 397.
Romuald (S.), 141.
Rosenthal, 376.
Rosweyde, 82, 93.
Roth (H.), 250.
Rothenflue, 59.
Rothenhausler, 320.
Roustan, 319.
Rüther, 222.
Ruysbroeck, 36, 108, 110, 211, 234, 256-271, 295, 309, 320, 400, 402.

Saint-Jure, 319.
Sainte-Marie Perrin, 142.
Sandaeus (M.), 98-99, 101.
Sani, 310.
Sarapion, 139.
Sarrazin, 271.
Sassen, 319, 401.
Saudreau (A.), 63-75, 76, 94, 95, 319, 396.
Saulay (J. de), 372.
Savonarole, 221.
Scaramelli, 94, 171-172, 177-178, 310.
Scarpini, 402.
Schaepdrijver (De), 320.
Scheeben, 183.
Scheuer, 389, 1*-32*.
Schieler, 374.
Schio, 243.
Schlegel (L), 224.
Schmolders, 275.
Scholl, 108.
Scholz, 104.
Schonath (Columba), 320.
Schonhoeffer, 220.
Schoonhowen (Jean de), 24, 256-265.
Schram, 127, 295.
Schrijvers, 107, 295, 333-334.
Schuck, 110.
Schulze, 80.
Schuster (J.), 404.
Schwaub, 104.
Schwintek, 220.
Sclafert, 401.
Scot (Erigène), 110, 271, 274, 318.
Scupoli (L.), 221.
Séché, 397.
Segrelles, 400.
Ségur (Mgr de), 400.
Seisdedos, 76, 98.
Sempé, 105, 111, 222, 316.
Senault, 395.
Sérapion, 115.
Séverin (S.), 140.
Sforza, 254.
Sigismond III, 254.
Silverio de Santa Teresa, 97, 308-309.

Sleumer, 108.
Solovev, 109.
Sommalius, 82.
Sommervogel, 244, 245.
Sophocle, 131.
Soppa, 108.
Sorezu (A.), 404.
Sorge, 317.
Sortais, 399.
Souilhé, 128-140.
Souriau, 188.
Souvestre, 155.
Spitzen, 267.
Stammler, 223.
Standonck (B.), 13.
Steger, 318.
Stobée, 136.
Stockums, 220.
Strabon, 135.
Straub, 142.
Streit, 89-90.
Strong, 397.
Strowski, 403.
Stuart (J.-E.), 112.
Suarez, 64-66, 73, 74, 333-334.
Suidas, 139.
Sunn-k'ing, 204.
Suso, 119, 221, 295, 318, 320, 402.
Symphorien, 401.
Synave, 402, 404.

Tafuri, 317.
Taigi (Anne-Marie) (Bse), 224.
Tanquerey, 113-127, 295-298.
Tauler, 212, 220, 223, 295, 318, 379, 402.
Tcheu-k'ai, 205.
Tertullien, 7, 9.
Théodore de Mopsueste, 3.
Théodore de S.-Joseph, 404.
Théognis, 131.
Théolier, 316.
Théophile d'Antioche, 9.
Thérèse (Ste), 25, 58, 63, et la contemplation, 66-70, 73-74, 75, 96-97, 98, 103, 106, 110-111, 123, 161-163, 164, 166-167, 169, 171-172, 173, 177, 207, 216, 219, 221, 223, 304-309, 320, 343, 386, 394, 402, 403.
Thérèse de l'Enfant-Jésus (Bse), 316, 404.
Thermes, 243.
Théry (G.), 1[illegible]3, 210, 271, 274, 318.
Thibaut (E.), 394.
Thibaut (R.), 404.
Thomas à Kempis, 13, 80-84, 267, 271, 375, 376, 378, 379.
Thomas d'Aquin (S.), 18, 35, 39, 41, 42, 43, 45-51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 64, 65, 96-97, 103, 106, 156, 157, 159, 185, 209, 210, 215, 218, 220, 260, 261, 270, 312, 321-324, 329, 331, 333, 334, 335, 377, 385, 397, 398, 399, 401-402.
Thomas de Cantimpré, 142.
Thomas de Kottzing, 375-377.
Thomas de Jésus, 394.
Thomassin, 185-186.
Thurston, 156, 219, 388.
Tischleder, 399.
Touchet (card.), 311.
Toulemonde, 397.
Touron, 374.
Touvé (H.), 224.
Touzard, 323.
Trente (Concile de), 323.
Tribur (concile de), 145.
Trilh (R.), 151.
Trithème, 394.
Trois Chapitres, 3.

Ubaghs, 59.
Ubald d'Alençon, 319, 339.
Udalric, 146, 150, 152.
Ullathorne (Mgr), 390-391.
Ulrich de Strasbourg, 103, 156, 209, 210.
Ulrich d'Imola, 199.
Urbain VIII, 247.

Vacant, 62.
Valensin (Aug.), 99.
Valentia, 333.
Vallgornera (Th. de), 138, 159, 160, 166-167, 177-180, 377.
Vandon (J.), 403.
Verkade, 108, 400.
Vermeersch, 102, 107, 297, 393.
Vernet, 274.
Véronique Giuliani (Ste), 320.
Verucchinus, 367.
Vianney (Bx), 190, 192.
Vicente de Peralta, 110, 402.
Vienne (concile de), 74-75.
Vigilance, 145, 303.
Vilarino, 105.
Viller (M.), 80-84, 367-381, 385-387, 395.
Vincent de Paul (S.), 109, 4[illegible]3.
Vincent Ferrier (S.), 118.
Vincent (Fr.), 233, 240.
Vines (Jean à), 13.
Violeau, 155.
Voisine, 112.
Volpe, 222.
Vos de Huesden (Jean), 29.
Vreese (de), 258.
Vregt, 82, 83.
Vuillermet, 397.
Vuillez-Sermet, 398.

Waffelaert (Mgr), 31-37, 181, 183, 256-258, 309, 316.
Walther (M.), 251.
Ward, 401.
Watrigant (H.), 13-29, 98-99, 101, 315, 367, 372.
Watterot, 107.
Weinhold, 147.
Weissrodt, 108.
Welter, 107.
Wensinck, 318.
Wessel (Jean), 22-23.
Westcott, 273.
Whitacre, 384, 385.
Wilcrade, 142.
Wieger (L.), 200-205.
Willbrgis, 142.
Will, 253.
Williamson, 317.
Wilmart (A.), 93-94, 271-274, 318, 387, 390, 392, 394.
Wilms, 401.
Wilson (S. A.), 384.

Wobbermin, 104.
Wolfsteiner, 218.
Wooley (R.), 149.
Wunderle, 315.
Wyngaert (van den), 222, 320.

Yangt-chou, 203.

Zacher, 400.
Zahn (Mgr), 94-95, 101, 315.
Zappalà, 401.
Zeller (R.), 110, 318.
Zimmermann, 101.
Zoeckler, 155.

N.-B. — Une table alphabétique spéciale accompagnera le dernier fascicule des *Notes bibliographiques sur la Contemplation infuse* du P. P. Scheuer.

Le Gérant : A. SOUCASSE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SUR

LA CONTEMPLATION INFUSE

A la fin de son livre sur les *Grâces d'oraison* (10e édition, avec introduction du P. J. V. Bainvel, Paris, Beauchesne, 1922), le P. A. Poulain a dressé une liste d'auteurs ayant traité de la contemplation infuse. Cette liste qui comprend 161 numéros est doublement incomplète : beaucoup de noms devraient y figurer qui n'y sont pas cités ; et, parmi les écrits des auteurs cités, beaucoup d'ouvrages sont omis qui auraient dû être signalés. Malgré ces grosses lacunes cette liste a rendu service à bien des personnes, vu qu'il n'existe aucune bibliographie plus complète du sujet.

Le mieux serait évidemment d'établir une bibliographie suffisamment étendue et critique de cette question aujourd'hui si étudiée : mais c'est là un travail de fort longue haleine et qui ne semble pas près d'être réalisé. Il a donc semblé utile de publier ici, sans aucune prétention à être complet, la liste suivante qui, en s'ajoutant à celle du P. Poulain, pourra provisoirement être utile, en aidant les recherches et en préparant la vraie bibliographie que tout le monde souhaite.

Les indications suivantes ont été recueillies par le P. P. Scheuer au cours de recherches dans diverses bibliothèques, particulièrement celle du Collège philosophique et théologique S. J. de Louvain et la *Bibliothèque des Exercices*, réunie par le P. H. Watrigant, à Enghien (Belgique). La rédaction de la *Revue* le remercie vivement de l'avoir autorisée à publier sa riche collection de fiches.

1. Pour la plupart des ouvrages cités, le P. Scheuer a pu vérifier par lui-même qu'ils traitent bien, en effet, de la contemplation infuse ; pour quelques-uns seulement il a dû se contenter d'indications sûres ; il s'est abstenu de signaler ces derniers cas pour des raisons d'ordre pratique.

En outre, une première série de fiches ayant été perdue, le P. S. a dû, pour les reconstituer, emprunter à des recueils bibliographiques

quelques indications de dates et le texte de quelques titres pour certains livres rares, qu'il avait étudiés, avant 1914, à la bibliothèque de l'Université de Louvain et qu'il n'a pu revoir après la destruction de cette bibliothèque.

2. La liste suivante est avant tout une liste de *noms* qui doivent figurer dans une bibliographie de la mystique ; noms d'une importance très inégale, certains y étant simplement rappelés en raison de quelques pages consacrées à la contemplation infuse dans des ouvrages plus généraux ; d'autres, au contraire, parfois très peu connus, étant auteurs d'ouvrages de première importance et de contenu exclusivement mystique.

3. Les noms cités comprennent deux catégories :

a/ Des noms d'*auteurs* ayant traité de la contemplation infuse, avec quelques indications d'ouvrages, mais sans donner une liste complète de leurs œuvres, même mystiques, surtout si celle-ci est trop longue ou s'il s'agit d'auteurs connus pour lesquels les encyclopédies théologiques fourniront cette liste. Pour tous les noms déjà cités par le P. Poulain on s'est borné à un simple renvoi à sa bibliographie (P.), même lorsque, dans celle-ci, l'indication des écrits est incomplète ou erronée.

b/ Des noms de *personnes, canonisées ou non*, dont les vies contiennent des relations assez étendues de grâces mystiques qui constituent des documents d'étude ; on a omis bien entendu les vies qui ne contiennent qu'une simple mention de grâces de ce genre.

4. On n'a pas cru devoir classer à part les ouvrages qui ont été mis à l'index ou qui ont des tendances quiétistes : la distinction en bien des cas est trop difficile à faire.

5. Nous donnerons à la fin de cette liste une série de noms pour lesquels il n'a pas été possible de vérifier s'ils doivent y figurer, bien que la chose soit probable : le P. Scheuer (11, rue des Récollets, Louvain), serait très reconnaissant à nos lecteurs des indications qu'ils pourraient lui transmettre à ce sujet : les envoyer soit directement à Louvain, soit à la Rédaction de la *Revue*.

La Revue d'Ascétique et de Mystique.

---

1. — XIIe-XVe SIÈCLES

Hugues de S. Victor, = P. 3. [1

Saint Bernard, = P. 4. [2

Wolbéron, abbé de S. Pantaléon à Cologne, OSB., vers 1150. *Commentarium in Cantica Canticorum*, Cologne, 1630, 4° (Migne, PL. 195). [3

Guillaume de Saint-Thierry, OSB. († 1150) Œuvres spirituelles, PL. 180 et 184. [4

Pothon de Prum, OSB († 1153) ou plutôt **Boto de Prüfening** (med. XII s.) *De statu domus Dei libri quinque*. (Bibl. PP. Lugd., 1677, tom. 21). [5

Sainte Elisabeth de Schoenau, abbesse OSB. († 1164). *Vita partim ab ipsamet dictata, partim ab Egberto fratre scripta*. Acta SS., 18 juin ; PL. 195, et mieux éd. Roth, 1884. Contient ses visions. [6

Alcher, moine de Clervaux († vers 1169). *Liber de spiritu et anima*, PL. 40, 779. [7

Gilbert de Hoy, abbé de Swinsed († 1172). *Sermones in Canticum Salomonis*. PL. 184. C'est la continuation, elle-même inachevée, du commentaire de S. Bernard. [8

Richard de Saint-Victor, = P. 6. [9

Hugues de Fouilloy (de Folieto), chan. rég., abbé de S.-Denys à Reims († 1174). *De claustro animae libri IV*, PL. 176. [10

Sainte Hildegarde, = P. 7. [11

Guigues II, prieur général des Chartreux († 1188). *Scala claustralium*, parmi les *spuria* de S. Augustin (PL. 40, 997) et de S. Bernard (PL. 184) et *De quadripartito exercitio cellae*, PL. 153. [12

Thomas de Verceil (Th. Gallus), chan. rég. de S. Augustin († vers 1226). *Commentarius hierarchicus in Cantica Canticorum* (Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, tom. 2). [13

Saint Edmond, archevêque de Cantorbéry († 1240) *Speculum ecclesiasticum* (Bibl. PP. Lugdun. tom. 25 ; et dans Wallace, Londres, 1893). [14

Thomas le Cistercien († 1246). *In Cantica Canticorum*, Paris, 1621, in-f-l. (Migne, PL. 206). — *De mystica theologia*, édité par Jean Eck, Augsbourg, 1519. [15

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris († 1249). *De universo*. Voir aussi ses traités *De rhetorica divina* et *De anima* (Opera, 2 vol., fol., Orléans, 1764). [16

Robert Grosseteste, évêque de Lincoln (1175-1253). *Commentarius in mysticam theologiam B. Dionysii*. Dans l'édition des œuvres de Denys, Strasbourg, 1503. [17

Sœur Hadewych († vers 1265). *Œuvres*, en flamand, 4 vol. 12°, Louvain, 1908-1910, publiées par le R. P. Joseph Van Mierlo, SJ. [18

Gilbert de Tournai, franciscain († 1270) *De pace animique tranquillitate* (Bibl. PP. Lugdun. tom. 25). [19

Guillaume Pérault (Peraldus) OP († vers 1270). *Liber de eruditione religiosorum* ou *Speculum religiosorum*. Paris, 1512, et souvent depuis. Faussement attribué à Humbert de Romans, 5° général de l'ordre. Dans l'édition d'Ingolstadt, 1591, le 5° livre a été remplacé par l'*Exercitatorium* de Cisneros. [20

David d'Augsbourg, franciscain († 1271). *De exterioris et interioris hominis compositione* (Bibl. PP. Lugdun. tom. 25). Nouvelle édition, Quaracchi, 1899. D'autres traités mystiques dans PFEIFFER, *Deutsche Mystiker*, vol. I, 1845. [21

Saint Bonaventure, = P. 8. [22

Saint Thomas d'Aquin, = P. 11. [23

Bx Albert le Grand, = P. 12. [24

Mechtilde de Magdebourg, = P. 15. [25

Sainte Mechtilde de Hackeborn, = P. 14. [26

Hugues de Balma, chartreux (fin XIIIe siècle), est l'auteur de la *Theologia mystica* reproduite parmi les opuscules de S. Bonaventure (cf. Dict. th. cath., t. 7, 215). [27

Le moine de Heilsbronn (début du XIVe siècle). *Les sept degrés* et autres écrits. La 1re édition complète a été donnée par Théod. Merzdorf, Berlin, 1870, 8°. [28

Joannes Cyparissiota (XIVe siècle). *Expositio materiarum quae de Deo a Theologis dicuntur*, traduit du grec par le P. Fr. Turrianus, S. J., Rome, 1581, 4° (Migne, PG. 152). [29

Sainte Gertrude, = P. 13. [30

Bse Angèle de Foligno, = P. 16. [31

Georges Pachymère († vers 1310). *Paraphrasis in opera B. Dionysii.* Migne, PG. 3-4. [32

Bx Raymond Lull, franciscain († 1315). *Opera*, 10 vol., in-fol., Mayence, 1721-1742, édition incomplète. Edition du texte catalan par S. Galmes, Palma (Majorque). 1914. Cfr. PROBST. *La mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació.* (*Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, XIII, 2-3). [33

Maître Eckhart, OP. († 1327). Il ne subsiste que des fragments de ses œuvres latines, publiées par DENIFLE, Arch. II. — Ses écrits allemands, 143 sermons qui ne sont pas tous authentiques, et 18 traités ont été édités par PFEIFFER, *Deutsche Mystiker*, vol. II, Leipzig, 1857. Autres sermons inédits par Fr. Jostes (*Meister Eckart und seine Jünger*, Fribourg, 1895). Les doctrines d'Eckhart furent condamnées en 1329 Cfr. VERNET, dans Dict. th. cath., IV (1911), 2057-2081. [34

Catherine de Guebwiller ou Gebersweier († vers 1330), prieure dominicaine d'Unterlinden, près Colmar. *Liber de vitis primarum sororum monasterii Unt.* (PEZ, *Bibl. ascet.*, t. 8.) [35

Eckhart le Jeune, OP. († 1337). *Von den wirkenden und möglichen Verstand*, avec les œuvres de Tauler. Francfort, 1826. Cf. PREGER, *Geschichte*, t. 2. [36

Sainte Catherine de Sienne, = P. 23. [37

Richard Rolle de Hampole, ermite († 1349). *Speculum spiritualium*, Paris, 1510, 4°. — *De emendatione peccatoris* et autres opuscules : tom. 26 de la *Bibl. PP. Lugdunensis.* — Divers opuscules anglais édités par Horstmann (1896) ; *Incendium amoris*, éd. Deanesly (Manchester, 1915). [38

Marguerite Ebner, religieuse de Sainte-Marie Medingen († 1351). *Révélations et correspondance avec Henri de Nordlingen*, éd. Philipp Strauch. Fribourg-Tubingen. Mohr. 1882, 8°. [39

Christine Ebner, religieuse d'Engeltal († 1356). *Büchlein von der Genaden Uberlast*, éd. Jean von Schlumberger, Gebweiler, 1898, 8°. [40

Elisabeth Stagel, dominicaine, fille spirituelle du B. Suso († vers 1360). *Das Leben der Schwestern zu Töss*, éd. Ferd. Vetter, Berlin. Weidmann, 1906, 8° (Deutsche Texte des Mittelalters, VI). [41

Jean Tauler, OP. = P. 17. [42

Bx. Henri Suso, OP. = P. 18. [43

Gallus, cistercien († vers 1370). *Dialogus dictus Malogranatum*, Strasbourg, 1469, in-fol. Nombreuses éditions antérieures à 1500. [44

Adelaïde Langmann, religieuse d'Engeltal († 1375). *Offenbarungen*, éd. par Philipp Strauch, Strasbourg, 1879, 8°. [45

Sainte Brigitte, = P. 19. [46

Raymond Jourdain, chan. rég. de S. Augustin abbé de Selles-sur-Cher († 1381). *Œuvres ascétiques et mystiques*. L'édition la plus complète est celle de Paris, 1654, 4°. [47

Bx. Jean Ruysbroeck, = P. 24. [48

Bx Raymond de Vineis ou de Capoue, OP. († 1399), confesseur de sainte Catherine de Sienne. *Vie* de la Sainte, souvent rééditée avec le titre de *Theologia mystica* (*Acta Sanctorum*, 3° vol. d'avril). Original italien dans l'édition de Ste Catherine de Sienne de Gigli. Traduction par le P. Hugueny, OP., Paris, 1903. [49

Walter Hilton, = P. 24 bis. [50

Anonymes relatifs au prétendu « **Ami de Dieu de l'Oberland** » ou qui lui sont attribués, et qui sont l'œuvre de **Rulman Merswin** ou de son entourage : *Meisterbuch*, éd. K. Schmidt, 1875. *Buch von der Neuen Felsen*, éd. Schmidt, 1859, etc. Cf. RIEDER, Der Gottesfreund des Oberlands, 1905 ; CHIQUOT, Jean Tauler et le Meisterbuch, 1922. [51

Jean de Schoonhoven, augustin de Groenendael, disciple de Ruysbroeck. *Defensio quorumdam dictorum devoti patris Johannis de Ruysbroec quem Magister Joh. Gerson per epistolam notaverat*. Vers 1406. (Œuvres de Gerson, par Dupin Anvers, 1706, 1er vol., col. 63 sqq.). Tous les autres écrits de ce grand mystique sont restés inédits. [52

Jean de Marienwerder († 1417). *Septilitium Beatae Dorotheae Montoriensis*, édité par Fr. Hipler. Analecta Bollandiana, 1883-1885. [53

Pierre d'Ailly, archevêque de Cambrai (1350-1420). *In theologia scholastica simul et mystica opuscula*. Paris, 1500 ; Douai, 1634, in-12. [54

Jean Gerson. = P. 25. [55

Julienne de Norwich, = P. 25 bis. [56

Saint Laurent Giustiniani, patriarche de Venise (1381-1455). *De casto connubio Verbi et animae*, et autres opuscules mystiques (*Opera omnia*, Bâle, 1560, fol. et souvent depuis). [57

Sainte Lidwine, = P. p. 654. [58

Theologia deutsch ou **Theologia germanica**, par un auteur inconnu de la fin du quatorzième siècle, édité par Luther en 1516, et avec un texte plus complet en 1518. Rééditions et traductions très nombreuses. La traduction française de Sébastien Castellion (1558) a été mise à l'Index en 1608. L'orthodoxie de cet ouvrage célèbre est discutée. [59

Sainte Françoise Romaine, = P. p. 654. [60

Nicolas de Cues, cardinal (1401-1464). *Opera*, Paris, 1514; édition plus complète, Bâle, 1565, 3 tomes, fol. [61

Hugues de Prato ou de **Panziera**, frère lai franciscain. *Trattati XIII*, Florence, 1470, 4°; 2e édition augmentée, ibid., 1492, 4°. [62

Denys le Chartreux, = P. 26. [63

Jean de Indagine, chartreux († 1475). *De perfectione et exercitiis cartusiensis ordinis*, Cologne, 1609, 8°. [64

Henri Harphius, = P. 27. [65

Nicolas Kempf de Strasbourg, chartreux († 1497). *Expositiones mysticae in Cantica Canticorum* (Pez, Bibl. ascetica. vol XI-XII). — *Tractatus de modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem habens fundamentum in mystica theologia*, Bâle, 1470; réédité par Pez. Bibl. ascet., vol. VI. L'édition de Bâle porte le nom du chartreux Henricus Arnoldi. C'est une erreur. [66

Adam Villicus, vulgo Mayer, abbé bénédictin de Saint-Martin à Cologne († 1499). *Tractatus asceticus de septem gradibus spiritualis ascensionis in Deum*, Augsbourg, 1753, 8°. [67

Marsile Ficin († 1499). *Opera*, 2 vol. fol. Venise, 1516; Bâle, 1561; Paris, 1641. [68

Anonyme (XVe siècle). *Den Grondt-Steen der Volmaeckheyt* (le fondement de la perfection), Anvers, Aertssens, 1638, 12°, sous le nom de Gérard Groote. [69

Garcia Cisneros, OSB., abbé de Montserrat, y publie en 1500 son *Exercitatorium vitae spiritualis* (en latin et en espagnol). Nombreuses rééditions dans les deux langues (lat., Ratisbonne, 1856, 12°) [70

2. — XVIe SIÈCLE

Bse Osanna de Andreassi, dominicaine († 1505). *Libello della vita sua propria e de doni spirituali da Dio a lei collati*, Mantoue, 1507. Reproduit dans les Acta SS, 18 juin, avec les *Vies*, par Silvestre de Ferrare, OP., et par le moine olivétain Jérôme de Mantoue. [71

Pierre de Lucques, chanoine régulier. *Regule della vita spirituale et secreta theologia*, Bologne, 1507, 4°. Traduction espagnole, Séville, 1548, 8°. [72

Jérôme de Alcozer, OP. *Subida de Monte Sion*. Valence, 1509, 4°. [73

Sainte Catherine de Gênes, = P. 28. [74

Jean Tritheim. OSB., abbé de Spanheim († 1516). *De triplici regione claustralium* (Opera, Mayence, 1605, fol.). [75

Jean Eck, prêtre, chancelier de l'Université d'Ingolstadt. *Commentarii in mysticam theologiam S. Dionysii Areopagitae*, Augsbourg, 1519, 8°. [76

Antoine de Monelia, franciscain. *Sursum corda. Directorium inflammandae mentis in abissum divini luminis. Ejusdem expositio super librum de mystica theologia*, Bologne, 1522, 4°. [77

Jean de Staupitz, augustin († 1524). *De amore Dei*, Francfort, 1524, 12°, et autres opuscules souvent réédités, surtout par les protestants. [78

Bse Battista Varani, princesse de Camerino et religieuse franciscaine (1458-1524). *Vita scripta ab ipsamet ad suum confessarium*, ou *Liber suae conversionis*. Acta SS. 31 mai. *Vie*, par la Cesse de Rambuteau. Paris, Lecoffre, 1906, 12°. [79

Charles de Bonelles (Bovillus). *Divinae caliginis liber* Lyon, 1526, 4°. [80

Jean Lansperge, = P. 29. [81

François de Osuna, franciscain. *Abecedario espiritual*, en cinq parties ou volumes qui ont paru successivement à partir de 1528 à Séville, Madrid et Burgos. Seconde édition en 7 vol., Séville, 1554. Nouvelle édition à Madrid, 1910, dans la Nueva Biblioteca de Autores españoles (vol. XVI: Escritores misticos, 4°). Le 3e volume de l'Abécédaire servit pendant longtemps de guide à Ste Thérèse (*Vie écrite par elle-même*, chap. IV). François de Osuna a aussi laissé un *Traité de théologie mystique*, imprimé à Séville sans nom d'auteur. [82

Lefèvre d'Etaples (1440-1536). *Scholia in Dionysium Areopagitam*, Venise, 1556, 8°. [83

Barthélemy de Castello, mineur de l'Observance régulière. *De unione animae cum supereminenti lumine*. Pérouse, 1538, 8°. L'ouvrage qui porte les approbations du cardinal Grimani, légat de Pérouse, et des Supérieurs de l'Ordre, a été mis à l'Index par décret du 8 mars 1584 et du 7 août 1603. Wadding semble ignorer ces condamnations. « *Librum satis pium et utilem* », dit-il, sans ajouter aucune réserve. [84

Bernardin de Balbano, O. Min. *Specchio di oratione*, Parme, 1537, 1556; Venise, 1593. Traduction latine, Venise, 1560. Trad. française, Paris, 1601. [85

Saint Antoine Marie Zaccaria, fondateur des Clercs Réguliers de Saint-Paul ou Barnabites († 1539). *Detti notabili*, Venise, 1583; Bologne, 1706, 12°. Traductions françaises avec le titre: *Œuvres spirituelles*, Paris, 1600, 8°; et *Les hautes maximes de la vie spirituelle*, Lyon, 1625. Traduction latine. *Axiomata sacra apicem christianae perfectionis innuentia*. Rome, 1671, 16°; Milan, 1715, 12°. [86

Séraphin de Fermo, chanoine de Latran († 1540). *Opere spirituali*. L'édition la plus complète est celle de Venise, 1587, 12°. [87

Margarita evangelica, par une pieuse vierge dont le nom est resté inconnu († 1540). Première édition complète de l'original flamand, Anvers, 1539, par Nicolas Eschius. Cet opuscule célèbre a été traduit en latin (Cologne, 1545, 12°), en français et en d'autres langues. — *Templum animae*, avec introduction par Eschius. Anvers, 1563, 8°, par la même. [88

Bernardin de Laredo, frère lai capucin. *Subida del Monte Sion: contiene el conocimiento nuestro, y el seguimiento de Christo, y el reverenciar a Dios en la contemplacion quieta*. Medina, 1542; Séville, 1553, 8° etc. C'est probablement l'ouvrage dont parle sainte Thérèse au chap. XXIII de sa Vie. [89

Mathieu Silvaggi de Catane, franciscain. *De Nuptiis animae cum Christo*, Venise, 1542. [90

André de Ortega, O. Min. *Tratado del Camino del Espiritu*. Tolède, 1550, 8°. [91

Jean de Fano, capucin. *Arte della unione con Dio*. Brescia, 1548, 16°. [92

Gabriel de Toro, O. Min. *Teologia mistica, union del alma con Dios*. Saragosse, 1548, 4°. [93

Antoine Porras. *Tratado de la Oracion*. Alcala, 1551, 4°. [94

Vita, costumi e intelligenze spirituali della Venerabile Sposa di Gesù Suor **Domenica dal Paradiso** *fondatrice del Monastero della Croce di Firenze*

(1473-1553), de l'Ordre de Saint-Dominique, par Ignace del Nente, OP., Venise, 1624, 8° ; 3e éd. Florence, 1806, 8°. [95

Petrus Godefridi (François Vervoort), ministre général du Tiers-Ordre, suffragant de l'archevêque de Cambrai. *Chlamys sponsi sive de interna imitatione vitae et crucis Christi.* Anvers, 1563, 8° ; et autres opuscules mystiques. [96

Louis de Blois, = P. 30. [97

Nicolas van Esche ou **Eschius**, prêtre († 1573). *Exercitia theologiae mysticae seu exercitia quaedam pia.* Anvers, 1563, 8°, et saepius. — *Isagoge ad vitam introversam*, introduction au *Templum animae*, Anvers, 1563, 8°. [98

Etienne Conventius, de la congrégation du Saint-Sauveur. *De ascensu mentis in Deum ex platonica et peripatetica doctrina libri sex.* Venise, 1563, 8°. Ouvrage philosophique destiné dans la pensée de l'auteur à servir d'introduction à la théologie mystique. [99

Sébastien Foscari ou **Toscano**, augustin. *Theologia mystica.* Lisbonne, 1568, 8° ; Venise, 1573. [100

Adrien Adriaensens, SJ. *Van Dinspreken des Heeren*, Louvain, 1570, 8°. Traduction latine : *R. P. Hadriani Hadrianii... de divinis inspirationibus opusculum.* Cologne, 1601, 12°. [101

Enecon Abarca de Bolea. *Union del Alma.* Saragosse, 1570, 8°. [102

Balthazar Alvarez, = P. 31. [103

Sainte Thérèse, = P. 32. [104

Jérôme Accetti, O. Min. *De triplici theologia symbolica, scholastica et mystica.* Crémone, 1582, 4°. [105

Le Vble Barthélemy des Martyrs, OP., archevêque de Braga (1514-1590). *Compendium spiritualis doctrinae.* Lisbonne, 1582, 8°. Réédité à Venise, 1711, avec le titre : *Compendium mysticae doctrinae.* [106

Sainte Catherine de Ricci, = P., p. 654. [107

Battista Vernaccia, chanoinesse de Latran. *Opere spirituali*, 3 vol., 4°. Venise, 1584. [108

Anonyme, religieuse de Milan. *De l'abnégation intérieure* ; *De la perfection chrétienne.* Crémone, 1585. Ces deux opuscules célèbres ont été souvent réédités et traduits (Paris, 1596 ; Arras, 1599, 24°). L'édition de Cologne, 1642, et beaucoup d'éditions postérieures portent à tort le nom du P. Achille Gagliardi. [109

Pierre-Paul Filippi (Philipius), OP. *Introduction au 2e livre de Harphius*, édition de Rome, 1586. [110

Trebatio Mareotti dalla Penna, mineur conventuel. *Discorsi spirituali per direzione delle anime.* Turin, 1590. [111

Saint Jean de la Croix, = P. 33. [112

Jean des Anges, franciscain. *Los triunfos del Amor de Dios.* Medina del Campo, 1590, 4° ; et autres ouvrages mystiques, qui tous ensemble ont été réédités en deux vol in-4°. Madrid, Bailly-Baillière, 1912-1917. (Vol. 20 et 24 de la NUEVA BIBLIOTECA DE AUTORES ESPANOLES). [113

Pierre Sanchez, SJ. *Libro del Reyno de Dios... dirigido a los Padres Sacerdotes de la Compañia de Jesus.* Madrid, 1594, 4°. Traduction française par le P. Guillaume Lévite, OP., 2 vol., 12°, Paris, 1608-1609. [114

Ange del Pas de Perpignano, O. Min. *Breve trattato del conoscere et amar Iddio*. Rome, 1596, 8°. [115

Vie de **Grégoire Lopez** (1542-1596), par François Loza. Mexico, 1613, 8°. Traduction française par Arnauld. Paris, 1674, 12° ; latine, par le P. Membrive, OP., Rome, 1740, 8°. Nouvelle *Vie*, par Dom Canon Doylet OSB., Londres, Washbourne, 1876, 12°. [116

Jean-Michel de Constance, prieur de la Grande Chartreuse. *Exercitia spiritualia triplicis viae*. Lyon, 1597, 8° ; Cologne, 1604. La 3e partie n'est qu'un résumé de Denys le Chartreux. [117

Diego Murillo, franciscain. *Escala spiritual*. Saragosse, 1598, 4°. [118

Pierre Calanna, franciscain. *Philosophia seniorum sacerdotia et platonica*. Palerme, 1599, 4°. [119

Ignace de Bergame, franciscain. *Theologia mistica*. Bergame, 1599, 8°. [120

Bernardin Rosignolo, SJ. *De disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu*. Ingolstadt, 1600, 4°. [121

3. — XVIIe SIÈCLE

Laurent de Paris, capucin. *Le Palais de l'amour divin*. Paris, 1602 et 1614, 4°. [122

François Amelry, carme. *Dialogus de amante anima ad sponsi sui cognitionem perducta*. Cologne, 1605, 12°. [123

Thomas Deschamps, prêtre. *Le jardin des contemplatifs*. Paris, 1605, in-8°. [124

Antoine Menna, capucin, puis chartreux. *Le modèle de la perfection chrétienne*. Paris, 1606, 4°. [125

Antoine Cordeses, SJ. *Itinerario della perfettione christiana* (traduit du manuscrit espagnol qui ne semble pas avoir été imprimé). Florence, 1607, 12°. Traduction latine, Messine, 1626, 12°. [126

Sainte Marie-Madeleine de Pazzi, carmélite (1566-1607). *Revélations* recueillies par le P. Laurent-Marie Brancaccio. Florence, 1609 ; Venise, 1739, 2 vol., 4°. Nouv. édit. *Vita ed estasi*, 3 vol., 12°, Florence, 1893. Traduction abrégée par Dom Anselme Bruniaux, chartreux. Paris, 1873, 2 vol., 12°. [127

Louis de la Puente. = P. 42. [128

Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, = P. 38. [129

François Suarez, = P. 39. [130

Thomas de Jésus. = P. 48. [131

Antonio de Alvarado, OSB. *Arte de bien vivir y guia de los caminos del cielo*, 1608 : le 2e livre reproduit un *Tratado del conocimiento oscuro de Dios*, que le P. Gérard de S. Jean de la Croix (Obras de San Juan de la Cruz, t. 3, 1914) a édité comme œuvre probable du Saint. [132

Benoît de Canfeld. = P., p. 655. [133

Jean Sanz, carme. Un volume d'*Opuscules ascétiques et mystiques*. Valence, 1612, 8° (et déjà avant 1610) ; Saragosse, 1679, 4° (d'après Villiers et Nicolas Antonio). [134

Antoine Pascal, O. Min. *De la oracion mental, y via unitiva*. Valence, 1611, 4°. [135

Jérôme de Ségorbe, capucin. *Navegacion segura para el cielo.* Valence, 1611, 8°. [136

Alphonse de Medina, O. Min. *De oratione et contemplatione* (en portugais). Lisbonne, 1611 ; 1674. [137

Georges de Saint-Joseph, de la Merci. *Vuelo del espiritu y escala de perfeccion.* Séville, 1612, 8°. — *El solitario contemplativo y Guia espiritual.* Lisbonne, 1616, 8°. [138

Antoine Sobrino, mineur de la stricte observance. *De la vida espiritual, y perfeccion Christiana.* Valence, 1612, 4°. [139

Bx Jean-Baptiste de la Conception, trinitaire († 1613). *Obras*, 9 vol., 8°. Rome 1830 (4e vol. en que se trata de las dificultades del conocimiento interno sobrenatural, que Dios da à algunas almas). [139 *bis*

Jean Breton, minime. *Mistica Theulugia y doctrina de la perfeccion Evangelica.* Madrid, 1614, 4°. Traduction française par Claude Buré. Anvers, 1619. [140

Marc Aurèle Grattarola, prêtre de la Congrégation des Oblats de Saint-Ambroise. *Prattica della vita spirituale*, 3e édit., Venise, 1614, 8°. Traduction française par Adrien Curia. Liège, 1631, 8°. [141

André de Lazarra y Cruzate. *Theulugia mistica.* Rome, 1615, 8°. [142

Jean de Jésus-Marie, = P. 41. [143

Antoine de Molina, chartreux. *Exercicios espirituales de las excelencias, provecho, y necesidad de la oracion mental.* Burgos, 1615, 4°. Beaucoup d'éditions et de traductions. [144

Amance (Amanzio) **de Sainte-Rose**, carme. *Opere spirituali*, 3 vol., 4°, Naples, 1615-1619. [145

Saint François de Sales, = P. 43. [146

Alvarez de Paz, = P. 44. [147

Saint Alphonse Rodriguez, = P. 45. [148

Léandre de Granada Manrique, bénédictin. *Luz de las maravillas que Dios ha obradas per visiones y hablas corporales, imaginarias, y intellectuales.* Valladolid, 1617, 4° ; et autres ouvrages mystiques. [149

Marie de la Antigua, d'abord tertiaire franciscaine, prit peu avant sa mort l'habit de la Merci († 1617). *Desengaño de religiosos y de almas que tratan de virtud.* Séville, 1678, fol. [150

Jean Crombecius, SJ. *Ascensus Moysis in montem seu de oratione tractatus tribus statibus... distinctus.* Saint-Omer, 1618, 8°. [151

Sébastien de Senlis, capucin. *Philosophie des contemplatifs, contenant toutes les leçons fondamentales de la Vie active, contemplative et suréminente.* Paris, 1618, 12°. [152

Bse Marie de l'Incarnation ou Madame Acarie, carmélite († 1618). *Traité de la Vie intérieure.* Dans sa *Vie*, par Duval, Paris, 1621, 8°. Autres *Vies*, par le barnabite Maurice Marin, Paris, 1642, 8°, et l'oratorien Daniel Harvé. Paris, 1626, 8°. [153

Vita del Servo di Dio Padre **Giulio Mancinelli** (1537-1618), par le P. Jacques Callesi S. J. Rome, 1668, 8°. [154

Jean-Jacques Graft. *Speculum theologiae mysticae.* Strasbourg, 1618, in-8°. [155

Denys de la Mère de Dieu, carme déchaussé. *Traité théologique des di-*

vines révélations, visions, locutions et autres grâces semblables (dans la traduction française de sainte Gertrude. Paris, 1619, pp. 75-164). [156

Vita della venerabile Madre **Orsola Benincasa**, fondatrice des Théatines (1547-1619), par le P. Maggio, théatin. Rome, 1655, fol. [157

Philippe d'Angoulême, capucin. *Septem fontes Meditationum super divina attributa*. Lyon, 1620, 8°. — *Aspirationes amoris ex Canticis Canticorum*. Paris, 1629, 12°, et autres traités. [158

Jeanne de Cambry, = P. 40. [159

Agnès de Jésus, carmélite († 1620). *Relation de son oraison et des faveurs qu'elle y a reçues de Dieu*. Dans sa *Vie*, par Michel-Baptiste de Lanuza. Madrid, 1638, 4°. [160

Paul Manassei, capucin († 1620). *Paradiso interiore*. Bologne, 1637, et saepius. Mis à l'Index le 26 avril 1689. [161

Antoine Sucquet, SJ., maître des novices de saint Jean Berchmans. *Via vitae aeternae*. Anvers, 1620, 8°. [162

Antoine de Rojas, = P. p. 655. [163

Dominique de Jésus-Marie, général des Carmes (1559-1630). *Sententiario spirituale*, 1re édition en 3 vol. vers 1620; Rome, 1676, 4°. Traduction française, Paris, 1623. *Vies*, par le cistercien Jean Caramuel de Lobkovicz, Vienne, 1655, folio; et par Philippe de la T. S. Trinité. Lyon, 1659, 8°. [164

Virgile Cepari, SJ. *Esercitio della presenza di Dio*. Milan, 1621, 12°. [165

Diego de Jesus (1570-1621), carme déchaussé. *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para mas facil inteligencia de las frases misticas y doctrina de las Obras espirituales de N. P. san Juan de la Cruz* (dans Obras de S. Juan. Toledo, 1914, t. 3). [166

Anne de Jésus, carmélite († 1621). *La venerab. Madre Ana de Jesus*, par A. Manrique. Bruxelles, 1632. Cf. *Vie*, par Berthold Ignace de Sa Anne, 2 vol., Malines, 1876-1882. [167

Barthélemy de Saluces, franciscain. *Il paradiso de' Contemplativi*. Venise, 1622, et autres traités mystiques (*Opere*. 2 vol., 4°. Venise, 1630). [168

Denys de Montefalco, capucin. *L'arte d'unirsi a Dio del R. P. F. Giovanni di Fano, ridotta in miglior forma, accresciuta*, etc. Rome, 1622, 8°. [169

Thomas Massucci, S. J. *De caelesti conversatione per internam orationem et exercitia spiritus*. Rome, 1622, 4°. [170

Constantin de Barbanson, = P. 46. [171

Ferdinand Caldera, minime. *Mystica theologia et exercitium Fidei divinae et orationis mentalis*. Madrid, 1623, 16°. Trad. italienne. Rome, 1658. Il existe aussi une traduction française. [172

Michel de la Fuente, carme. *Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional, y espiritual*. Tolède, 1623, 4°. [173

Catherine de Jésus, carmélite (1589-1623), née à Bordeaux. *Vie*, par la Mère Madeleine de Saint-Joseph. Paris, 1623, 8°. Plusieurs rééditions, celle de Paris, 1628, avec une préface du Cardinal de Bérulle. [174

Isabelle de Saint-Dominique, carmélite (1531-1623), une des premières novices de Sainte Thérèse. *Vie*, par Michel Baptiste de Lanuza. Madrid, 1638, folio. [175

Card. **Pierre de Bérulle**, fondateur de l'Oratoire de France († 1629). *Discours de l'estat et des grandeurs de Iesus*... Paris, 1623, 8°, etc. *Œuvres* éditées par Bourgoing en 1644, 2e édit., 1647 ; rééditées avec additions, par Migne, 1856. [176

Eliézer du Calvaire. *Abraham ou la sortie de l'homme hors de sa propre terre, avec le premier Tabernacle où il peut se reposer pendant sa pérégrination*. Paris, 1624, 8°. [177

Anne de Saint-Augustin, carmélite (1547-1624), novice de Sainte Thérèse. *Vie*, par Alphonse de Saint-Jérôme, carme. Madrid, 1668, 4°. Traduction française par Bernard de Saint-Clément. Bordeaux, 1685, 8°. [178

Bse Marianne de Jésus, de la Merci (1565-1624). *Vida interior de la V. Marianna de Jesus*, par le P. J.-B. du S.-Sacrement, en 18 chapitres dont les dix premiers furent écrits sous la dictée de la Bse. Inséré dans les Actes de la cause. [179

Hippolita de Jesus (de Rocaberti y Solier), dominicaine († 1624). *Œuvres spirituelles*, 15 vol. in-fol. Valence, 1679-1685. Treize de ces traités, dont trois avec la note « donec corrigatur » ont été mis à l'Index de 1687 à 1695. Quétif donne comme raison « quod quasdam visiones parum graves decentesque exhiberent ». La *Vie* de la Mère Hippolita par le P. Antoine de Lorea, OP. (Valence, 1679, fol.) a aussi été mise à l'Index le 1er déc. 1687. Antérieurement à ces condamnations, la cause de la Mère avait été introduite à Rome. Des actes informatifs parurent en 1676. [180

Saint Michel des Saints, trinitaire (1591-1625). *Breve tratado de la tranquilidad del alma*. (Opusculos, Rome, 1915, 16°) — *Vida del Venerable y extatico Padre Fr. Miguel de los Santos*, par JOSEPH DE JÉSUS-MARIE, trinitaire. Salamanque, 1688, fol. [181

François de Sainte-Marie, carme déchaussé. *De essentia Theologiae Mysticae*. Dans la Vie de sainte Gertrude par le P. Léandre de Granada Manrique, vers 1625. Il a aussi écrit un traité : *Lux mirabilium quae Deus operatur in animabus*, publié sans nom d'auteur. [182

Thomas Vandini de Bologne, mineur conventuel. *Dell' estasi, ratto... discorsi filosofici e theologici*. Bologne, 1625. [183

Christophe Leroy, carme. *Le sacré bocage de l'âme*. Paris, 1626, 8°. [184

Charles Hersent. *In B. Dionysii de mystica Theologia librum*. Paris, 1626, 8°. [185

Joseph du Tremblay, = P. 47. [186

Joseph de Jésus-Marie, carme déch. († 1626). *Subida del alma a Dios*. Madrid, 1656, 8°. — *Don que tuvo S. Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (dans les Obras de S. J. de la Cruz. Tolède, 1914, t. 3, et *ibid.* t. 1, p. LIX, liste de ses écrits). [187

Sixte de' Cucchi, mineur réformé. *Vie della Contemplatione*. Brescia, 1626, 16°. [188

Philippe da Luz, augustin. *Tratado da vida contemplativa*. Lisbonne, 1627, 8°. [189

Alexandre Gigli de Montepulciano, mineur conventuel. *Regno del divino amore, e paradiso delle anime spirituali, secondo li tre gradi purgativo, illuminativo, unitivo*. Modène, 1627, 8°. [190

M. Sandaeus, SJ. = P. 49. [191

Michel Zachmoorter, doyen à Gand. *Thalamus sponsi*, en flamand. Anvers, 1628, 16°. [192

Bénigne Gherardi, chartreux. *Vita mortis abscondita*. Gênes, 1628, 16°. [193

Thomas de Bergame, frère lai capucin (1563-1631). *Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra*. Augsbourg, 1630, 4°. [194

Nicolas de Jésus, = P. 35. [195

Antoine Martinez de Azagra (pseudonyme de **Garcia del Valle**, SJ.). *Camino a la union y comunion con Dios, recogido de diversos autores de la Compañia de Jesus*. Alcala, 1630, 8°. [196

Diego Monteiro, SJ. *Arte de orar*. Coïmbre, 1630, 4°. [197

Jean-Eusèbe Nieremberg, SJ. *De adoratione in spiritu et veritate libri quattuor. In quibus totius spiritualis vitae, imitationis Christi, et Theologiae mysticae nucleus eruitur, ex sanctis Patribus, Diadocho, Dorotheo, Climaco, Rusbrochio, Susone, Thaulero, Kempis et Gersone*. Anvers, 1631, 8° et saepius. [198

Jean-Baptiste Le Franc (Francken), OP. *L'Ecole de la divine sagesse*. Douai, 1631, 12°. [199

Het seldtsaem ende wonderbaer leven van **Joanna Dedemaecker** (1600-1631), béguine à Alost, par son confesseur le chanoine François van Schonenberg. Malines, 1662, 12°. [200

Anne-Marie de Saint-Joseph, franciscaine déchaussée († 1632). Autobiographie éditée par le P. Nino. Salamanque, 1665. Réédition, *ibid.*, 1862. [201

Cecilia del Nacimiento, carmélite (1570-1646). *Tratado de la transformacion del alma en Dios* (1632-33), et *Tratado de la union del alma con Dios* (dans les *Obras de S. Juan de la Cruz*, éd. de Tolède, 1914, t. III, p. 349-450. [202

Archange de Ripaut, capucin. *La divine naissance, enfance et progrès admirable de l'âme au saint amour de Jésus et de Marie*. La seconde partie est intitulée : *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps*. Paris, 1633, 2 vol., 12°. Editions augmentées, *ibid.*, 1640 et 1643. [203

Pierre de la Serna ou **de Jésus-Marie**, de la Merci. *Cielo espiritual, trino y uno*. Séville, 1633, 4°. — *In Apocalypsim*, 2 vol. fol. Madrid, 1670. [204

Antoine Wolmar, prieur de la Chartreuse d'Astheim († 1633). *De spirituali perfectione* (Pez, Bibl. ascetica, vol. V). [205

Marine d'Escobar, = P. 50. [206

Jean-Hugues Quarré, de l'Oratoire. *Le thrésor spirituel*. Mons, 1673, 8° ; 2e édit. augmentée. Paris, 1635, 8°. [207

Jérôme Planes, chartreux. *Examen de revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*. Valence, 1634, 4°. [208

Balthasar Cordier (Cordemus), SJ, *Opera S. Dionysii*. Anvers, 1634, 2 vol. fol. (Migne, PG. 3-4), avec une introduction et un commentaire théologique perpetuel. [209

Claude Séguenot, de l'Oratoire. *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*. Paris, 1634, 12° [210

Marie de Aquila et Canali, carmélite. *La vie intérieure et spirituelle*. Madrid, 1634, 4°. [211

Jean-Louis de l'Assomption, carme déchaussé. *Passer solitarius hoc est vita et functiones animae contemplativae.* Munich, 1634, 8°. [212

Agnès de Jésus († 1634), = P. p. 654. [213

Martial d'Etampes, capucin. *Tractatus de oratione mentali, et de exercitio silentii.* Paris, 1635. — *Tractatus de perfectione religiosa*, 4°. Paris, 1635. [214

Léon de Vannes, capucin. *Secunda nativitas D. N. Jesu Christi complementum primae*, 3 vol., 8°, Vannes, 1635 ; Paris, 1637. [215

Louis Lallemant, = P. 52. [216

Bernard Dangles, SJ. *Conduite assurée des âmes à leur perfection.* Lyon, 1636, 8°. [217

Jean de Saint-Samson, = P. 53. [218

Vida, virtudes, y donos sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios **Sor Maria de Jesus** (1579-1637) *religiosa professa en el V. Monasterio de la Inmaculada Concepcion de la Puebla de los Angeles en las Indias Occidentales*, par Félix de Jésus-Marie, trinitaire. Rome, 1756, 4°. [219

Dominique Gravina, OP. *Lapis lydius ad discernendas revelationes veras a falsis.* Naples, 1638, 4°. [220

Vie de la Ven. Mère **Marianne de S. Joseph**, religieuse augustine, prieure du Monastère de l'Incarnation (1568-1638), par Louis Muñoz. Madrid, 1645, fol., d'après une relation autobiographique. On y a ajouté un Commentaire de quelques chapitres du Cantique. [221

Jean Falconi († 1638), = P., p. 655 et DUDON, Molinos, p. IX. [222

Hugo Roth, SJ. *Via regia virtutis et vitae spiritualis.* Munich, 1639, 8°. [223

Jean Evangéliste de Bois-le-Duc, capucin. *Het Ryck Godts in der Zielen* (le royaume de Dieu dans les âmes), Louvain, 1639, 12°. — *Divisio animae ac spiritus sive anagogicus sponsae ad osculum sponsi per casti amoris scalas ascensus.* Publié par Libert Fromond, à la fin de son Commentaire sur le Cantique des Cantiques. [224

J.-B. Larrea, de l'Ordre Militaire de S. Jacques. *Tractatus et decisio de revelationibus.* Dans les *Novae decisiones Granatenses*, second volume, Lyon, 1693, fol. [224 bis

Béatrice de la Conception, religieuse clarisse. Elle a écrit vers 1640 différents opuscules : *De locutionibus Dei* ; — *de passione amoris* ; — *de fide viva*, qui ont paru en même temps que sa *Vie* dans l'histoire de la fondation du monastère de Salamanque, *ibid.*, 1696, 4°. [225

Gabriel Lopez Navarro, minime. *Theulugia mystica, union y junta perfecta del Alma con Dios por medio de la contemplacion.* Madrid, 1641, in-4°. [226

Sainte Jeanne de Chantal, = P. 54. [227

Augustin Baker, = P. 55. [228

Ignace del Nente, OP. *Della tranquillità dell' animo nel lume della natura, della fede, della Sapienza, e del divino Amore.* Florence, 1642, 4°, et autres ouvrages mystiques. [229

Card. de Richelieu, = P. 56. [230

Jean de Palafox y Mendoza, évêque de Puebla-de-los-Angeles, ensuite d'Osma. *Varon de deseos, en que se declaran las tres vias de la vida*

espiritual. Mexique, 1642, 4° ; et autres ouvrages (*Œuvres complètes*, 15 vol. fol. Madrid, 1672). [231

Jacques Salian, SJ. *De amore Dei*. Paris, 1642, 4°. [232

J.-B. Rossi, SJ., *Opuscula spiritualia*. Rome, 1642, fol. [233

Thérèse de Jésus-Marie (1592-1642), carmélite déchaussée. *Obras*, Madrid, Editorial Renacimiento, 1921, 12°. [234

Yves de Paris, capucin. *Les progrès de l'amour divin*. 4 vol. Paris, 1642-1643, 4°. [235

Ignace Marie Erdlin, de l'Ordre des Servites. *Oratio mentalis*. Innsbruck, 1643, 8°. [236

Antoine Le Gaudier, SJ. *De natura et statibus perfectionis*. Paris, 1643, fol.; *ibid.*, 1856, et Turin, 1903, 3 vol., 8° (avec le titre : *De perfectione vitae spiritualis*). [237

Nicolas du Sault, SJ. *Institution spirituelle pour former les âmes à la perfection... où sont brièvement declarés plusieurs beaux secrets de la vie mystique*. Paris, 1643, 8°. [238

Valérien de Magny, capucin. *De luce mentium et ejus imagine*. Anvers, 1643, 16°. [239

Elisée Vassallo, carme. *Il cristiano invitato al Paradiso. Opera molto utile dove si contengono i tre stati della vita Christiana, cioè Vita purgativa, illuminativa e unitiva*. Naples, 1643, 8°. [240

Mathias Hauzeur, franciscain. *Anatomia totius doctrinae S. Augustini*, 2 vol. fol. Liège, 1643-1645. Un « index anagogicus seu contemplativus », à la fin du second volume, renvoie aux nombreux endroits où il est traité de théologie mystique. [241

Augustin de Saint-Alphonse, augustin. *Theulugia mistica : sciencia y sabiduria de Dios, mysteriosa, obscura, y levantada para muchos*. Alcala, 1644, 4°. [242

Godinez, = P. 57. [243

Michel-Ange de Guéren, capucin. *Gressus tres animae christianae*. Paris, 1644, 8°. [244

Jean Polch, archiduacre à Cologne. *Thesaurus absconditus in agro evangelico Christi*. Cologne, 1644. Traduction française, Bruxelles, 1673, in-12°. [245

François Wennius, prémontré. *Speculum religiosarum totam interiorem hominem complectens*. Louvain, 1645, 4°. [250

Augustin Capece, théatin. *Il monte di Dio*. Naples, 1645, 8°. [251

Le Vble Léonard Lessius, SJ. *Opusculum asceticum... de quinque viis nominibus Dei*. Louvain, 1645, 12°. *Passim* dans ses autres ouvrages. [252

Claude Maillard, SJ. *La Magdeleine convertie*. Bruxelles, 1646, 4°. [253

Charles Le Boullanger, capucin. *Les dix solitudes*. Paris, 1645, 8°. — *Traité de l'union d'amour avec Dieu*. Paris, 1646, 8°. [254

Vincent Caraffa, général de la Compagnie de Jésus. *Il Serafino ovvero Scuola del santo Amore* (sous le pseudonyme de Luigi Sidereo). Naples, 1646, 12°. [255

Maxime de Sainte-Marthe, carme. *Chemin à la contemplation*. Nancy, 1646, 4°. [256

Jean-François de Reims, capucin. *La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu*. 2 vol., 8°. Paris, 1646, 1648, 1669; Lyon, 1649. [257

Paule-Marie de Jésus (Vittoria Centuriona), carmélite († 1646). *Varij esercizi spirituali*. Gênes, 1652, 12°. Mis à l'Index « donec corrigatur » le 4 juin 1692, en même temps que sa *Vie*, par le P. Alberti (n. 263). [258

J.-B. de Saint-Jure, SJ. *L'homme spirituel*. Paris, 1646, 4°, et saepius. [259

Diego de Rosis, SJ. *Ethica christiana*. Rome, 1646, 4°. [260

Louis Chardon, OP. *La croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*. Paris, 1647, 4°. [261

Anonyme. *Dialogues entre Jésus-Christ et une âme religieuse dans lesquels sont représentés... les secrets les plus cachés de la vie spirituelle*, édités par le P. Turrien Le Febvre, SJ. Douai, 1647, 16°. L'édition de Bruxelles (1661) intitulée : *Les secrets de la vie spirituelle*, contient une deuxième partie : *Conférences d'un religieux et d'un berger*, extraits d'une lettre du R. P. Sevrin, SJ. (= Lettres spirituelles du P. Surin, t. I, lettre I). Ce dernier opuscule a été réimprimé par Poiret dans sa *Théologie du cœur*. [262

Jean-André Alberti, SJ. *Teopista ammaestrata secondo gli esempi della madre Suor Paola Maria Centuriona*. Gênes, 1648, 12°. Mis à l'Index le 4 juin 1692 « donec corrigatur ». [263

Jean de Weerdt, de l'Ordre de Latran. *Den dach des gheestelycken Levens* (le jour de la vie spirituelle). Anvers, 1648, 8°. [264

Histoire de la vie et mœurs de **Marie Tessonnière**, *native de Valence en Dauphiné* (1576-1648), visitandine, par le P. Louis de la Rivière, minime. Lyon, 1650, 4°. [265

Bernard de Saint-Onuphre, carme. *Sospiri profondi dell' anima contemplativa*. Gênes, 1649, 8°. — *La Colomba increata*. Gênes, 1651, 8°. [266

Paul de Vasconcellos, de l'ordre de N. S. J. C. *Arte spiritual que ensina o que he necessario para a meditaçao e contemplaçao*. Lisbonne, 1649, 4°. [267

André Baiole, SJ. *De la vie intérieure*. Paris, 1649, 4°. [268

Georges d'Amiens, capucin. *Trina S. Pauli Theologia, Positiva, Moralis et Mystica*, 3 vol. Paris, 1649-1650, fol. [269

Vie de **M. de Renty** († 1649), par le P. de Saint-Jure. Paris, 1652, 4°, et saepius. [270

Cyprien de la Nativité, carme déchaussé. *Traité de l'Oraison mentale*. Paris, 1650, 12°. [271

Bx Carlo da Sezze, = P. 58. [272

François Bizano de Leon, de la Merci, disciple du P. Falconi. *Instruccion de la oracion*, Alcala, vers 1650, 8°. Ouvrage très rare, souvent cité par le P. Joseph du Saint-Esprit I dans l'*Enucleatio mysticae theologiae*. [273

Benoît Haeften, bénédictin. *Venatio sacra sive de arte quaerendi Deum libri XII*. Anvers, 1650, fol. [274

Jean Kwiatkiewicz. SJ. *Fax ascetica*. Cracovie, 1650, 8°; Ingolstadt, 1733. [275

Tibère Malfi. *Il riflesso dell' huomo interiore* (édité, revu et corrigé par le P. J.-B. de Saint-Pierre, OP.). Naples, 1650, 8°. Mis à l'Index le 3 mai 1689. [276

La vie de Sœur **Scholastique de Saint-Elie** (Marguerite Rondelet), 1613-1650), carmélite, par Célestin de Saint-Simon, 1689. [277

Antoine Civoré, SJ. *Les secrets de la science des Saints où sont déclarés la nature et la pratique, les travaux et les douceurs de la vie intérieure, et la théologie mystique rendue claire et facile pour la pratique et la direction.* Paris, 1651, 8°. [278

Vincent Tancredi, SJ. *Tractatus quattuor de virtute religionis* Montereale, 1651, fol. C'est un résumé du grand ouvrage de Suarez. [279

Maur de l'Enfant Jésus. = P. 59. [280

La vie et les vertus de la Vénérable Mère **Catherine de Jésus Ranquet**, religieuse ursuline (1602-1651), par Gaspard Augery. Lyon, 1670, 4°. [281

Françoise-Claire de Saint-Liévin, religieuse du Tiers-Ordre de Saint-François à Gand (1629-1652). *Vie* (en flamand) par le P. François Cauwe, récollet. Gand, 1677, 8° ; 3e édit., *ibid.* 1710. Avec des lettres et un traité de la Sœur : *Het inwendigh Minagie Godts met de Ziele* (du commerce intérieur de Dieu avec l'âme). [282

Mgr Jean Visconti. *I progressi dell' amor divino* Pistoie, 1652, 4°. [283

Félicienne-Euphrosine de Saint-Joseph, carmélite († 1652). *Relation de sa vie et instruction sur les joies spirituelles.* Dans sa *Vie* par Michel-Baptiste de Lanuza. Saragosse, 1654, 4°. Joseph du Saint-Esprit l'cite aussi des *Dialogues* inconnus à Villiers et à Nicolas Antonio. [284

Pierre-Thomas de Sainte-Marie, carme déchaussé. *Les délices de l'homme intérieur ou exposition du Cantique des Cantiques.* Reims, 1653, 4°. [285

Jean-Antoine Crema, théatin. *Suma espiritual, y camino del Alma para Dios.* Valladolid, 1653, 4°. [286

Antoine Yvan, ex-oratorien, fondateur des Religieuses de la Miséricorde (1576-1653). *Conduite de l'âme à la perfection*, imprimé à Aix, puis à Avignon, réimprimé avec d'autres traités par le P. Léon de Saint-Jean, carme, dans son *Eloge du R. P. Antoine Yvan.* Paris, 1654, 12°. — *Lettres spirituelles*, recueillies par Gilles Gondon, 2 vol., 12°. Paris, 1661-1666. Cfr. *La Provence mystique...* par H. Bremond, Paris, 1908. [287

André de Jésus, deuxième du nom, carme déchaussé († 1653), auteur d'un *Commentaire sur le Château de sainte Thérèse*, en espagnol, fol. [288

Julienne Morell (1594-1653), dominicaine. *Œuvres spirituelles*, revues avec soin et publiées par le R. P. J. M. Rousset, OP. Lyon, 1894. *Vie*, par le même. Lyon, 1876. [289

Léon de Saint-Jean (de Rhédon), connu aussi sous le nom de Jean Macé, carme. *Théologie mystique.* Paris, 1654, 2 vol., 8°, et autres traités mystiques. [290

Paul de Saint-Ubald, carme déchaussé. *The soul's delight.* Anvers, 1654, in-12°. [291

Anonyme, franciscain. *Trattato delle tre vie, della meditatione e stato della santa contemplatione.* Rome, 1654, 8°. [292

Claude Perry, SJ. *Le Théandre ou le transport de l'âme au ciel sur les ailes de l'oraison et de la contemplation.* Lyon, 1655, 8°. [293

Diego de Castejon y Fonseca. *De los tres caminos de la oracion.* Saragosse, 1655. [294

Philippe de la Sainte Trinité. = P. 60. [295

Antoine de la Conception, trinitaire († 1655). *Doutrina espiritual*, publié par le P. Antoine de Correa dans l'ouvrage : Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceiçao. Lisbonne, 1658, 4°. [296

Jean Laval, SJ. *Les maximes fondamentales de l'état spirituel.* Paris, 1657, 8°. [297

Arnold van Brakel *Besloten Hof* (Hortus conclusus). Anvers, 1657, 8°; et autres traités mystiques. [298

Simon de Bourg en Bresse. = P. 61. [299

Jean Chéron. = P. 62. [300

André Jérôme de Morales, augustin. *Escarmiento del Alma, y Guia a la union con Dios.* Madrid, 1657, 8°. [301

Ange de Silésie ou **Jean Scheffler**, protestant converti, capucin. *Cherubinischer Wandersmann oder geistreiche Sin-und Schlussreime zur göttlichen Beschauung anleitend*, 1657. Edition définitive enrichie d'un 6e livre. Glatz, 1675, 8°. Reproduction anastatique, Jena-Leipzig, Diederichs, 1905. Introduction doctrinale sur la nature de la contemplation infuse. Cfr. Aug. Seltmann, *Silesius und seine Mystik.* Breslau, 1896, où sont réfutées les accusations de panthéisme et de quiétisme. [303

Cyrille de la Passion, carme déchaussé. *De la sagesse divine et de la contemplation.* Nancy, 1658, 4°. [304

Mathias de Parme, capucin. *Viaggio dell'anima per andare a Dio... e vita spirituale, per sanctificar tutte le anime : diviso in tre vie o vite, cioè in Purgativa, Contemplativa ed Unitiva*, Parme, 1658, 12°. [305

Christophe Schorrer, SJ. *Theologia ascetica.* Rome 1658, 4°. [306

Hélène-Gertrude More, religieuse bénédictine à Cambrai, fille spirituelle de Baker (1606-1632). *The spiritual Exercices*, connu aussi sous le titre de *Confessiones amantis.* Paris, 1658, 12°. Nouvelle édition, remaniée par le R. P. Henri Collins, Londres, 1873, 32°. *Vie*, par le même, d'après un manuscrit de Baker, Londres, s. a , 12°. [307

Desmarets de Saint-Sorlin. = P. 63. [308

Jean Rigoleuc. = P. 64. [309

Jean-Jos. Surin. = P. 65. [310

Lupi de Bergame. = P. 66. [311

Jean de Bernières. = P. 67. [312

Paul de Marseille, capucin. *Les flammes de l'amour divin.* Marseille, 1659, 8°. [313

Michel de Saint-Augustin, carme. *Introductio in terram Carmeli.* Bruxelles, 1659, 12°. — *Institutionum mysticarum libri quattuor.* Anvers, 1671, 4°. [314

Paul de Lagny, capucin. *Les canons de l'amour divin.* Paris, 1659, 8°. — *Introduction à la vie active et contemplative.* Paris, 1659, 8°; et autres traités mystiques. [315

La Vie de **Mgr Alain de Solminihac**, *evesque, baron et comte de Caors* (1593-1659), par le P. Léonard Chastenet, de la réforme de Chancellade, Caors, 1663. Nouvelle édition. Saint-Brieuc, 1817, 8°. [316

Jean Aumont, laïc. *L'ouverture intérieure du royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs, avec le total assujetissement de l'âme à son divin empire... par un pauvre villageois, sans autre science ni étude que celle de Jésus crucifié.* Paris, 1660, 4°. Publié par Maurice Le Gall, prêtre de Morlaix. [317

Jeanne Deleloé († 1660). = P. p. 655. [318

Jérôme Spert, chartreux. *Selecta mystica.* Ouvrage en forme scolastique, souvent cité par Lopez Ezquerra. Vers 1660. [319

Gaspar de Viana capucin. *Luz clarissima.* Madrid, 1661, 4° [320

Léandre de Dijon, capucin. *Les vérités de l'Evangile ou l'idée parfaite de l'amour divin dans l'intelligence cachée du Cantique des Cantiques.* 2 vol., Paris, 1661, fol. [321

Eloy Hardouin. = P. 67 bis. [322

La Vie de la Vble Mère **Anne Marguerite Clément**, *de la Visitation de Melun* (1593-1661), par le P. Jean-Augustin Gallice, barnabite Paris, 1686, 8°. 1re édition en latin : *Idea divinae benignitatis in serva sua Anna Margarita Clemente*, Lyon, 1669, 4°. En tête se trouve un petit traité en 25 articles où sont expliqués les principaux termes de la théologie mystique. [323

Charles Tomasi, théatin. *Letticello di riposo spirituale, cioè l'Orazione di quiete breve, chiara e praticamente compendiata.* Rome, 1662, 12°. [324

Thomas de Vallgornera. = P. 68. [325

Pierre Ponce de Leon, trinitaire. *Tratado de oracion de contemplacion.* Valence, 1663, 4°. [326

Vita di **Francesca Maffei** *Vergine bolognese* (1606-1662), par Charles Scarpellini, théatin. Rome, 1664, 4°. [327

Pierre Dierkens, OP. *Tractatus brevis de vita contemplativa.* Gand, 1663, 8°. — *Exercitia spiritualia ex tota theologia mystica.* Gand, 1664, 8°, [328

Idée de la véritable piété en la vie, vertus et écrits de demoiselle **Marguerite Pignier** († 1663), *femme de feu noble Claude-Aymart* **Romanet**, *avocat au Souverain Sénat de Savoie*, par Paul du Saint-Sacrement. Lyon, 1669. [329

Ange-Marie de la Résurrection, carme déchaussé. *Cristo amante dell' anima detto il Passaro solitario.* 2 vol., Palerme, 1664-70, 4°. [330

François Malaval. = P. p. 665 et Dudon, Molinos, p. X [331

Le trône de Dieu dans une âme juste ou l'idée d'une parfaite religieuse et d'une sainte abbesse dans la vertueuse vie et les saintes actions de Mme **Madeleine de Sourdis** (1581-1665), Abbesse du Monastère de N. D. de S. Paul-lès-Bauvais. Paris, 1672, 8°. [332

Thomas Le Blanc, SJ. *Analysis Psalmorum Davidicorum*, 6 vol., fol. Lyon, 1665-1706. Vaste commentaire moral où plusieurs articles sont consacrés aux questions mystiques. [333

Marie d'Agréda. = P. 69. [334

La vie de la V. M. **Agnès Dauvaine** (1602-1665), *l'une des premières fondatrices du monastère de l'Annonciade céleste à Paris*, composée par un Père de la Compagnie de Jésus (J.-B. de la Barre). Paris, 1675, 4°. [335

Vincent Ollème, carme. *Tesoros de la liberalitad de Dios derramados en el centro del Alma guidda por la luz de la fee.* Valence, 1666, 8°. [336

Dominique Pueroni, abbé général de l'Ordre Olivétain. *Iter cœli per semitas viae purgativae, illuminativae ac unitivae.* Rome, 1666, 4°. [337

Saint-Mamert Beaussieu, prêtre. *Le faisceau de myrrhe de l'Epouse du Cantique, ou le recueillement intérieur, et l'entretien de l'ame avec Dieu au-dedans de nous.* Rouen, 1667, 12°. [338

La vie et la conduite spirituelle de **Madeleine Vigneron** *du Tiers-Ordre de S. François de Paul* (1628-1667) *suivant les mémoires qu'elle en a laissés par l'ordre de son directeur*, par le P. Bourdin, minime. Paris, 1689, 8°. [339

André de Guiros de Guadalupe, franciscain († 1668). — *Mystica theologia sobrenatural.* Madrid, fol. — *Vie* écrite par Juan Luengo, O. Min. Madrid, 1680, fol. [340

Jean-Marie Bertini, OP. *Teologia mistica secondo la dottrina di S. Tomaso.* Palerme, 1668, 12°. [341

François Le Roy, SJ. *Porticus Salomonis.* Liège, 1668, fol. [342

Jean de Ste Catherine, feuillant. *La science des Saints.* Paris, 1667, 8° [343

Boniface Maes, franciscain. *Theologia mystica seu spiritualis* (en flamand). Gand, 1668, 32°. Traduction latine, Gand, 1669, et augmentée, Anvers, 1669, Louvain, 1854. Traduction française, Cologne, 1677 ; Gand, 1687. [344

Jean-Baptiste Monteforti, capucin. *Mistica istruzione nella quale si scuoprono i divini attratti e le intime operazioni della divina Grazia.* Naples 1669, 8°. [345

Daniel de Paris, capucin. *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, 5e éd. Lille, 1669, 12°. [346

? **Bernardin de Planes**, chartreux. *Concordia mystica*, Barcelone, 1669 (lui est attribuée par Morotius, *Theatrum chronologicum S. Ord. Carth.*). [347

Jeanne Chézard de Matel, fondatrice de l'ordre du Verbe Incarné et du Saint-Sacrement (1596-1670). *Œuvres spirituelles*, publiées par le P. Ambroise, capucin, 2 vol., 12°, Lyon, 1860. *Vie* par l'abbé Jean Penaud, 2 vol., 8°. Paris, Lecoffre, 1883. [348

Licinius de Ste Scolastique, carme. *Le chrétien catholique et mystique* (avec une exposition de la Théologie mystiqne de Denys, et une paraphrase du Cantique). Paris, 1670. [349

Vie de la **B. Marie-Jeanne Bonomo**, religieuse bénédictine (1606-1670), par Dom Léon Bracco, 2 vol., 12°, Rome, 1883. Dom du Bourg a donné un abrégé de cette vie : *Une extatique du XVIIe siècle.* Paris, Perrin, 1910, 12°. [350

François-Jean de Rojas y Ansa, de la Merci, évêque de Nicaragua. *La verdad vestida*, 3 vol., 4°, Madrid, 1670-1677. Le 3e volume contient une explication du Château de Ste Thérèse. Il a aussi écrit une *Vie* du P. Jean Falconi, Madrid, 1674. [351

Joseph Ximénès Samaniego. = P. 70. [352

Balthazar de Ste Catherine de Sienne, carme déchaussé. *Splendori riflessi di sapienza celeste*, etc. Bologne, 1671, fol. [353

Jean Antoine Solazzi. *Modo facile per far acquisto dell' oratione di quiete*. Rome, 1671, 8°. Mis à l'index le 3 mai 1689. [354

Vie de la Mère **Catherine de S. Augustin**, religieuse hospitalière de la Miséricorde de Québec, par le P. Paul Raguenau, SJ. Paris, 1671, 8°. Nouvelle *Vie*, par le R. P. Hulon, SJ. Montréal, 1907, 8°. [355

Jean Boudon. = P. 71. [356

Pierre de Poitiers. = P. 72. [357

Tanner. = P. 73. [358

Marie de l'Incarnation. = P. 74. [359

Triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, nommée **Armelle Nicolas** (1606-1671), par Sœur Jeanne de la Nativité, ursuline. Vannes, 1672. Autres éditions avec le titre : *L'Ecole du pur amour de Dieu*. Paris, 1704, 12°. *Vie* nouvelle, par le Vte Hippolyte Le Gouvello, Paris, Téqui, 1913, 12°. [360

Joseph de Naxera, capucin. *Espejo mystico del Hombre interior*. Madrid, 1672, 4°. [361

Martin de Zearrote. *Dios contemplado y Christo imitado : practica de la oracion mental para todos estados de personas*. Madrid, 1672, 4°. Mis à l'index le 13 mai 1709. [362

Card. Bona. = 75. [363

Jeanne Rodriguez de Jésus-Marie, clarisse. *Opuscules spirituels* dans sa *Vie* par le P. François de Ameyugo. Madrid, 1673, 4°. [364

Jean Marie Grimaldi. *Il tesoro dell' anima*. Venise, 1673, 8°. Condamné par décret du 29 mars 1689, il ne se trouve plus dans l'Index de Benoît XIV. [365

Anonyme, récollet. *Mystieke theologie*. Gand, 1673. [366

Jeanne-Marie de la Croix († 1673). = P. p. 655. [367

Bernardin Machiloni de Monterotondo, mineur conventuel († 1674). Auteur de plusieurs petits traités mystiques : *Dell' huomo interiore. Incaminamenti per la purgativa, illuminativa, unitiva*, etc. [368

La vie de sœur **Marie Paret** *du Tiers-Ordre de Saint-Dominique* (1630-1674), par Richard Guillouzou, OP. Clermont, 1678, 12°. [369

Charles-Ioseph Morozzo, cistercien. *Cursus vitae spiritualis*. Rome, 1674, 8° ; Ratisbonne, 1891 et 1905, 8°. [370

Jean-Baptiste de Pérouse, franciscain. *Scala dell' anima per arrivare in breve alla contemplatione perfettissima ed unione con Dio*. Pérouse, 1674. Mis à l'Index le 9 mai 1689. [371

Antoine du Saint-Esprit. = P. 76. [372

Nouet. = P. 77. [373

Joseph du Saint-Esprit. = P. 78. [374

François Guilloré, SJ. *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme*. Paris, 1675, 12°. — *Manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*. Paris, 1675, 12°. [375

François-Marie Philimarinus, capucin. *Tractatus de divinis inspirationibus duo*. Naples, 1675, 4°. [376

Vita della Signora **Livia Vipereschi** *vergine nobile romana* (1606-1675), par Ignace Orsolini, prêtre romain. Rome, 1717, 4°. [377

Paul Ezquerra, carmes. *Escuela de perfeccion*. Saragosse, 1675, 4°. [378

Michel Molinos. = P. p. 656 et Dupin, Molinos, p. XII. [379

La vie de **Madame du Houx** *surnommée l'Epouse de la Croix, décédée après avoir fait les vœux de religion au second Monastère de la Visitation Sainte-Marie de Rennes, et pris le nom de Sœur Jeanne-Marie Pinezon* (1616-1675). Paris, 1713, 12°. [380

Dominique de la T. S. Trinité, carme déchaussé. *Theologia mystica* (7e et dernière partie de sa *Bibliotheca theologica*, 6 vol., fol. Rome, 1665-1676). [381

Pierre Petrucci, oratorien, card. évêque de Jesi. *Lettere e trattati spirituali e mistici*. Jesi, 1676 et autres traités condamnés le 5 février 1688. Voir les titres et éditions dans DUDON, Molinos, p. XI-XII. [382

Innocent le Masson, chartreux. *Lettres spirituelles*. Paris, 1676, 12°. — *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison mentale*. La Correrie, 1695, 12°. [383

Epiph. Louis, abbé d'Estival. = P. p. 656. [384

Emmanuel de Jésus-Marie, carme déchaussé. *La mirra, l'incenso et l'oro*. Naples, 1677, fol. [385

Jean-Paul Rocchi. *Passi dell' anima per il camino di pura fede*. Venise, 1677. Mis à l'Index le 15 mai 1687. [386

Vita della Serva di Dio Suor **Maria Margherita Diomira del Verbo Incarnato** (1651-1677), par Pierre-Louis Malaspina, évêque de Massa. Venise, 1704, 4°. [387

Elisabeth de l'Enfant-Jésus ou **Elisabeth Baillou**, dominicaine († 1677). Fille spirituelle de M. de Renty. Elle dressa les mémoires, particulièrement ceux qui traitent de la vie mystique, dont s'est servi le P. Saint-Jure pour sa *Vie* de M. de Renty. *Vie* par la Mère Marie-Magdeleine de Mauroy. Paris, 1680, 8°. Rééditée par Poiret avec la Vie de M. de Renty, sous le titre : *Le chrétien réel*, Cologne, 1701, 12°, pour servir d' « Apologie effective aux maximes et voies spirituelles de la vraie théologie mystique vainement combattue par les esprits du siècle ». [388

Abrégé de la vie de la **V. M. Charlotte de Sergent** (1604-1677), par la Mère de Blémur. Paris, 1685. [388 bis

La vie de la Mère **Antoinette de Jésus**, *religieuse chanoinesse de l'Ordre de Saint-Augustin* (1612-1678) *en l'abbaye royale de Sainte-Perrine... avec un abrégé de ses lettres recueillies par les religieuses du même monastère*. Paris, 1685. [389

Gothard Belluomo, SJ. *Il pregio e l'ordine delle orazioni ordinarie e mistiche*. Modène, 1678. La première en date des réfutations de Molinos. Mis à l'Index le 24 novembre 1681 « donec corrigatur ». [390

Anonyme. *Strada felice per l'eterna vita...* Naples, 1678. Mis à l'Index le 10 novembre 1688. [390 bis

Une mystique en pays perthois au XVIIe siècle, **Marie Darizy de Verzet** (1639-1679), par Ernest Jovy. Vitry-le-François, 1913. [391

Dorothée de Saint-René, carme de la province de Touraine. *Les plaisirs de la vie spirituelle ou méditation sur l'Ecriture Sainte*. 4 vol., 4°, Paris, 1679-82. [392

Alexandrin de la Ciotat, capucin. *Le parfait dénuement de l'âme contemplative*. Paris, 1680, 12°. [393

François de Clugny, de l'Oratoire. *Le secret de l'oraison mentale : ou la*

parfaite idée de la contemplation avec la pratique, 12°, Dijon, 1680. — *De l'oraison des pécheurs par un pécheur*, 12°, Dijon, 1689. 2e édit. revue et corrigée, Lyon, 1701. Mis à l'Index, en 1714. [394

Guillaume Hellie, OSB. *Manuel ou abrégé de la vie purgative, illuminative et unitive*. Caen, 1680, 8°. [395

Paul Segneri. = P. 79. [396

Anonyme, SJ. Traité pour conduire les âmes. = P. 81. [397

La vie de la Ven. **Marie-Madeleine de la T. S. Trinité**, *fondatrice de l'Ordre de N.-D. de la Miséricorde, déduite pour l'instruction des âmes sur le triple baiser de Dieu qui forme les trois états de la vie parfaite*, par Alexandre Piny, OP. Lyon, 1680, 8°. [398

Thomas Menghini, OP. *Opera della divina grazia che mostra la prattica degl' affecti mentali per via di fede per salire con prestezza e facilità al Monte Orebbe della contemplazione*. Rome, 1680. — *Lume mistico*, Rome, 1682. Ces deux ouvrages ont été mis à l'Index le 1er avril 1688. [399

Lebrun. = P. 80. [400

Bertot. = P. p. 657. [401

Elisabeth Diaz de Ortega, ou Elisabeth de Jésus, carmélite († 1682). *Opuscules mystiques* insérés dans sa *Vie* par le P. Emmanuel de Paredes, carme. Madrid, 1685, fol. [402

Hyacinthe Parpera, oratorien. *B. Caterina di Genova illustrata*. Gênes, 1682, 4°. [403

Alexandre Regi, clerc régulier mineur. *Clavis aurea qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos*. Venise, 1682, 12°. Mis à l'Index le 15 décembre 1682. [404

Benoît Biscia, oratorien. *Brevi documenti per le anime che aspirano alla perfezione christiana*. 1682. — *Insegnamenti spirituali*, 1683. Mis à l'Index le 5 février 1688. [405

Alexandre Piny, OP. *L'oraison du cœur*. Paris, 1683, 12°. — *Le plus parfait*. Lyon, 1683, 12°. — *La vie cachée*. Lyon, 1685, 12°, etc. [406

Antoine de l'Annonciation, carme. *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione scholastico stylo*. Alcala, 1683. — *Quodlibeto theologica mystica*. Madrid, 1712, 4°. [407

Crasset, *Vie de Mme* **Hélyot**. = P. 82. [408

Renée de Lorraine. = P. 83. [409

Charles Guadagni. *Della facilità di salvarsi o vero delli tre stati dell' anima purgativo, illuminativo trattato fondamentale*. Naples, 1684. Mis à l'Index le 26 avril 1689. [410

Anonyme. *Barlumi a direttori negli esercizi di S. Ignazio di Lojola... per facilitare loro con qualsivoglia stato di persona*. Venise, 1684, 12°. Mis à l'Index le 9 septembre 1688. [411

Laurent d'Orléans, capucin. *Mors mystica*. Paris, 1684. [412

Fulgence Bottens, franciscain. *Via trina et una*. Gand, 1684, 8°, et autres traités mystiques en flamand. [413

Daniel Bartoli, SJ. († 1685). *Scrittura contro li Quietisti: che orazione sia quella che chiamano di quiete, e come si pratichi*. Œuvre posthume, dans les *Opera*. Venise, 1717, 2 vol., et dans les éditions suivantes. [414

Anonyme (Sala). *L'Ecclesiastico in solitudine... composto da N., prete*

della Congr. dell' Oratorio. Brescia, 1685. Mis à l'Index le 2 avril 1686. [415

Anonyme. *Ristretto della dottrina de' moderni quietisti con una censura della medesima di Francesco Buonavalle* (dirigé contre Malaval). Venise, 1685, 12°. [416

Mme Guyon. = P. p. 656. [417

La Combe et abbé **Bertot.** = P. p. 656. [418

Anonyme. *Introduction à la vie intérieure en forme d'entretien.* Paris, 1685, 12°. [419

Courbon. = P. 84. [420

Vie de **Marie Angélique de la Providence**, carmélite (1650-1685), par Boudon. Paris, 1760, 12°. [421

Jean Maillard, SJ., traducteur de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse. *La vie de la Mère* **Marie Bon de l'Incarnation**, *religieuse ursuline de St-Marcellin en Dauphiné, où l'on trouve les profonds secrets de la conduite de Jésus-Christ sur les âmes et de la vie intérieure.* Paris. 1686, 12°. [422

Maximien de Bernezay. = P. 85. [423

Brancati de Lauria. = P. 86. [424

Isidore de Léon, capucin. *Mystico Cielo en que... se ha la Teorica y la Pratica de la tres vias de l'Espiritu, y se comprende la substancia de tota la Mystica Teologia.* 3 vol., Madrid, 1687, 4°. [425

Paul du Vaucel. *Breves considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos et aliorum quietistarum.* Cologne, 1688. [426

Timothée de Raynier, minime. *L'amour aspiratif et unitif ou la théologie mystique pratiquée par le secours des aspirations ferventes et des oraisons jaculatoires.* Marseille, 1688, 12°. Et alia. [427

Marc de S. Joseph, carme déchaussé. *Opere di Santa Teresa coordinate con nuovo ed utilissimo metodo.* Venise, 1689, 4°. [428

Juvenalis Ananiensis (de Nonsberg), capucin. *Solis intelligentiae cui non succedit nox lumen indeficiens ac inextinguibile illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum.* Augsbourg. 1689. [429

Nicolas de Dijon, capucin. *Lettre curieuse à un ami, dans laquelle on fait l'analyse de la nouvelle Théologie mystique du Docteur Molinos.* Dijon, 1688, 8°. [430

Antoine a Plagis, franciscain. *Œuvres spirituelles* (en portugais). Lisbonne, 1688, 8°. [431

Angèle-Marie de la Conception, fondatrice de la nouvelle Réforme des Religieuses de l'Ordre de la T. S. Trinité (1649-1690). *Riego espiritual par nuevas plantas.* Madrid, 1691, 4°; 3e édit., Felanitx, 1904, 8°.— *Vie* par elle-même, Quintanar, 1854, 4°. [432

Joseph-Marie de Jésus, carme. *Selva di dottrine dell' Angelico Dottore S. Tomaso e della serafica S. Teresa.* Turin, 1690, 4°. [433

Laurent de Saint-Paul. *Scala pietatis tribus gradibus virtutum Fidei Spei, et Charitatis constructa.* Venise, 1690, 8°. [433 bis

Sainte Marguerite-Marie Alacoque. = P. 87. [434

Fléchier. = P. 88. [435

Raphaël de St-Jean, de l'Ordre de la Très-Sainte Trinité. *Camino real de la perfeccion christiana.* Madrid, 1691, 4°. [436

François Barambio. *Discursos philosophicos, theologicos, morales y mysticos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos.* Madrid, 1691, 4°. [437

Laurent de la Résurrection, frère convers carme († 1691) *Abrégé de la vie de...., ses maximes spirituelles et quelques lettres qu'il a écrites à des personnes de piété.* Paris, 1691, 12°. L'ouvrage suivant n'est peut-être qu'une réédition : *Les mœurs et entretiens de Fr. L. de la R., avec la pratique de la présence de Dieu.* Châlons, 1694, 12°. [438

Anonyme. *Le chemin abrégé de la perfection en ces deux mots Renoncer et accepter, tiré de la Théologie mystique d'Arphius, avec quelques additions.* Lille, 1691, 12°. [439

Félix de Alamin ou **de los Molinos.** *Espejo de verdadera y falsa contemplacion* (contre les quiétistes). 1re édition avant 1691 ; Madrid 1695, 4°. Mis à l'Index le 30 juillet 1708 [440

Reinhard de Linz, capucin. *Die Hochheilige Teutsche Theologie.* 2 vol. Linz, 1692-1693, 4°. [441

Bénigne Gojoz. = P. 89. [442

Lopez Ezquerra. = P. 90. [443

Josaph Agnello, SJ. *Arte facile di pratticare l'elezione stabilita dell' ottimo osservata nelle meditazioni proposte nella quarta settimama.* Rome, 1693, 4°. [444

Antoine Boucat, minime. *Le repos en Dieu.* Rouen, 1696. 3 vol., 12° ; Soissons, 1704. [445

Hubert Jaspart. *Solitude intérieure par un prêtre solitaire.* 3e édit., Paris, 1696, 16°. [446

Louis-Antoine de Noailles, cardinal archevêque de Paris. *Instruction spirituelle... sur la perfection chrétienne et sur la vie intérieure contre les erreurs des faux mystiques.* Paris, 1695, 12°. [447

Jean Grandcolas. *Le quiétisme contraire à la doctrine des Sacrements. Avec l'histoire et la réfutation de cette hérésie.* Paris, 1695, 12°. [448

Nicole. = P. 91. [449

La Bruyère. = P. 92. [450

Annibal Marchetto, SJ. *De vita in terris beata libri tres.* Macerata, 1696, 4°. [451

Barré, minime. *Recueil de lettres spirituelles.* Rouen, 1697, 12°. [452

Madeleine du Saint-Sacrement, carmélite († 1697). *Opuscules sur les vertus théologales. Lettres.* Dans sa *Vie* par Jean Martianay, OSB. Paris, 1711, 12°. [453

Bossuet. = P. 93. [454

Paul Godet des Marais, évêque de Chartres. *Lettre pastorale... au clergé de son diocèse sur le livre intitulé Maximes des Saints.* Lyon, 1698, 12°. [455

Jean Dez, SJ. *Lettre d'un ecclésiastique de Flandre à un de ses amis où l'on montre l'injustice des accusations que fait M. de Meaux contre M. l'Archevêque de Cambrai dans un livre qui a pour titre « Divers écrits... »* Liège 1698, 8° (sans nom d'auteur). — *Reflexions d'un théologien sur la lettre pastorale de Mgr l'Evêque de Chartres...* Liège, 1698, 8° (sans nom d'auteur) [456

Bx François Posadas, OP. *Triumphos de la castidad contra la lujuria diabolica de Molinos.* Cordoue, 1698. [457

La Vie de la V. M. **Catherine du Bar**, *dite en religion* **Mechtilde du Saint-Sacrement** (1614-1698). Nancy, 1775. Autre Vie par MM. Hervin et Doulens. Paris, 1883. [458

Dom de la Grange, chanoine régulier de Saint-Victor. *L'idée véritable de l'oraison.* 2 vol., Paris, 1699, 12°. [459

Massoulié. = P. 94. [460

Bernino, Vie de **S. Joseph de Copertino.** = P. 95. [461

La Vble Séraphine de Dieu, carmélite († 1699). *Traité sur l'oraison de foi*, contre Molinos, écrit vers 1680, huit ans avant la condamnation, publié dans les Actes de sa cause. D'autres opuscules mystiques ont paru dans la *Vie* par l'oratorien Thomas Pagani. Naples, 1723. [462

Vita et virtu della Venerabile Serva di Dio Suor **Maria Crocifissa della Concezione**, religieuse bénédictine (1645-1699), par le chanoine Jérôme Turano. Venise, 1799, 4°. [463

Raymond Chaponnel, chanoine régulier de Sainte-Geneviève. *Examen des voies intérieures.* Paris, 1700, 12°. [464

Honoré de l'Assomption, carme déchaussé. *La sublime contemplazione e sicura pace in Giesù Cristo Crocefisso.* Rome, 1700, 8°; et autres traités. [465

J. B. de Chèvremont. *Le christianisme éclairci sur les différens du temps en matière de quiétisme*, par l'Abbé de ***. Amsterdam, 1700, 12°. [466

La solitaire des rochers ou Correspondance de **Jeanne-Marguerite de Monmorency** (1646-1700) *avec son directeur* (le P. Luc de Bray), précédée d'une introduction critique et d'une notice historique. 2 vol., 8°, Lyon, 1841. [467

Un carme déchaussé. *Idea vitae teresianae iconibus simbolicis expressa.* Anvers, 4°, s. a. (fin du XVIIe siècle). Contient 101 gravures avec explications en vers latins, dont les 21 dernières se rapportent à la vie contemplative. [468

4. — XVIIIe SIÈCLE

Antoine de Fuente la Penna, capucin. *Compendio de la Mistica Theologia.* Madrid, 1701, 8°. [469

Guillaume Felle, OP. *La ruina del quietismo e dell' amore puro.* Gênes, 1702. Mis à l'Index le 11 octobre 1703, peut-être à cause de quelques attaques trop passionnées contre les anciens admirateurs de Molinos. [470

Godefroy Arnold. = P. 96. [471

Angélique de Bari, mineur réformé. *Sentiero de spirito o sia regola che guida le anime a Dio per le tre vie purgativa, illuminativa ed unitiva.* Venise, 1703, 4°. [472

Cajetan Potesta, franciscain. *La vera sapienza ovvero mistica teologia.* Palerme, 1703, 8°. [473

Anonyme. *Il labirinto dell' anima*, 1703, en Sicile, par une religieuse molinosiste du nom de **Thérèse.** [474

Anonyme (sans doute un des Pères Jésuites attachés à l'œuvre des retraites

de Vannes). *L'art de bien vivre et de bien mourir, sur tout en faveur des personnes, lesquelles au sortir de la retraite, veulent sérieusement travailler à leur salut, et à leur perfection.* Vannes, 1704, 12°. [475

Anonyme. *Il centro dell' anima descritto in tre parti : 1. Somma di tutta la teologia mistica. 2. L'ammirabile divina calamita. 3. La mistica farfalla. Industrie spirituali d' uno de' Fratelli della Compagnia della Santissima Croce di Vicenza.* Venise, 1705, 12°. [476

François de S. Thomas. = P. 96 bis. [477

Alphonse Manrique. OP. *De theologia mystica*, Venise, 1706, 8°. [478

J.-B. Avrillon, minime. *Année affective ou sentiments sur l'amour de Dieu tirés du Cantique des Cantiques.* Paris, 1706, 8°. [479

Alexandre de Mère de Dieu, trinitaire. *Luz del alma.* Madrid, 1707, 8°. Traduction latine, Prague, 1745. [480

La vie, l'esprit, les sentiments de piété du vrai serviteur de Dieu M. **François Mathon...** (1618-1708), recueillis par le Père POSTEL, premontré. Amiens, 1710. [481

Honoré de Ste-Marie. = P. 97. [482

Archange de l'Epiphanie, ermite de Saint-Augustin. *Conferenze di vita spirituale e mistico stato.* Gênes, 1709, 4°. [483

Anonyme. *Explication du Château de l'âme de Ste Thérèse.* Trévoux, 1709, 8°. [484

Dominique Ricci, OP. *Homo interior... ad explodendos errores Michaëlis de Molinos.* 3 vol., Naples, 1709-1712, 4°. [485

P. Rousseau, OP. = P. 98. [486

Joseph du Saint-Esprit. = P. 100. [487

Célestin de Milan, OM. *Observationes doctrinales contra quietistarum errores.* Venise, 1711, 8°. [488-489

Jean de Ascargorta, franciscain. *Lecciones de teologia mistica.* Grenade, 1712, 8°. [490

Diégo de la Mère de Dieu, franciscain. *Ars mystica.* Salamanque, 1713, 8°. [491

Augustin de Sainte-Marie, définiteur général des Augustins déchaussés de Portugal. *Adeodato contemplativo, et universidade da oraçam dividida en tres classes pe las tres vias...* Lisbonne, 1713, 4°. [492

Vita della Serva di Dio Suor **Claudia de Angelis** detta **della Croce**, vergine del Terz' Ordine di San Domenico (1675-1715), par le P. Jean MARANGONI, OP. Rome, 1805, 8°. [493

Maurice Schrembgen, franciscain. *Tyrocinium seraphicum.* Cologne, 1717, 8°. [494

Bse Marie des Anges. = P. 99 [495

Marie de Sainte-Thérèse, carmélite converse de Bordeaux (1640-1717). *Lettres spirituelles*, Paris, 1720, 2 vol., 12°. — *Traité de l'état passif de l'âme dans l'oraison*, ibid. 1720, 12°. — *Vie*, par l'abbé de BRUN, « *où l'on voit la conduite que Dieu a tenue sur elle pour l'élever à la plus parfaite union et à la plus sublime contemplation* », Paris, 1720, 12°. Mis à l'Index le 16 juillet 1725. [496

Notre-Dame du Laus ou la Vénérable Sœur **Benoîte Rencurel** (1674-1718) d'après les documents authentiques conservés au pieux sanctuaire. Gap, 1895. [497

Memorie istoriche delle virtù ed azioni di **Maria Caterina Brondi** (1684-1719), vergine Sarzanese, par César Nicolas BAMBACARI, de l'Ordre de Latran. 2 vol., Lucques, 1743, 4°. Avec une traduction latine de quelques écrits de cette mystique. [498

Charles-Antoine Casnedi, SJ. Le 4e volume de sa *Crisis theologica « in quo contra Michaelem de Molinos... sublimiora theologiae Mysticae arcana... tractantur. »* Lisbonne, 1719, fol. [499

Costadau, OP. *Traité historique et critique des principaux signes qui servent à manifester les pensées ou le commerce des esprits.* 12 vol. in-12°. Lyon, 1720. [449 bis

Saint Jean-Baptiste de la Salle. = P. 103. [500

Jean-Dominique Controni de Lucques, carme de la Congrégation de Mantoue. *Regole sicure e fideli raccolte da ottimi et provati autori della vita mistica.* Lucques, 1721, 8°. [501

Antoine Franc, SJ. *Méthode pratique pour converser avec Dieu.* 2e édit., Avignon, 1721, 18°; 20e édit., Besançon, 1837, 12°. [502

Antoine Arbiol, franciscain, *Mistica fundamental de Cristo explicada por S. Juan de la Cruz.* Saragosse, 1723, 4°, et autres traités mystiques. [503

Vita della Venerabile Madre **Rosa Maria Serio di S. Antonio**, carmélite (1674-1724), par Joseph GENTILI, SJ. Rome, 1744, 4°. [504

La Mère **Suzanne-Marie de Riants de Villerey**, *Supérieure du Monastère de la Visitation de Lyon dit l'Antiquaille*(1639-1724), sa vie d'après ses écrits, 1er vol. Lyon, Monastère de la Visitation, 1922, 8°. [505

César Nicolas Bambacari, chanoine de Latran († 1715). *Via compendiaria per un' anima che desidera unirsi a Dio. — Modo d'orare con viva fede.* Dans les *Opere spirituali.* 2 vol., Lucques, 1733, 4°. [506

Sainte Véronique Giuliani, religieuse augustine (1660-1727). *Un tesoro nascosto ossia diario di Santa V. G.*, édité par le R. P. PIZZICARIA, SJ. En cours de publication. Huit volumes ont paru. Prato, Giacchetti, 1895-1905, 12°. [507

Dosithée de S. Alexis, carme ééchaussé. *Vie de S. Jean de la Croix.* 2 vol. 4°, Paris, 1727. On y trouve une « *dissertation sur la théologie mystique où l'on fait voir que la doctrine de S. Jean de la Croix est opposée à celle des faux mystiques qui ont été condamnés dans le dernier siècle* ». [508

Abbé de Brion, *Traité de la vraie et fausse spiritualité.* Paris, 1728, 12°; et autres traités ascétiques et mystiques en nombre assez considérable. [509

Eustache de Ste-Marie, carme déchaussé. *Scrutinium sanctitatis in examine heroicitatis donorum.* Rome, 1729, fol. — *Scrutinium sanctitatis in examine gratiarum.* Rome, 1731, fol. [510

Vble Anne Madeleine Rémuzat. = P. 102. [511

Jean Phelippeaux, grand vicaire de Bossuet. *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France.* 2 vol. (Sainte-Menehould), 1732, 12°. [512

Hyacinthe de Troina, capucin. *Istruzioni familiari nella via dello spirito.* 3 vol., 12°, Messine, 1733. [513

Vida prodigiosa de la Venerable Madre **Sor Clara de Jesus Maria** (1648-

1733), de l'Ordre de la Merci, par Marc de SAINT-ANTOINE, du même Ordre. 2e éd., Madrid, 1765, 4°. [514

Conduite spirituelle de la Sœur **Anne Violet** *du Tiers-Ordre de S. François de Paul* (1670-1734), par le P. Michel-Ange MARIN, minime. Avignon, 1740, 12°. D'après des mémoires autobiographiques. [515

Jean Lambertz, SJ. *Belt-Schul S. Theresiae in qua detegunturerrores nonnulli Pseudo-Contemplantium*, Cologne, 1735, 12°. [516

Vie du P. **Bernard de Hoyos**, SJ. (1711-1735), par le P. Eugène de URIARTE, S. J. Traduction italienne par le P. Camille Beccari. Rome, 1914, 8°. [517

Chérubin de Ste-Thérèse carme. *Santa Teresa maestra di spirito*. Venise, 1736, 4°. [518

Vida de insigne maestra de espirito **Maria Perpetua da Luz**, carmélite, († 1736), par le P. Joseph PEREIRA DE STE-ANNE, carme. Lisbonne, 1742, fol. Avec de nombreux extraits des manuscrits de la Mère. [519

Kilian Katzenberger, récollet. *Scientia salutis*. Augsbourg, 1739, 8°. [520

Emilien Naisl, bénédictin. *Speculum cleri*. 4 vol. (voir vol. 4me). Cologne, 1740, 4°. [521

Emmanuel de la Reguera. = P. 104. [552

P. de Caussade. = P. 105. [523

Vita della Serva di Dio Suor **Maria-Rosa Giannini** (1670-1741), tertiaire dominicaine, par le P. Thomas-Chérubin PELLEGRINO, OP. Naples, 1755, 4°. [524

Pierre Brencola, chanoine de Latran. *Indirizzo dell' anima... fino alla cima della cristiana perfezione*. 2 vol. Venise, 1744, 12°. [525

Eusèbe Amort = P. 106. [526

Bse Marie Crescence Hoess. = P. p. 655. [527

Vincent Calatayud, de l'Oratoire. *D. Thomas cum patribus ex prophetis locutus, errorum tenebras mysticam theologiam obscurare molientes dissipans. Dissertationes scholastico-dogmaticae et mystico-doctrinales.* Valence, 1744-1752, 5 vol. fol. [528

Benoit XIV. = P. 107 [529

Horace de Parme, franciscain. *Il viaggio interno di un peccatore in tre corse di spirito*. Venise, 1747, 4°. [530

Casimir Tempesti, = P. 108. [531

François Kick, franciscain. *Revelationum Agredianarum justa defensio* (réponse au P. Amort). Ratisbonne, 1750, 4°. [532

Nicolas Lenglet du Fresnoy. *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières*. Avignon, 1751, 2 vol., 8°. [533

Pietro Gianotti, = P. 108. [534

Anonyme, carme. *Recipe salutare contra spinas spiritus et animae sive octo soliloquia Christi... post varias linguas latinitati donatum*. Augsbourg, 1754, 8°. (Traité complet de théologie mystique). [535

Scaramelli. = P. 110. [536

Lafitau. = P. 111. [537

Pierre Vanni, prêtre de Lucques. *Strada della salute*. 2 vol., Venise, 1755, 12°. [538

Saturnin Poll, récollet. *Vivaer religiosi*. Augsbourg, 1760, 8°. [539

Diego Tello Laso de la Vega, de la Merci. *Luces teológicas á Teofilo.* Orihuela, 1761, 8°. [540

Le Ven. Janvier Marie Sarnelli, rédemptoriste (1701-1744). *La discrezione degli spiriti.* Naples, 1763, 12°. [541

Cajetan Marcecalea, supérieur du Séminaire de Vérone. *Enchiridion mysticum pro directoribus animarum.* Vérone, 1766, 8°. [542

Ambroise de Lombez, capucin. *Lettres spirituelles sur la paix intérieure.* Paris, 1766, 12°. [543

Dona Maria Cecilia Baij (1694-1766) abbesse bénédictine du monastère de Montefiascone. Les écrits où elle a consigné ses révélations sont en cours de publication par les soins de Don P. Bergamaschi : *Vita interna di Gesù Cristo.* 2 vol. in-12° Viterbe, 1920 ; 1921 ; *Vita del glorioso Patriarca S. Giuseppe* ; *ibid*, 1921, in-12. [543 bis

Nicolas Terzago. = P. 112. [544

Constantin de S. Antoine, carme déchaussé. *Necessità di occuparsi nella considerazione dell' Umanità sacrosanta di Gesù Cristo nell' esercizio dell' orazione mentale.* Venise, 1768, 8°. [545

J.-B. Chiesa, augustin. *Breve istruzione intorno alle vie mistiche.* Naples, 1768, 8°. [546

Michel-Ange Marin, minime. *Lettres spirituelles.* Paris, 1769, 2 vol. 12°. [547

Une mystique bretonne au XVIIIe siècle, **Madeleine Morice** (1736-1769), par l'abbé P. Nicol. Paris, Beauchesne, 1922, 12°. [548

Anonyme. *Relazioni mistiche... da una religiosa serva di Dio già defunta.* 4 vol., Venise, 1770, 8°. — *Trattato mistico delle virtu esteriori*, par la même. Venise, 1768, 8°. [549

Anonyme. *Le propre de l'oraison ou traité de l'oraison mentale.* Paris, 1771, 12°. [550

Ulric de Gablingen, capucin. *Mirabilia fideï divinae quae Deus veluti tot miracula in quolibet christiano qui ex fide vivit quotidie operatur.* 1re éd., Verceil, 1771 ; 2e édition, Turin, 1773, 4°. [551

Bernardo da Castelvetere. = P. 113. [552

Barthélemy Baudrand, SJ. *L'âme intérieure ou conduite spirituelle dans les voies de Dieu.* Lyon, 1776, 12°. Ouvrage traitant (sans le dire, peut-être par prudence) d'oraisons certainement mystiques. [553

Schram. = P. 114. [554

Saint Alphonse de Liguori. = P. 115. [555

Guillaume-François Berthier, SJ. *Réflexions spirituelles.* 5 vol., Paris, 1790, 12°. Rééditions avec le titre : *Œuvres spirituelles.* Des parties ont paru séparément, parmi lesquelles : *Analyse sommaire de la doctrine de S. Jean de la Croix.* Bruxelles, Vromant, 1887, 8° (Petite bibliothèque chrétienne). [556

Michel Marciani. = P. 116. [557

Vie et révélations de la **Sœur de la Nativité (Jeanne le Royer)**, religieuse converse du Couvent des Urbanistes de Fougères (1731-1798), 3 vol. in-12°. Paris, 1817. Publié par M. l'abbé Génet. Deuxième édition avec un volume de suppléments, *ibid.*, 1819. [558

Nuovi prodigi di grazia... nella Venerabile Serva di Dio **Suor Chiara Isa-**

bella Gherzi *dell' Immacolata Concezione*, clarisse (1742-1800), par un Père Mineur Réformé. Assise, 1838, 4°. [559

5. — XIXe SIÈCLE

P. Nicolas Grou. = P. 118. [560

P. Picot de Clorivière. = P. 117. [560 bis

Bibliografia della Ven. Serva di Dio **Elisabetta Canori Mora** (1774-1823) romana, terziaria professa dell' Ordine della SS. Trinità, par Antoine Pagano, prêtre. Rome, 1911, 8°. [561

Catherine Emmerich. = P. 655. [562

Vita della Serva di Dio la Madre Suor **Maria Minima di Gesù Nazareno** (1780-1831), al secolo **Maria Angiola Salvatori**, priora delle monache carmelitane di Vetralla (Viterbo), par le P. Paul de St-Joseph, Rome, 1835, 4°. [563

J.-Joseph de Goerres. = P. 119. [564

Aloys-Adalbert Waibel, franciscain. *Die Mystik*. Augsbourg, 1834, 8°. [565

Aloys Schloer. *Die Mystik der göttlichen Offenbarung und die mystische Theologie* (*Neue theologische Zeitschrift*, 1824-1825). [566

Diario della vita e visioni della Serva di Dio **Teresa Gardi**, terziaria francescana (1769-1837) Imola-Roma, 1913, 8°. [567

Louis Clarus. *Die Tyroles ekstatischen Jungfrauen Leitsterne in die dunkeln Gebiete der Mystik*. Ratisbonne, 1843, 2 vol., 8°, cf. P. 655. [568

I. W. von Besnard *Beiträge zur mystischen Theologie* Augsbourg, 1847, 8°. [569

La vie et les œuvres de **Marie Lataste**, religieuse coadjutrice du Sacré-Cœur (1822-1847), publiées par M. l'abbé Pascal Darbins, 3 vol. in 8°. Paris, 1863 ; 2e édition enrichie d'une nouvelle vie par une religieuse du S.-C., augmentée d'une introduction sur les révélations privées et de notes théologiques composées par deux Pères de la Compagnie de Jesus, *ibid.*, 1866. [570

Vita di Donna **Maria Luisa Prosperi** religieuse bénédictine († 1847), par un Père de la Compagnie de Jesus. Rome, 1870, 8°. [571

Vicomte **de Bussières.** *Vie de Sainte Françoise Romaine précédée d'une introduction sur la mystique chrétienne*. Paris, 1848, 8°. [572

Abbé Boulangé. *Le prêtre à l'école de S. François de Sales, ou théologie ascétique et mystique*. Paris, 1848. [573

Le Vén. Libermann († 1852). *Ecrits spirituels* Paris, Lecoffre, 12°. — *Lettres*, 3 vol. in-12°. Paris, Poussielgue [574

Dictionnaire d'ascé-isme, dans la dernière *Encyclopédie théologique* de l'abbé **Migne**, 2 vol. in-4°. Paris, 1854. Contient beaucoup d'articles concernant la théolegie mystique. [575

Mariano Aux de la Mère. *Compendio de la theologia mistica* Quito, 1857. [575

Migne, *Dictionnaire de Mystique*. — P. 120. [576

R. P. Séraphin. = P. 125 [577

Lettres spirituelles de la **Sœur Emilie**, Supérieure du Couvent des Filles

de la Croix à Dusseldorf († 1858). Traduit de l'allemand. Liège, 1861, 8°. [578

R. P. Monfat, de la Société de Marie. *Le guide de l'âme dans les voies de l'oraison*, 2e éd., in-8°. Lyon, 1860. [579

Abbé Desgeorges, supérieur des missions diocésaines de Lyon. *De l'oraison, de la méditation et de la con-emplation*. Lyon, 1861, 12°. [580

C. Greith, évêque de St-Gall. *Die deutsche Mystik i Predigermorden* (1250-1350). Fribourg, Herder, 1861, 8°. [581

Sœur Saint-Martinien. = P. 121. [582

Bizouard. = P. 122. [583

Anonyme. chartreux. *Manuel de direction dans la voie de la perfection chrétienne et religieuse*. Arras, 1864, 8°. [584

Cardinal Wiseman. Introduction à la traduction anglaise des œuvres de Saint Jean de la Croix. Londres, 1864. [585

Anonyme, franciscain. *Alivio de directores de almas que ofrece á los nuevos sacerdotes y á las almas que gusten instruirse en materias místicas y ascetico-místicas* el esclaustrado francisco, D. M. F. Barcelone, 1865, 8°. [586

Mgr Chaillot. = P. 123. [587

Dr Lefebvre. = P. 126. [588

R. P. Hewit. = P. 124. [589

H. Denifle, OP. *Das geistliche Leben*, eine Blumenlese aus den Deutschen Mystikern des XIV Iahrh. Graz, 1873, 8°, 2e éd. 1879. [590

Une âme mystique. Vie de Sœur **Marie Aimée de Jésus** (1839-1874), religieuse carmélite du monastère de l'Avenue de Saxe..., avec introduction par Mgr Chollet, évêque de Verdun, 2 vol. 12°, imprimé chez Wesmael-Charlier. Namur, 1911. [591

Henri Arnoldt Fehr. *La vita nascosta con Cristo in Dio* publicata da un protestante convertito. 8e éd. Bologne, 1875, 16°. [592

Vie de la vénérée Mère **Marie de Sales Chappuis** *de l'Ordre de la Visitation* (1793-1875), par le R. P. L. Brisson. Paris, 1886, 8°. [593

Gérard Tillmann, rédemptoriste. *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen*, 2 vol. 8°. Fribourg, Herder, 1887. [594

R. P. Verhaege. = P. 127. [595

M. Griveau. = P. 128. [596

Vie de Sœur **Marie de Jésus Crucifié** (1846-1878), religieuse carmélite converse, par le P. Estrate. Paris, Gabalda, 1913, 8°. — Autre *Vie*, par le P. Buzy. Paris, librairie Saint-Paul, 1922, 8°. — *Pensées*, par le même, *ibid.* [597

P. de Bonniot. = P. 129. [598

Ribet. = P. 130. [599

Marcelin Menendez Pelayo. *Historia de los Heterodoxos españoles*, 3 vol. 8°. Madrid, 1880. [600

P. Voss. = P. 131. [601

P. Pouplard. = P. 132. [602

P. Jeyler et Pruner = P. 133. [603

La Mère **Sainte Thérèse de Jésus**. = P. 657. [604

Henri Reusch. *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 vol, 8°. Bonn, 1885 [605

BV 5015 .R4 v.3-4 SMC
Revue d'ascetique et de
mystique 47000747

Does Not Circulate